



**Universidad de Granada  
Facultad de Filosofía y Letras**

**TESIS DOCTORAL**

# **María Zambrano y San Agustín**

*Diaphanidad de la persona  
y transparencia del corazón*

Autor

**Antonio Carrón de la Torre**

Directora

**Dra. M<sup>a</sup> del Carmen Lara Nieto**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II**

Programa de doctorado  
**FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

Granada · 2010

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Antonio Carrón de la Torre  
D.L.: GR 3195-2010  
ISBN: 978-84-693-4384-5





**Universidad de Granada**  
**Departamento de Filosofía II**

María del Carmen Lara Nieto, profesora titular de Filosofía, del Departamento de Filosofía II (Área de Filosofía), de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada,

Informa:

Que la Tesis Doctoral elaborada por don Antonio Carrón de la Torre, titulada: ***María Zambrano y San Agustín. Diafanidad de la persona y transparencia del corazón***, ha sido realizada bajo mi dirección y reúne todos los requisitos formales y condiciones suficientes respecto a la originalidad y grado de innovación; que posee méritos científicos técnicos, cuenta con una planificación y metodología correctas, y ha utilizado materiales y bibliografía adecuados, en orden a la obtención del Grado de Doctor.

Y para que conste y surta los efectos oportunos, firmo el presente informe en Granada, a 27 de abril de 2010.



Fdo.: María del Carmen Lara Nieto



# INDICE

## INTRODUCCIÓN

|   |           |
|---|-----------|
| I. Presentación de la investigación . . . . .                             | 19        |
| II. Objetivo de la investigación . . . . .                                | 20        |
| III. Justificación de la investigación . . . . .                          | 24        |
| IV. Actualidad, interés y vigencia de la investigación . . . . .          | 31        |
| V. Método y estructura de la investigación . . . . .                      | 39        |
| <b>ANEXO: Obras consultadas de María Zambrano y san Agustín . . . . .</b> | <b>43</b> |
| a) Obras de María Zambrano . . . . .                                      | 44        |
| b) Obras de san Agustín . . . . .   | 50        |

## PRIMERA PARTE: El origen y la crisis de Europa

### CAPÍTULO 1: Contexto histórico y cultural de san Agustín

|   |    |
|---|----|
| 1.1. El giro constantiniano . . . . .   | 58 |
| 1.2. El Imperio Romano en la época de san Agustín. . . . .                          | 59 |
| 1.3. La importancia del panorama religioso en la época . . . . .                    | 62 |
| 1.4. Influencia del contexto en san Agustín . . . . .                               | 67 |
| 1.4.1. San Agustín y la cultura pagana  |    |
| a) Formación intelectual . . . . .  | 70 |
| b) Formación filosófica . . . . .   | 71 |
| 1.4.2. San Agustín ante la cultura clásica . . . . .                                | 73 |
| 1.4.3. La cultura clásica en las obras de san Agustín . . . . .                     | 76 |
| 1.5. Decadencia del Imperio Romano:<br>Ricos y pobres en África del Norte . . . . . | 79 |
| 1.6. La interpretación agustiniana de la historia: <i>De civitate Dei</i> . . . . . | 82 |
| 1.7. La muerte de san Agustín . . . . .   | 84 |
| 1.8. La herencia de san Agustín   |    |
| 1.8.1. El monacato . . . . .  | 85 |
| a) Empeño de vida común . . . . .   | 85 |
| b) El itinerario monástico agustiniano . . . . .                                    | 86 |

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| 1.8.2. La Regla de san Agustín    |    |
| a) Influencia . . . . .           | 88 |
| b) Autenticidad . . . . .         | 88 |
| c) Contenido y síntesis . . . . . | 89 |

## **CAPÍTULO 2: Contexto histórico y cultural de María Zambrano**

|  |            |
|--|------------|
| 2.1. Vida escrita y escritura hecha vida . . . . .                     | 92         |
| 2.2. Biografía intelectual de María Zambrano . . . . .                 | 98         |
| 2.2.1. Estado de los estudios de María Zambrano:                       |            |
| problemas abiertos . . . . .   | 100        |
| a) Política . . . . .  | 101        |
| b) Teología . . . . .  | 102        |
| c) La crisis del pensamiento . . . . .                                 | 103        |
| d) La razón poética como camino . . . . .                              | 105        |
| e) Crítica a la metafísica tradicional . . . . .                       | 107        |
| f) La tragedia del ser humano<br>y el principio de esperanza . . . . . | 108        |
| g) La concepción del tiempo . . . . .                                  | 111        |
| h) La experiencia del exilio . . . . .                                 | 112        |
| <b>CONCLUSIONES PARCIALES . . . . .</b>                                | <b>114</b> |

|  |
|--|
| <b>SEGUNDA PARTE: Fundamentos antropológicos</b> |
|--|

## **CAPÍTULO 3: Antropología agustiniana: metafísica de la interioridad**

|  |     |
|--|-----|
| 3.1. Fuentes de la antropología agustiniana . . . . .  | 120 |
| 3.2. La pregunta por el hombre . . . . .   | 122 |
| 3.3. La importancia del autoconocimiento . . . . .   | 123 |
| 3.4. La pregunta por el hombre conduce<br>a la pregunta por la verdad . . . . .                | 125 |
| 3.5. La naturaleza del hombre . . . . .  | 126 |
| 3.6. El puesto del hombre en lo creado . . . . .   | 128 |
| 3.7. La finalidad del hombre:<br>la <i>beatitudo</i> por la senda de la interioridad . . . . . | 134 |

## **CAPÍTULO 4: Antropología zambraniana: vocación al amor**

|  |            |
|--|------------|
| 4.1. El amor en la tradición filosófica . . . . .        | 138        |
| 4.2. El amor en María Zambrano . . . . .                 | 143        |
| 4.2.1. El amor y la conciencia . . . . .                 | 146        |
| 4.2.2. El amor y la tragedia . . . . .                   | 149        |
| 4.2.3. El amor como intermediador y orientador . . . . . | 151        |
| 4.2.4. El amor como agente de insatisfacción . . . . .   | 153        |
| 4.2.5. El amor como realidad paradójica . . . . .        | 155        |
| 4.2.6. El amor como metamorfosis de la vida . . . . .    | 157        |
| 4.2.7. El amor como agente de trascendencia . . . . .    | 158        |
| 4.2.8. La ausencia de amor . . . . .                     | 159        |
| 4.2.9. El amor como principio de convivencia . . . . .   | 160        |
| <b>CONCLUSIONES PARCIALES . . . . .</b>                  | <b>164</b> |

## **TERCERA PARTE: Transparencia del corazón**

### **CAPÍTULO 5: La interioridad agustiniana**

|   |     |
|---|-----|
| 5.1. El descubrimiento experiencial agustiniano de la interioridad . . . . .          | 170 |
| 5.1.1. Camino y proceso de la interioridad . . . . .                                  | 172 |
| 5.1.2. La estructura del hombre interior: primer descubrimiento agustiniano . . . . . | 175 |
| 5.1.3. El hombre exteriorizado y el hombre interior . . . . .                         | 176 |
| a) Dinamismo del hombre exterior . . . . .  | 176 |
| b) Dinamismo del hombre interior . . . . .  | 178 |
| 5.2. Inquietud existencial del hombre agustiniano . . . . .                           | 181 |
| 5.2.1. Una llamada a la interioridad . . . . .  | 182 |
| 5.2.2. Entraña ontológica: “ <i>cum ipso me solo coram Te</i> ” . . . . .             | 185 |
| 5.2.3. Dialéctica cognitiva del “yo inquieto”. . . . .                                | 188 |
| 5.2.4. El sentido de la inquietud . . . . .   | 191 |
| 5.2.5. Finalidad de la inquietud agustiniana . . . . .                                | 193 |



## **CAPÍTULO 6: Una nueva metafísica**

|   |            |
|---|------------|
| 6.1. La soledad como ‘conquista metafísica’ . . . . .                                 | 195        |
| 6.1.1. La aportación de san Agustín . . . . .   | 201        |
| a) La interioridad como fundamento del hombre nuevo . . . . .                         | 201        |
| b) La interioridad como camino hacia la unidad del ser . . . . .                      | 203        |
| c) La interioridad como camino existencial de encuentro<br>con el semejante . . . . . | 205        |
| 6.2. El anhelo de ser: ser paradójico. Situación existencial permanente . . . . .     | 206        |
| 6.2.1. La paradoja y el sentir originario . . . . .                                   | 209        |
| a) La paradoja como despertar . . . . .   | 211        |
| b) La paradoja como ‘presencia y ausencia’ . . . . .                                  | 212        |
| 6.2.2. Ser en crisis . . . . .  | 214        |
| a) La palabra como pregunta que libera . . . . .                                      | 217        |
| b) La perplejidad . . . . .   | 218        |
| 6.2.3. Ser de esperanza. Tendencia del ser a futurizarse . . . . .                    | 220        |
| a) La esperanza, delirio y verdad . . . . .   | 222        |
| b) Características de la esperanza . . . . .  | 226        |
| i) La confianza . . . . .   | 226        |
| ii) El anhelo . . . . .   | 227        |
| iii) El esperar . . . . .   | 228        |
| iv) El querer . . . . .   | 229        |
| <b>CONCLUSIONES PARCIALES . . . . .</b>   | <b>232</b> |

## **CUARTA PARTE: Diafanidad de la persona**

### **CAPÍTULO 7: Razón poética en María Zambrano**

|  |     |
|--|-----|
| 7.1. El método ‘Razón Poética’ . . . . .         | 238 |
| 7.2. Crítica al método ‘Razón Poética’ . . . . . | 245 |

### **CAPÍTULO 8: El concepto de persona en María Zambrano**

|  |     |
|--|-----|
| 8.1. Evolución del concepto de “persona” . . . . .           | 248 |
| 8.1.1. San Agustín, Boecio y Santo Tomás de Aquino . . . . . | 249 |

|   |            |
|---|------------|
| 8.1.2. De René Descartes a Inmanuel Kant . . . . .                            | 252        |
| 8.1.3. La concepción de “persona” en Max Scheler y Emmanuel Mounier . . . . . | 254        |
| 8.2. Un ser en relación . . . . .   | 256        |
| 8.3. El ser persona . . . . .   | 260        |
| 8.3.1. Persona y tiempo . . . . .   | 262        |
| 8.3.2. Persona y religación . . . . .   | 263        |
| 8.3.3. La persona transita en el tiempo . . . . .                             | 266        |
| 8.4. La persona: ser relacional . . . . .                                     | 268        |
| 8.4.1. El ser humano como ‘conatus’ . . . . .                                 | 273        |
| 8.4.2. La temporalidad de la persona . . . . .                                | 274        |
| <b>CONCLUSIONES PARCIALES . . . . .</b>                                       | <b>279</b> |

## QUINTA PARTE: Creatividad Europea

### **CAPÍTULO 9: La confesión en San Agustín**

|  |     |
|--|-----|
| 9.1. Las <i>Confesiones</i> de san Agustín . . . . .           | 286 |
| 9.1.1. Una aproximación . . . . .                              | 286 |
| 9.1.2. Al abismo tenebroso . . . . .                           | 288 |
| 9.1.3. La tierra sedienta . . . . .                            | 289 |
| 9.1.4. La vida, amenazada por la muerte . . . . .              | 290 |
| 9.1.5. El hombre, imagen de Dios . . . . .                     | 291 |
| 9.2. La situación del hombre moderno . . . . .                 | 295 |
| 9.3. La confesión como método . . . . .                        | 298 |
| 9.4. Job y san Agustín: modelos de confesión . . . . .         | 301 |
| 9.5. El mensaje profético de san Agustín para Europa . . . . . | 310 |
| 9.5.1. Deseo de Paz . . . . .                                  | 310 |
| 9.5.2. Conócete a ti mismo . . . . .                           | 314 |

### **CAPÍTULO 10: La democracia como el espacio de la persona en relación**

|   |     |
|---|-----|
| 10.1. La importancia de la palabra en democracia: la expresión creadora . . . . . | 318 |
| 10.2. Ser comunidad. La convivencia “Yo-nosotros” . . . . .                       | 321 |

|   |            |
|---|------------|
| 10.2.1. La convivencia . . . . .  | 321        |
| 10.2.2. La convivencia como ‘visión del semejante’ . . . . .  | 323        |
| 10.2.3. La comunidad democrática . . . . .  | 326        |
| 10.3. La dimensión educativa. . . . .   | 330        |
| 10.3.1. El contexto educativo de san Agustín . . . . .  | 331        |
| 10.3.2. Presupuesto s filosóficos de la pedagogía agustiniana . . . . .                                   | 332        |
| I) Certeza de la verdad contra el escepticismo:<br>Contra académicos . . . . .                            | 333        |
| II) La autoconciencia . . . . .   | 335        |
| III) Razonar y entender. Ciencia y sabiduría . . . . .  | 336        |
| IV) Teoría del conocimiento . . . . .   | 337        |
| V) El lenguaje, la enseñanza y su posibilidad . . . . .   | 339        |
| 10.3.3. Los contenidos y el fin de la educación . . . . .   | 340        |
| a) La verdad y el bien . . . . .  | 340        |
| b) La felicidad y la plena realización de la persona . . . . .  | 342        |
| 10.3.4. Los manuscritos sobre educación<br>y enseñanza de María Zambrano . . . . .                        | 343        |
| 10.3.5. Pedagogía práctica en san Agustín y María Zambrano . . . . .                                      | 345        |
| a) El juego y el aprendizaje . . . . .  | 345        |
| b) La sintonía educativa entre maestro y alumno . . . . .   | 346        |
| c) La adaptación de la enseñanza a las condiciones del alumno:<br>tarea “mediadora” del maestro . . . . . | 348        |
| d) Enseñar con amor, por vocación . . . . .   | 350        |
| <b>CONCLUSIONES PARCIALES . . . . .</b>   | <b>352</b> |

|                         |
|-------------------------|
| <b>CONCLUSIÓN FINAL</b> |
|-------------------------|

|  |            |
|--|------------|
| <b>Un nuevo hombre y una nueva esperanza para Europa . . . . .</b> | <b>358</b> |
|--|------------|

# BIBLIOGRAFÍA

|  |     |
|--|-----|
| <b>I. San Agustín</b>  | 373 |
| a) Fuentes   | 373 |
| b) Obras generales   | 373 |
| c) Monografías   | 373 |
| d) Artículos de revistas   | 374 |
| <br>   |     |
| <b>II. María Zambrano</b>  | 375 |
| a) Libros de María Zambrano  | 375 |
| b) Artículos de María Zambrano en publicaciones periódicas<br>obrantes en los fondos del archivo de la<br>Fundación María Zambrano | 377 |
| c) Antologías y varios.  | 404 |
| d) Libros sobre María Zambrano   | 405 |
| e) Artículos sobre María Zambrano  | 407 |
| f) Números monográficos de revistas y periódicos<br>dedicados a María Zambrano   | 411 |
| g) Manuscritos del Archivo de la Fundación María Zambrano  | 412 |
| <br>   |     |
| <b>III. Otras obras de interés</b>   | 433 |



# INTRODUCCIÓN



*«Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas»*

(San Agustín, *De Vera Religione*, 39, 72)

*«La conciencia política no puede alcanzarse si la conciencia humana no ha llegado a una cierta claridad, pues en este caso, sólo se verá en lo político un modo de vivir ventajosamente, en lugar de un medio de elevar la vida al nivel más alto de hacer posible, también, el crecimiento de un pueblo, el que aquellas capacidades de creación que en todo pueblo están contenidas, se logren.»*

(M. Zambrano, *Pensando en la Democracia*)





## I. Presentación de la investigación

Diafanidad y transparencia son dos términos que indican una misma realidad. Ambos hacen alusión a una cualidad por la que se deja pasar la luz casi en su totalidad. Los matices de cada uno de ellos nos los ponen nuestros dos autores: san Agustín y María Zambrano. Para los dos el ser humano es diáfano, transparente, y es él mismo quien nos muestra su entidad, su origen y su esperanza de futuro. Buceando en su interior, el hombre encuentra su verdad.

«*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas*»<sup>1</sup>. Son palabras de san Agustín, allá por los comienzos del siglo V. Pero son palabras que hoy siguen encontrando su eco en el marco de nuestra Europa, donde asistimos a la confrontación continua y sin límites entre los pueblos de distintas culturas y razas. El corazón humano está roto a causa de los intereses de aquellos que tienen la responsabilidad de educar y gobernar a los pueblos. En democracia se exige ser persona, y su realización es problema central en el Cristianismo, religión de Europa. Y es la causalidad personal, como estructura que nos conforma en un universo abierto a los otros con quienes convivimos, la que nos fuerza a conocer nuestra historia, a poder contar nuestra historia.

Inmersos en la historia de Europa, apreciamos que ella es como una persona que vive en dispersión y necesita un espacio de intimidad donde adquirir ese saber de unidad, donde acune la verdad divino-humana del amor que «*temblaría de la historia que de los sueños humanos procede, y pediría una clara historia creadora y transparente, esa que el ‘hombre pensativo’ crea unificando la sombra que cubre su cabeza y el agua transparente que sin sombra le acompaña al borde del camino, del histórico camino mientras serpea*»<sup>2</sup>.

María Zambrano, en un contexto diferente al de san Agustín, pero con muchos elementos comunes, decía: «*Persona es lo que subsiste y sobrevive a cualquier catástrofe, a la destrucción de su esperanza, a la destrucción de su amor. Y sólo*

---

<sup>1</sup> SAN AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 39, 72. Citaremos las obras de san Agustín de la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos: *Obras de San Agustín* (edición bilingüe), Madrid 1979 en adelante.

<sup>2</sup> ZAMBRANO, M., *Andalucía, sueño y realidad*. Granadas: Editoriales Andaluzas Unidas, 1984, p. 156.

*entonces se es persona en acto, enteramente, porque se cae en un fondo infinito donde lo destruido renace en su verdad, en un modo de no perderse. Ser persona es ser capaz de renacer tantas veces como sea necesario resucitar»*<sup>3</sup>. Es vital que Europa recupere la esperanza y supere la decadencia que la amenaza, para poder seguir difundiendo los grandes ideales anejos a la persona humana.

Tras estallar el corazón de Europa, nuestro continente agoniza: *«cuando nuestro corazón, el de carne, está demasiado obscuro y acongojado, estalla, estallamos en quejas y lágrimas y después viene la palabra. La palabra que trae orden y claridad»*<sup>4</sup>. Y sólo consiguiendo despertar a un nuevo orden de amor, podrá el hombre-Europa nacer nuevamente, consiguiendo rescatar ese corazón tan turbio y perdido desde hace tiempo, haciéndolo de carne y transparente.

## **II. Objetivo de la investigación**

En una concepción lineal de la historia, los hechos no se repiten, sin más, como si de un eterno retorno se tratara. No obstante echando una mirada retrospectiva a la historia, sí es posible encontrar situaciones que, si no iguales, sí han presentado dificultades que, en épocas posteriores, en mayor o menor grado, se han manifestado de nuevo. Así pues, mirando a la historia, analizando los problemas y viendo las soluciones aportadas en aquellos momentos, nos es posible ofrecer una luz para las nuevas dificultades del hoy. Precisamente es este el planteamiento de nuestro trabajo: nos situamos en el siglo V, en el contexto de la progresiva caída del Imperio Romano. Toda una estructura se viene abajo, pierde su identidad. En ese marco, tenemos un testigo de excepción que, en su día, ofreció una explicación del hecho del desvanecimiento de todo un imperio. A su vez, a través de su pensamiento, transmitido mediante sus escritos, nos hace llegar su concepción de la historia, su ideal de vida, su proyecto para Occidente. Nos referimos a un africano universal, considerado por algunos como *Padre de Europa*: san Agustín<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> ZAMBRANO, M., *Fragments para una Ética*, M-347.

<sup>4</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*. Madrid, Trotta 2000, p. 44.

<sup>5</sup> *Ibid.* pp. 126-127.

*«Por raro que parezca es posible fijar casi al año la fecha de nacimiento de la cultura europea, la salida a (la) luz de su protagonista, del hombre que con sus ansias expresadas va a determinar inexorablemente el curso posterior. Hay un personaje que siempre ha fascinado a las mentes europeas y que, por el lugar geográfico de su nacimiento, no es propiamente europeo...»*<sup>6</sup> María Zambrano es contundente: *«San Agustín ha sido el padre de Europa, el protagonista de la vida europea»*<sup>7</sup>.

La afirmación zambranianiana, –recuerda Juan Fernando Ortega Muñoz– denota una apasionada admiración, sin duda, por la obra agustiniana, pero si seguimos el hilo de la argumentación, terminamos por asentir en lo que ella nos propone. En efecto, desde tres puntos diferentes podemos convenir en esta afirmación: san Agustín es padre de la cultura europea porque supera el estado de escepticismo en que se encontraba sumida la filosofía de su época; pero además porque trastoca la imagen que el hombre poseía de sí mismo, cargándolo de un dinamismo interior, haciéndolo retornar de las cosas, que le dispersan y distraen, a su propio centro, y descubriendo una nueva ruta para trascendernos, que pasa justamente por el reencuentro de nosotros mismos. Y, por último, porque cambia el giro de la historia haciéndola rotar hacia unas nuevas expectativas, una nueva esperanza, que la dinamiza<sup>8</sup>.

Apoyándonos en él, contemporáneo de una de las crisis más radicales que ha sufrido nuestro continente, en esos momentos de terror y de destrucción, cuando parece no haber lugar para la esperanza, nos sentimos llamados a proclamar un nuevo amanecer, a renovar la fe en Europa, la seguridad de su renacimiento.

Y en sintonía con él, María Zambrano, que realiza un diagnóstico y aplica un tratamiento sobre la enfermedad-agonía de Europa como si fuera una persona. Pues la cultura europea se asienta sobre la esperanza, que es el fondo último de la necesidad de

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>8</sup> ORTEGA MUÑOZ, J.F., «Presencia de san Agustín en María Zambrano», en ANUARIO JURÍDICO ESCULIARENSE, n° XIX-XX (1987-1988), Ediciones Esculiarenses, Sección “Pax Juris”, Madrid, p. 328.

nacer nuevamente que tiene el ser humano. No en vano, la nostalgia y la esperanza son los resortes del corazón del hombre, lugar de la verdad y morada de lo sagrado.

Toda cultura es un desgarramiento de la esperanza humana en su anhelo de encontrar ese ser entero y acabado que va buscando<sup>9</sup>. Por ello, la historia europea es más historia que ninguna otra porque su esperanza de renacer ha engendrado en ella la creencia en la vida eterna, la resurrección; pero en este mundo, aunque se haya creído en el otro<sup>10</sup>. Así pues, el sujeto de la historia europea ha sido engendrado por una esperanza.

De este modo, el nacimiento de Europa consiste en el nacimiento de un hombre nuevo engendrado por una nueva fe, por una nueva dirección de su esperanza. Este hombre, protagonista de su historia, símbolo de la ruptura con el mundo antiguo que renace en una nueva cultura que se llama Europa es san Agustín. Él es el renacer de la vida en una verdad y tiempo nuevos.

Nuestra investigación parte de una intuición presente en el Manuscrito 400 (inédito) de María Zambrano, conservado en la Biblioteca de la Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga), que reproducimos a continuación:

---

<sup>9</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., p. 63.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, p. 64.

3)

Tratándose de sentido,  
el entendimiento es mejor  
termino que la "razón".

El ~~razón~~, al q. hay q.  
retornar y coger su hilo,  
el hilo que viene de él.

El acto inicia pues.

y así: lo oportuno al  
entender de sentido es lo  
turbio, no lo claro.

La fascinación de los sentidos  
y de la oscuridad se ha expres.  
do sobre la claridad de la

María Zambrano nos dice que la Filosofía, y especialmente la Metafísica, debe recobrar su sentido, «*sentido por sentir y entender en un acto único [...]. El noûs al que hay que retornar y coger su hilo, el hilo que viene de él*».<sup>11</sup> El laberinto a que nos ha conducido la filosofía racionalista sólo puede ser superado si seguimos ese hilo conductor que nos retorno al origen. Zambrano, como una nueva Ariadna, nunca cortó ese hilo al adentrarse en las ensoñaciones, en la realidad virtual de la filosofía moderna, y ese hilo le permitió retornar al punto de partida de la intuición primaria, tanto sensible como intelectual.

Ya su maestro Ortega y Gasset había adelantado que éste era el único camino de retorno. «*Tal vez –escribió– se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía*»<sup>12</sup>.

Para la llamada “Crisis de Occidente” –nos indica Zambrano– ya no hay lugar. Más que crisis lo que hay es orfandad, desamparo. María Zambrano nos da la esperanza de una nueva vida. Es cuestión –dice– de volver a nacer, de que nazca de nuevo el hombre en Occidente en una luz pura, reveladora, que disipe como en un nuevo amanecer glorioso, sin nombre, lo que se ha perdido. Que un triunfo glorioso de la vida en este pequeño lugar se dé nuevamente. La razón poética de María Zambrano desea que el hombre se salve, y con él la historia, al desear que renazca en una nueva luz. Porque, como dirá, el hombre es el ser que esencialmente tiene necesidad de esperanza, de renacer a una nueva luz, luz de la aurora, luz del alba humana.

### **III. Justificación de la investigación**

Agustín, en sus *Confesiones*, se pone bajo la diafanidad de Dios y surge el hombre nuevo de corazón misericordioso y transparente: «*Sus Confesiones son el itinerario que hace un hijo de la antigua cultura hacia la nueva, el encuentro de Dios y el nuevo*

---

<sup>11</sup> ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 400.

<sup>12</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Sensación, construcción e intuición*. Obras Completas XII. Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 499.

*hombre*»<sup>13</sup> –nos dirá Zambrano–. Es el problema de la transparencia y distensión de su corazón.

Hemos, pues de estar atentos a toda confesión, a *su confesión*, como género literario y método de intelección de la vida. Pues la filosofía como modo de saber no nace sin supuesto alguno, lo cual sería propio de su modo de existencia abstracto. Pero si la filosofía lo ha de ser de la vida entonces necesita de otros saberes que formen unidad con ella. Pues, ciertamente, nos señala Zambrano: «*La Filosofía, por el contrario, necesita el mayor número de condiciones en la vida del filósofo. Si la Filosofía no tiene vida, el filósofo la tiene en el mayor grado; ha tenido, en realidad, que transformarse para entrar en la Filosofía*»<sup>14</sup>.

San Agustín es un hombre que persigue la verdad, o más bien, un hombre a quien la verdad encuentra. En un bellissimo texto, Zambrano nos comenta: «*Toda confesión brota de un corazón desgarrado y oscuro y va en busca de un ‘corazón transparente’.* Así dice san Agustín: ‘*Inquieto mi corazón y ni a mí mismo transparente*’, cuando emprende su confesión, para exclamar: ‘*He aquí mi corazón, Señor; he aquí mi corazón*’, terminado el relato de sus culpas. Sin duda que encuentra entonces su corazón tan transparente que lo halla digno de ser mirado por el mismo Dios»<sup>15</sup>. Vemos claramente cómo la verdad transforma la vida. San Agustín busca la verdad porque ella ha operado una transformación en él, en su vida. Ese recibir la gracia, el regalo de la verdad y su entrega a ella es la esencia de todo acto religioso, es la fe viviente, amasada con pensamiento y vida.

Aristóteles nos hablaba de que «*Todos los hombres desean por naturaleza saber*»<sup>16</sup>; pero sólo se terminaba teniendo una *vida feliz* cuando se alcanzaba el ser filósofo. Esta *vida feliz* nos mostraba cómo la vida acababa transformándose por acción del conocimiento<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>14</sup> ZAMBRANO, M., *La Confesión: Género Literario*. Siruela, Barcelona 2005, pp. 13-14.

<sup>15</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, p. 44.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid 1998, Libro I, 980a.

<sup>17</sup> Cf. ZAMBRANO, M., *La Confesión: Género Literario*, op.cit. p. 15.



Pero en la vida y filosofía de san Agustín hay algo más que conocimiento en la búsqueda de la verdad: hay amor. *«Pues hace tiempo que el platonismo ha huido del mundo, al menos en lo que hace al amor. El divorcio entre la vida y la verdad filosófica fue ahondándose y fue desapareciendo hasta el rastro de este género de amor que había ido a anidar en la mística. Pero la mística ha desaparecido también, al menos en su forma más clara, es decir, platónica»*<sup>18</sup>.

La filosofía Moderna ha abierto un abismo entre la vida y la verdad. Ha querido reformar la verdad y olvidarse de la vida. Vida y verdad forma unidad ya en san Agustín, y por ello él desea un corazón transparente. Pues no sólo es transparente la vida, como desea Ortega, sino también la intelección y la verdad<sup>19</sup>.

Es el problema de la metafísica como trascendentalidad que aúna en su diafanidad, vida, intelección y verdad en la realidad humana. Pero, como nos indica Zambrano, *«toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla. [...] La verdad pura humilla a la vida cuando no ha sabido enamorarla»*<sup>20</sup>.

En esta misma dirección, nos dirán Zubiri y Zambrano que la Filosofía Moderna ha realizado una transformación de la verdad y no una reforma de la realidad; asistimos, con ello, a la *«verificación de la realidad»*<sup>21</sup>. Pues, *«el entendimiento, órgano de la verdad, es como dice Aristóteles “impasible”, y la vida es pura pasividad, en cuanto no es intelecto, y es fácil que se sienta humillada hasta con respecto a esta parte de sí misma que se aparta, que tiene como otra ley y otros contactos. Si la vida no es reformada por el entendimiento, ganada por la verdad que él le ofrece, si la verdad que él le sirve no sabe enamorarla, dejarla vencida sin rencor, se declarará en rebeldía»*<sup>22</sup>.

La reforma del entendimiento europeo no hubiera sido necesaria si se hubiera realizado una confesión al estilo agustiniano. Y como no se ha realizado por medio de

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>19</sup> Cf. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Semblanza de Ortega*. Anthropos, Madrid 1994, p. 224.

<sup>20</sup> ZAMBRANO, M., *La Confesión: Género Literario*, op.cit., pp. 17-18.

<sup>21</sup> ZUBIRI, X., *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Ed. Alianza, Madrid 1994, p. 135.

<sup>22</sup> ZAMBRANO, M., *La Confesión: Género Literario*, op.cit., p. 18.

esta confesión la conversión de vida, que es la conversión del corazón, es por lo que la vida ha quedado humillada bajo las exigencias totalizadoras de la razón: «*Todo europeo tendría que contribuir a esta transparencia haciendo una confesión a su modo, partiendo en busca de sus culpas, intentando rescatar este corazón tan turbio desde hace tiempo, tan perdido*»<sup>23</sup>. La vida de Europa, humillada por el racionalismo, ha estallado en rebeldía. El rencor y el resentimiento actúan contra el principio divino de la vida y hacen que sólo nos atengamos a lo útil, a lo más inmediato.

Pues el rencor se asienta en el corazón del hombre, en esa zona del *claro del bosque* donde habita la verdad, en la zona misma en que la vida está necesitada de esa transparencia que sólo proporciona la verdad: «*Es otro reino que un alma habita y guarda*»<sup>24</sup>. Y como la vida no puede prescindir de la verdad porque en ella se manifiesta la realidad de la que es vida, parte en su busca; pero al no estar preparada la vida para recibirla, para recibir junto a ella a su dueño, surge adueñándose de ella el rencor y no el amado.

La verdad racionalista con su corazón lo exige todo de la vida y, sin embargo, no ofrece nada, nada de amor. Sólo un «*extraño género literario llamado Confesión se ha esforzado por mostrar el camino en que la vida se acerca a la verdad, ‘saliendo de sí sin ser notada’ [...]. La confesión, en este sentido, sería un género de crisis que no se hace necesaria cuando la vida y la verdad han estado acordadas. Mas en cuanto surge la distancia, la menor divergencia, se hace preciso nuevamente*»<sup>25</sup>. Por ello, san Agustín es quien, con su confesión, quiere salvar el abismo abierto entre la vida y la verdad en la cultura europea.

Son estos géneros literarios manifestaciones de la necesidad que tiene la vida de expresarse. Los géneros literarios son expresión de la vida y de ella surgen. La

---

<sup>23</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., p. 44.

<sup>24</sup> ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*. Seix Barral, Barcelona 1993, p. 11.

<sup>25</sup> ZAMBRANO, M., *La Confesión: Género Literario*, op.cit., p. 24.

confesión es palabra de la vida, es palabra a viva voz<sup>26</sup>. «No se escribe ciertamente por necesidades literarias sino por necesidad que la vida tiene de expresarse»<sup>27</sup>.

El que escribe la confesión busca un tiempo puro, porque es el tiempo que no puede ser transcrito, ni expresado, ni apresado, porque es el tiempo de la unidad de la vida. Unidad de la vida que se rompió con la salida del Jardín encantado. Dios en su misericordia, a pesar de la condena por esa ansia loca de probar el árbol de la ciencia, ofreció como manzana encantada el arte, la magia de un tiempo inventado<sup>28</sup>.

La confesión es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, pues tiene horror de su ser a medias logrado y de la confusión en que se encuentra la vida. Es «desesperación de sí mismo, huida de sí en espera de hallarse. Desesperación de sentirse obscuro e incompleto y afán de encontrar la unidad. Esperanza de encontrar esa unidad que hace salir de sí buscando algo que lo recoja, algo donde reconocerse, donde encontrarse»<sup>29</sup>. En esta, su revelación, el que se confiesa ejerce su ser como ejecutividad en cuanto que nos transmite un secreto que debemos repetir nosotros. La confesión, como la filosofía, no se enseña sino que se aprende, debemos realizarla en nosotros<sup>30</sup>. A diferencia de la filosofía, en la confesión «la soledad es completa y el modelo solamente analógico, puesto que el ser, el ser que se busca, no es idéntico como el del pensamiento. Es analógico; es el ser mío, semejante, pero jamás el mismo que el otro»<sup>31</sup>.

La confesión, en cuanto revelación de la vida, ha de hacer que se abra a la verdad, aceptar su verdad y algo más: revelar sus entrañas. Pues cuando al hombre le pesa su existencia, busca en la confesión una huída de sí y algo que le sostenga y le ilumine. Desesperado de sí huye y se arranca hablando de sí mismo, confesándose. Por ello,

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 25.

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

<sup>29</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 31.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 37.

centrándose en san Agustín, nos dirá Zambrano: «*nadie había hecho confesiones, nadie había vivido confesiones hasta entonces*»<sup>32</sup>.

Con Agustín de Hipona nacerá el hombre nuevo: el hombre interior, el de corazón transparente como la realidad y ante la realidad: «*Este hombre nuevo es el hombre interior. 'Vuelve en ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad'. 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>33</sup>.

En este sentido, nos dirá Zambrano que toda persona está necesitada de verdad. El «*necesitar de verdad es algo característico del hombre. Y en la medida en que la quiera, en que la persiga, irá unificando su tiempo, reuniéndolo en su dispersión. Irá descubriendo un horizonte temporal más amplio y en él un orden. Las cosas para aparecer necesitan un lugar, es sabido. Y como el lugar de las cosas en la vida humana es el tiempo, necesitan tiempo para entrar en un orden*»<sup>34</sup>.

Para san Agustín, Dios será el obrador de todos los tiempos, antes de Él no había creado ningún tiempo. Entenderá por tiempo una distensión (*distensionem*)<sup>35</sup>. Es, por ello que para san Agustín el auténtico Ser de la realidad es Dios, pues se puede decir que Dios es, no es esto o aquello, *es* sin definición, sin límites. No era o será: *es*, sin tiempo.

Para Agustín la estructura del universo, y con ella la del hombre, no está determinada por el movimiento (según la concepción griega) sino por la existencia. Un problema es el que las cosas se muevan –donde el movimiento sea estructura radical suya– y otra que existan, pues podrían no existir por no ser creadas o venidas a la existencia. Pero la fuerza de Agustín está en que hablando de la realidad se centra en la realidad humana. Y la estructura del hombre no consiste en ser movimiento sino inquietud.

---

<sup>32</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., p. 72.

<sup>33</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*. Antrophos, Barcelona 1988, p. 132.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>35</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 23, 29.

Es la inquietud propia de la realidad humana que es una realidad abierta a trascenderse, a realizarse en inquietud hasta que recobre su unidad perdida en su encuentro con Dios. Es problema de amor el problema de realización de san Agustín. Su realización es una realización que brota de la verdad que anida en su corazón. Es la verdad como maestro interior del hombre. Y Dios es la verdad para san Agustín.

La distensión de san Agustín es la expresión de esa tensión de las entrañas humanas, del corazón del hombre que se desgarran histórica y temporalmente como realidad inquieta en su realización. Corazón, lugar de intimidad, que trabaja en silencio con ese incesante trabajo de las entrañas que por eso miden el tiempo<sup>36</sup>.

El fin de su realización será, en san Agustín, el alcanzar un corazón transparente. Es la diafanidad, esta transparencia. Tenemos, pues, que el hombre se realiza históricamente, de manera procesual. Es un proceso que lleva tiempo. Me voy deshaciendo y haciendo en la apertura de mi realización y en ella va revelándose mi realidad.

Es la apertura de la realidad en su momento de verdad. La verdad como revelación o manifestación de mis entrañas, de mi corazón, se va llenando de transparencia en este revelación oculta de nuestro ser que en su centro anida lo divino. Tenemos aquí el tiempo como distensión inquietante de nuestra realidad, al revelar la riqueza de su corazón transparente.

Y es el orden del amor el que crea el horizonte de la creación agustiniana. En este horizonte es donde se tiene que realizar la persona en convivencia con los demás en un ámbito europeo y universal para alcanzar la unidad de su vida que sufre la dispersión en momentos de crisis. Por ello es necesaria la confesión, pues ella *«más que ningún otro género literario, muestra lo que la vida tiene de camino, de tránsito entre aquel que nos encontramos siendo y el otro hacia el que vamos. Sin duda, que si esto es verdad, es condición de todos los hombres. Pero el europeo, hijo de san Agustín, lo ha necesitado*

---

<sup>36</sup> Cf. ZAMBRANO, M., *Orígenes*. Ediciones del Equilibrista, México 1987, p. 12.

*más que ningún otro, porque más que ningún otro se decidió con increíble audacia a realizar lo que esperaba. Y porque además de esperanza tuvo voluntad, decisión, frenesí, en la realización de su proyecto. Y a mayor necesidad de la esperanza... mayor necesidad de claridad»<sup>37</sup>, para realizar nuestro sueño: el hombre nuevo.*

*Es una lucha por «vivir proyectando, creyendo más en la realidad del proyecto que en la visible pendiente de lo invisible y de su realización. Es sentirse habitante de otro mundo. ‘Mi reino no es de este mundo’, se lee en el Evangelio»<sup>38</sup>.*

Por todo ello, si queremos que renazca el hombre europeo, hemos de buscar la verdad creando nuestro propio tiempo: *«pues todo ser viviente se alimenta de algo y en algo. La persona humana tiene también su vida: respira en el tiempo y se alimenta de la verdad»*. En palabras de Agustín: *«Tú, Señor, nos has hecho para ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en ti»<sup>39</sup>.*

#### **IV. Actualidad, interés y vigencia de la investigación**

El V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano<sup>40</sup> tuvo como tema específico de estudio *“Europa, sueño y verdad”*. Juan Fernando Ortega Muñoz recordaba en una de sus intervenciones que en el prólogo de *La agonía de Europa*, Zambrano decía que fue en el *«verano de los años cuarenta en que se escribieron estas letras»<sup>41</sup>*, y en la dedicatoria de esta publicación escribe: *«A mi madre, en el corazón de Europa»<sup>42</sup>*. Su madre y su hermana estaban en ese momento en París viviendo unas circunstancias dramáticas que María Zambrano define como *«situaciones que se*

---

<sup>37</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., pp. 73-74.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>39</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1.

<sup>40</sup> Celebrado en Vélez-Málaga del 22 al 25 de abril de 2008.

<sup>41</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., p. 10.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 7.

*aproximan cuanto es posible en la vida, a la muerte»<sup>43</sup>. «Porque Europa –nos dice– es el lugar donde hoy estalla el corazón del mundo»<sup>44</sup>.*

Resulta sorprendente descubrir que en un momento tan grave de la historia europea, cuando la barbarie de un régimen dictatorial había llevado a este continente a una de las guerras más crueles que se recuerda, María Zambrano, como en sus tiempos hiciera san Agustín tras la invasión de los Bárbaros, tiene fe en Europa y profetiza una nueva primavera de libertad para este continente.

No obstante, a aquel momento de terror se había llegado como consecuencia de un largo proceso de declive, del mismo modo que ocurrió en la época de san Agustín. *«Desde hace ya bastante años –escribe Zambrano– se repite: Europa está en decadencia. Ahora ya no parece necesario decirlo. Muchas gentes que lo creen se refieren al suceso con frase velada y sonrisa irónica, como aludiendo a un secreto tan divulgado que hasta resulta elegante y misericordioso tratar de encubrir, aunque al hacerlo así se disuelve de una manera más humillante»<sup>45</sup>*. La cultura occidental había llegado a un aparente momento de disolución o, al menos, a un radical cambio, a un giro que parecía contradecir su propia esencia. Porque la crisis de Europa es en definitiva la crisis de la cultura europea.

Pese a que en ese momento histórico reina en la cultura europea el pesimismo más radical, María Zambrano tiene la certeza de que *«Europa no ha muerto, Europa no puede morir del todo; agoniza. Porque Europa es tal vez lo único que puede resucitar»<sup>46</sup>*. Por ello, se nos impone analizar lo que ha sido Europa, *«lo que de ella nos resulta irrenunciable»<sup>47</sup>*. *«Se trata de recoger lo que de Europa actúa aún y tiene vigencia»<sup>48</sup>*, porque la crisis de Europa es, en definitiva, la crisis de la cultura europea. *«Y esto consustancial, esencia de nuestra propia vida, que no nos pertenece, es irrenunciable; hemos de transmitirlo como nos lo transmitieron. De no hacerlo así*

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>47</sup> *Ídem.*

<sup>48</sup> *Ídem.*

*sentiríamos el horro de que la continuidad de algo que viene desde muy atrás se ha quebrado precisamente en nosotros»<sup>49</sup>. Es por ello que «tratando de encontrar la esencia de eso que llamamos Europa, de eso que por nada aceptamos seguir viviendo nuestra vida sin su vida, buscamos el principio de su posible resurrección»<sup>50</sup>.*

Jesús Moreno valora el pensamiento de María Zambrano como original y el camino que sugiere para aproximarnos a él es la vía del corazón: *«Y digo que, en realidad, el pensamiento de María Zambrano no se parece, en nada, a ningún otro. Que es enteramente original, y que sólo podrá entenderse cuando el lector se abisme (con su sola razón, lo más ancha que le permita su sombra, o según lo amansada que acostumbre a tenerla) y se adentre enteramente solo en estas espesuras, claros, destrucciones y ligerezas. Cuando –ya sé que es arduo– quiera y pueda quedarse suspendido de toda apoyadura, y sólo tenga a mano y a pie la escala que su propio “corazón” le tiende. Cuando esté dispuesto a escalárselo como si de una montaña se tratara. Ejercicio pues de alpinismo por las máximas alturas. Ése es el único saber que se busca, que merece la pena para María Zambrano. Las penas y la alegría»<sup>51</sup>.*

Y añade: *«María Zambrano es –creo– buena escuela para la misericordia con la tierra, los afectos y los anhelos más íntimos, y para una libertad que pueda, al menos, abrir ciertos resquicios, en las penumbras, de luz»<sup>52</sup>.*

Del mismo modo, Antoni Marí advierte cómo el pensamiento de Zambrano va más allá de los saberes del momento: *«El pensamiento de María Zambrano no se aviene a esos saberes disciplinarios que intentan ordenar el mundo de las evidencias sensibles reduciendo la verdad a una fórmula universal donde reposar de la incertidumbre y de la duda; tampoco tiene ese afán clasificatorio del que están tan ufanas las ciencias del espíritu; y tampoco su pensamiento está construido sobre fórmulas abstractas deducidas de un yo, abstracto también, y puramente gramatical. El pensamiento de*

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>51</sup> MORENO, J., *La razón en la sombra. Antología del Pensamiento de María Zambrano*. Madrid, Siruela 1993, pp. 34-35.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 35.



*María Zambrano es un pensamiento originario, que va al encuentro de su propio origen y de su propio nacimiento, y que desciende lentamente a la raíz de su propio fundamento. Es un camino de regreso a la región donde reposa el ser en su ocultamiento, ese ser que sólo en la paradoja se manifiesta y que en ocasiones se da a ver a través de signos que el hombre reconoce»<sup>53</sup>.*

No obstante, Ana Bundgard, sugiere: *«En cambio, el investigador de una obra de creación o de pensamiento –sea o no sea ésta de carácter poetizante–, no debe proceder en su labor interpretativa con la empatía espontánea del simple lector, pues su función es otra. El investigador ha de mantener distancia frente al objeto de estudio para aclarar y explicar sistemática y metódicamente, mediante conceptos y términos precisos, el sentido e intencionalidad de la obra en cuestión, tomando, claro está, como punto de partida para el análisis tanto los elementos expresivos que caracterizan al texto en cuestión como también los planteamientos que generan su forma. Utilizar la empatía como método de aproximación al pensamiento de María Zambrano conlleva el riesgo de no potenciar la comprensión de su pensamiento filosófico, sino de reduplicar el carácter difuso y disperso de un discurso, que para adaptarse al carácter insondable del objeto que pretende describir, tiene a la fluidez formal y al uso de imágenes, metáforas y símbolos cifrados, en lugar de hacer uso de conceptos precisos. De hecho, en el caso concreto de María Zambrano, nos hallamos ante un pensamiento que busca “descifrar” con ayuda de una razón integradora y ancha, distinta a la razón ilustrada racionalista, el misterio de la existencia humana, de la vida, en su más absoluta radicalidad»<sup>54</sup>.*

Así pues, tratar la obra de María Zambrano conlleva el peligro que sentirse atraído y envuelto en las redes de su pensamiento, caracteriza, por otra parte, por su profundidad y complejidad. Esto, no obstante, se ve aún amplificado por el objeto de nuestro estudio: el ser humano, el cual no es simplemente un objeto a estudiar, pues es un ser que manifiesta en su condición diversidad de posibilidades para crear el mundo humano

---

<sup>53</sup> MARI, A., «Conocimiento y revelación», *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 70/71 (marzo-abril), 1987, p. 121.

<sup>54</sup> BUNDGARD, A., *Más allá del a filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Trotta, Madrid 2000, p. 12.

y a sí mismo. De ahí que estemos ante un objeto que, paradójicamente, no es objeto, y que la orientación filosófica que se presente como adecuada recae en un saber de tipo comprensivo, frente a la mayoría de los demás saberes, que son de carácter explicativo. En este sentido, María Zambrano afirma: «*En el hombre hay algo que escapa a la sociedad y justamente por suceder así, hay historia humana [...], si el hombre no difiriese en algo, en alguna dimensión de su ser de la historia, sería como el mono de la historia; estaría en ella sumergido, por ella continuamente sobresaltado, sin tiempo a modificarse, como el animal lo está respecto a la naturaleza*»<sup>55</sup>.

De este modo, el hombre es un ser que siempre se está haciendo. María Zambrano es consciente de la irreductibilidad de la condición humana a las ciencias positivas, ya que no es algo experimental, sino que se encuentra en el marco de una pregunta metafísica que va más allá. El método propuesto de ‘Razón Poética’ le permitirá penetrar en esa realidad interna que constituye el sentir originario de la condición humana.

Ahora bien, el pensamiento de María Zambrano no es ‘flor desierta’, sino que se inspira y coincide con el pensamiento de otros autores de talante existencialista y vitalista. El que algunos pongan en cuestión su filosofía, argumentando que no es un ‘sistema’ original, no tiene sentido, pues el pensamiento de un autor nunca es puro, siempre tiene un punto de partida en el que convergen posturas intelectuales con otros pensadores, y un punto de llegada, en el que, muchas veces, divergen o sucede lo contrario. Además, tendríamos que explicar lo que estamos entendiendo, primero, por ‘sistema intelectual’ y, luego, por ‘original’.

El pensamiento de María Zambrano estuvo marcado por las guerras<sup>56</sup>, española y europea, situación que evidencia una profunda crisis, a partir de la cual la autora hallará las claves para interpretar la historia de España y de Europa, ejerciendo una fuerte crítica frente al carácter reductivo del pensamiento moderno, y proponiendo su método ‘Razón Poética’ como posible camino de solución a la situación.

---

<sup>55</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*. Antrophos, Barcelona 1988, p. 119-120.

<sup>56</sup> SÁNCHEZ CUESTA, M., «María Zambrano y su tiempo», *Metapolítica*, vol. 8, nº 34, (marzo-abril, 2004), pp. 19-31.

El ‘yo zambraniano’<sup>57</sup> se va a construir a partir de dos conflictos trágicos en su vida. El primero corresponde a la guerra civil española, acontecimiento que nuclear la mitad de su biografía y que para ella significó la primera esperanza rota debido al fracaso de la tan anhelada y proclamada República, que termina en un conflicto civil dando origen a la derrota republicana y, como consecuencia de dicha situación, se desata la experiencia honda del exilio. Y, por otro lado, se da la guerra europea que nuclear la otra parte de su existencia, pues ve amenazado el destino de España frente a la cultura continental y lo que va a significar para España y los españoles<sup>58</sup>. Para María Zambrano la derrota republicana y la posterior devastación europea tras la guerra mundial alcanzan tintes de tragedia por la ruptura de posibilidades históricas que comportan. Tal situación desembocará en una vivencia que la acompañará toda su vida: el exilio, que determinará todo el pensamiento de Zambrano.

Agustín Andreu<sup>59</sup> publicaba en 2002 *Cartas de La Pièce*, un epistolario que incluía la correspondencia había intercambiando con María Zambrano entre los años 1973 y 1976. En este intercambio epistolar se pone de manifiesto la crisis internacional de Europa, y

---

<sup>57</sup> Ídem.

<sup>58</sup> Se puede hacer un seguimiento de esta situación en María Zambrano a partir de algunos artículos escritos para la revista *Hora de España* que luego hicieron parte de su libro *Pensamiento y poesía en la vida de España* (1939), o *España, sueño y verdad* (1965). Otra fuente importante es el libro *Los intelectuales en el drama de España* (1937). En este mismo sentido, José Luis Abellán analiza los aspectos culturales entre España-Europa interpretando esta relación bajo un movimiento dialéctico que identifica en tres momentos históricos: Época Media, Época Moderna y Época Contemporánea. Señala Abellán que España contribuyó desde la periferia a la formación cultural de Europa. Cf. ABELLÁN, J.L., «El significado de la idea de Europa en la política y en la historia de España», en *Sistema* (Madrid), 86-87, pp. 31-43.

<sup>59</sup> Agustín Andreu Rodrigo nació en Paterna, Valencia, el 30 de septiembre de 1928. Teólogo y filósofo en una época de pensamiento débil o academicista, se sitúa al margen del laicismo, del posmodernismo y de la academia. Su esfuerzo intelectual se ha volcado en gran medida a hacer visible lo que él llama “la otra Ilustración”, traduciendo y prologando autores como Erik Peterson 1966, Böhme 1979, Lessing 1982 y ya en los años 90 a Leibniz y Shaftesbury. Profesor durante veinte años en la Facultad de Teología de Valencia y de Ética y Antropología en la Universidad Politécnica, en los años ochenta trabaja en el Instituto de Filosofía del CSIC y posteriormente dirige el Aula Atenea de Humanidades de la Universidad Politécnica de Valencia. Es en este último período cuando, sin dejar de lado sus preocupaciones primeras – edita los tres tomos del *Methodus Vitae* de Leibniz, traducidos desde el 82. En 2002 nos descubre un interlocutor privilegiado de María Zambrano con la publicación de *Cartas de la Pièce (Pretextos)*, que abarcan el periodo comprendido entre 1973 y 1976. Posteriormente publicará *El cristianismo metafísico de Antonio Machado* (2004), sin que quede al margen de su interés la figura de Ortega y Gasset en artículos como “*Cervantes y Ortega: el misterio de España*”, de reciente publicación en la *Revista de Estudios Orteguianos*. Es también en este último periodo cuando publica sus tres tomos de “*Sideraciones*”, reflexiones libres en las que mezcla la autobiografía, la filosofía y la reflexión anclada en la experiencia personal.

en concreto de España, durante los años 70. El conjunto –recuerda Andreu– representaba un tema espiritual y religioso, metafísico, un episodio de alumbramiento o nacimiento de una sociedad dramáticamente represada en su vida, que traía a consideración los grandes temas de la filosofía y de su “historia” para María Zambrano.

*«María vio en san Agustín al inventor del “hombre interior”. Es la invención antropológica mayor desde Platón y Aristóteles, el descubrimiento de una nueva dimensión del individuo». Este es el hombre que descubre Agustín. «María valoró esto desde siempre. Lo sintió desde pronto; las Confesiones son un libro de su adolescencia. Pero ella llegó más allá. La narración agustiniana de su propio interior es un recitado (intencionalmente dialógico pero verdaderamente monológico) de sus peripecias exteriores moralizantemente consideradas, que son muchas, dado el talento de esa mirada africana que sabe escrutar y confesar ante un Dios lo mucho que sabe ver de desagradable e imperfecto en sí mismo. [...] María supo ir más allá de ese hombre ‘interior’ que sabe tantas cosas de sí mismo y de los demás. “La fuente que mana y corre” está más honda que el hombre interior agustiniano. Está antes; y no está en sus manos»<sup>60</sup>.*

En la carta nº 2, escrita por María el 28 de noviembre de 1973 le cuenta a Andreu: *«Es extremadamente lúcido y además fundado en el conocimiento, lo que me dices acerca de san Agustín. Nos reveló el interior del hombre donde la Verdad eterna puede habitar –sí, ya sé, san Pablo–, cosa no griega, es decir, habría que distinguir y lo he hecho siempre, ya que en la filosofía griega el hombre es, más que nada, lugar del Logos. Mas sin abismo, sin corazón. Desde la filosofía “laica”, recurrir a él, como he hecho hasta la saciedad, era indispensable»<sup>61</sup>.*

---

<sup>60</sup> ANDREU, A., *Cartas de La Pièze (Correspondencia con Agustín Andreu)*. Universidad Politécnica de Valencia, Valencia 2002, pp. 355-356.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 31.

Agustín Andreu recuerda que san Agustín, a quien bien conocía tras haber impartido numerosos cursos y seminarios sobre su pensamiento y obra, ocupó largas veladas de conversación con María Zambrano<sup>62</sup>.

*«Y ahora te digo a ti: no hay que asustarse. –Bien, esto no es más que el preludeo o prólogo de la cuestión que verdaderamente se plantea en toda su amenazadora realidad, mirando al ser humano, este de Occidente, perdido según tú por san Agustín y ganado según yo, que admito la perdición, entonces: perdido y rescatado por el mismo san Agustín. Solamente me refiero ahora –y me excedo en lo que iba a decirte– al CORAZÓN»<sup>63</sup>.*

*«Genial también... “la inmersión en los libros de san Agustín, para allí ver la insuficiencia espiritual del Occidente, del Occidente oficial. Genial = cierto, necesario, impostergable. –Durante siglo me he literalmente colgado de san Agustín para salvar lo salvable de este Occidente. No hay contradicción. Eso que es insuficiente era lo que quedaba cuando se hundía, lo que quedará si no se le ensancha o ahonda, o abre. Y es lo que he procurado ir haciendo: <Abrir, abrir la Razón, uniendo razón y piedad, razón y sentir originario, filosofía y poesía... En parte, “ecco fatto” podría decir, en parte <ir abriéndose una Aurora...> Y como hay más, más, más y sigue habiendo más y trenzándose, mientras pueda, he de seguir siguiendo. <Si Dios quiere.>»<sup>64</sup>.*

Recuerda María Zambrano en la carta nº 55 enviada a Agustín Andreu cómo en alguno de los momentos más dramáticos de los años de exilio<sup>65</sup>, por ejemplo cuando arrestaron y fusilaron al marido de su hermana Araceli, le venía a la mente la obra de Agustín, su confesión: *«Tenía que ganarme la vida dando conferencias, ir a Puerto Rico. Mi Madre y Ara en París ¡entonces! Fusilamiento de M. Muñoz, inseguridad económica, a veces ni para tomar café ni el tranvía... ni para papel, ni para zapatos que no me torturaran.*

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>65</sup> Manuel Muñoz, marido de Araceli, hermana de María Zambrano, entregado por las S.S. durante la ocupación alemana de Francia al Gobierno del General Franco, fue fusilado en ese contexto. Era jefe de la Resistencia en la zona de París.

–Y como viniendo ¿de dónde? el chorro avasallador del pensamiento: “La Confesión, S. Agustín”»<sup>66</sup>.

«Los modernos, desde san Agustín, o se lanzarán irracionalmente a ciegas a la desesperación predestinacionista (Dios condena a quien quiere y se apiada de quien quiere), o le harán a Dios el favor de salvarle la cara con una argucia dialéctica (predestinación, previo conocimiento del uso que de su libertad hará cada sujeto). Ese irracionalismo y esa argucia dialéctica no convencerán nunca en Occidente, y llevarán copiosos frutos de apostasía: apostasía de la razón (predestinacionismo) y apostasía del corazón (argucia dialéctica). [...] Estas dos apostasías engendraron monstruos modernos y hodiernos»<sup>67</sup>.

## V. Método y estructura de la investigación

«¿Qué es eso –se pregunta María Zambrano– que nos emparenta con todo lo europeo y que en este instante tiene más vigor que ningún rasgo nacional, particular o individual? Eso que nos hace sentir a Europa como una gran unidad en la que estamos incluidos íntegramente»<sup>68</sup>. Para responder a esta pregunta ponemos en relación a dos autores: san Agustín y María Zambrano. Y lo hacemos partiendo de su contexto particular y biografía, que tan reveladora resulta para la obra de ambos.

El método científico que seguimos en la presente investigación corresponde al de las ciencias humanas y sociales. Karl Popper<sup>69</sup> es quien comienza a prestar atención a la problemática de las ciencias sociales, arremetiendo contra el positivismo lógico<sup>70</sup>. Para Popper la ciencia tiene que ser deductiva, pues no puede acudir al “principio de inducción”, que conduce a verificar empíricamente todo enunciado científico. De lo

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>68</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., p. 39.

<sup>69</sup> Cf. AUBRAL, F., *Los filósofos*. Ed. Acento, Madrid 1999, p. 78.

<sup>70</sup> Cf. MARDONES, J.M., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Ed. Antropos, Madrid 1991, p. 35.

contrario, se hace necesario que toda hipótesis sea verificada experimentalmente, lo cual es imposible<sup>71</sup>. De esta manera, la ciencia no se puede comprender como poseedora de la verdad, sino que la define como tal su búsqueda incesante y crítica<sup>72</sup>. Así pues, desde la deducción, partimos de los textos de los autores, de la interpretación que otros autores han hecho de los mismos y de la aportación personal que hagamos. El método fenomenológico, descriptivo, nos ayuda a ello.

De este modo, la estructura de la investigación es la siguiente:

a) Formulación de la problemática: la crisis de la cultura occidental en dos contextos muy concretos, la caída del Imperio Romano, analizada por san Agustín, y la crisis del pensamiento derivada del racionalismo, analizada por María Zambrano.

b) Hipótesis de trabajo: la reflexión que, sobre el hombre, hacen ambos tiene puntos en común que darán lugar a una propuesta de solución: la interioridad, el redescubrimiento de las raíces de Europa como vía hacia una nueva esperanza. En ese proceso, la confesión constituirá el método que posibilite el resurgir del hombre nuevo, que también tendrá de fondo una nueva metafísica, también renovada.

c) Contrastación de hipótesis: al no ser un tema ampliamente estudiado, el primer paso a seguir consistió en acudir a los escritos de María Zambrano y san Agustín como fuente primaria de la investigación sobre su pensamiento, haciendo una lectura de todas aquellas obras de ambos autores a las que tuvimos acceso.

d) Selección de fuentes: teniendo en cuenta el interés de la investigación, se seleccionaron algunas de sus obras para realizar, sobre ellas, un estudio más detenido. (En el anexo que sigue a este apartado presentamos un desarrollo cronológico de dichas fuentes)

---

<sup>71</sup> Cf. Ídem.

<sup>72</sup> Cf. POPPER, K., *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos, Madrid 1977, p. 38; 82-83.

e) Especialistas de su pensamiento: una vez obtenidos los principios comunes, acudimos a los especialistas que, sobre ambos autores, más han podido aportar en relación al tema que nos ocupa. Sus aportaciones se incluyen a lo largo de la investigación.

f) Conclusiones: todo el planteamiento nos lleva a presentar una serie de conclusiones, en primer lugar parciales, al término de cada una de las partes, y luego de modo general, que desarrollan el problema a través de la hipótesis formulada. Estas conclusiones tienen el poder de explicar y se deducen de todo el proceso realizado en el trabajo.

Así pues, la investigación queda estructurada en torno a cinco partes, dentro de las cuales se sitúan los diez capítulos de que consta. Cada uno de los capítulos es cerrado por unas conclusiones parciales, que serán completadas por una conclusión final. En la primera parte se presenta el contexto de los dos autores que nos sirven de referente, centrándonos, en primer lugar, en la desencadenante época de la caída del Imperio Romano. Por medio de un testigo presencial, san Agustín, y de todo el ambiente cultural del momento, descubriremos los presupuestos de la aportación agustiniana. En segundo lugar, damos un salto en el tiempo hasta principios del siglo XX, haciendo un recorrido por la vida y obra de María Zambrano, abriendo puertas hacia problemáticas planteadas por la misma y cuestiones aún abiertas.

La segunda parte se centra en los presupuestos antropológicos de ambos autores, que resultan de gran importancia para el desarrollo de su aportación posterior. El tratamiento de la antropología, entendida como ‘metafísica de la interioridad’ por Agustín y ‘vocación al amor’ por María Zambrano son el objetivo de esta parte.

La tercera parte comienza desde la gran aportación agustiniana: la interioridad, viendo sus presupuestos, su proceso, el dinamismo interno y la finalidad de la misma. Y todo ello converge en una nueva metafísica que parte de esta interioridad y desemboca en una esperanza renovada.



La cuarta parte, titulada, en término de María Zambrano, ‘Diafanidad de la persona’, parte de una presentación del método propio de que se vale la autora, la ‘Razón Poética’, haciendo, también, una valoración crítica del mismo. Y continúa haciendo una presentación del concepto de persona en diversos autores de relevancia, para concluir con la concepción “zambraniana” de la misma: la persona como ser en relación.

El renacer de Europa, a raíz de una nueva creatividad Europea, es el objetivo de la quinta parte, fundamentándose en los aportes agustinianos desde las *Confesiones* y en la concepción democrática de María Zambrano. En esta última parte, el estudio de la faceta educativa vuelve a ser punto de encuentro entre ambos autores. Todo ello, teniendo como conclusión final un hombre nuevo y una nueva esperanza para Europa.

Hemos procurado, finalmente, que la Bibliografía fuera amplia para que sirva de instrumento de trabajo a próximas investigaciones.

# ANEXO: Obras consultadas de María Zambrano y san Agustín

Intentar comparar a dos autores tan distantes en el tiempo, como es el caso de María Zambrano y san Agustín, cada uno de ellos en un contexto tan diferente, con unas categorías, formación y problemática tan diversa, ciertamente no puede hacerse siguiendo un mismo criterio metodológico. El análisis de la obra de un autor clásico medieval, como es san Agustín, no puede desarrollarse a la par que el de una pensadora contemporánea del siglo pasado, en este caso María Zambrano.

Precisamente por este aspecto de divergencia y lejanía entre los dos autores es por lo que, más aún, llama la atención una de las grandes intuiciones de este estudio comparativo: san Agustín está presente en la obra de María Zambrano. De una u otra forma, ambos buscaban dar respuesta a ese anhelo de verdad que marcó toda su vida. Y como grandes literatos que ambos fueron, no pudieron hacer otra cosa que dejar reflejada toda aquella intensa búsqueda a lo largo y ancho de su obra.

Para María Zambrano el escribir es una acción que se orienta a comunicar lo vivenciado desde el aislamiento y la soledad. De este modo, afirma: *«Escribir es defender la soledad en que la persona se encuentra; es una acción que sólo brota desde un aislamiento efectivo, pero desde un aislamiento comunicable, en que, precisamente, por la lejanía de toda cosa concreta se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas»*<sup>73</sup>.

La palabra escrita se constituye para Zambrano en un medio esencial para comunicar lo que va descubriendo en su vida. Para esta gran filósofa, no es suficiente la palabra hablada, pues ella aún se mantiene en la superficialidad de los acontecimientos. Es por esto que recurre a la palabra escrita, porque a través de ella logra comunicar el silencio

---

<sup>73</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 35.

que le ha acompañado toda su vida; un silencio que se hace elocuente al transcurrir el tiempo.

Las obras de san Agustín son, también, un fiel reflejo de su biografía. Desde sus primeros escritos filosóficos, pasando por sus grandes obras apologéticas, sus innumerables sermones sobre multitud de cuestiones, sus tratados pedagógicos, históricos, teológicos y, en especial, su autorretrato plasmado en sus universales *Confesiones*.

Presentamos, a continuación, las obras de María Zambrano consultadas para este estudio desde un criterio cronológico. Seguidamente hacemos lo propio con las de san Agustín, haciéndolo de manera mucho más amplia y menos detallada, y conjugándolo con los principales acontecimientos de la época, dada su particular relación. Ambas presentaciones se verán completadas en el apartado dedicado a los contextos históricos y culturales de ambos autores.

## **a) Obras de María Zambrano**

Los siguientes escritos se han constituido en obras publicadas. Todos se orientan a descubrir la verdad de la vida, lo que mueve en el fondo al ser humano para ser lo que es. Bien podríamos decir que, en el fondo de las obras de María Zambrano, tenemos los profundos secretos que la acompañan durante su existir, como mujer, como 'ser exiliado'.

La siguiente información bibliográfica se presenta siguiendo un orden cronológico que responde a la fecha en que fueron escritos. Seguimos el estudio realizado por Jesús Moreno Sanz<sup>74</sup>, que presenta con motivo del centenario de su nacimiento. Estas obras son presentadas al final del trabajo con su correspondiente año de publicación.

---

<sup>74</sup> MORENO SANZ, J., «Luz para la sangre. Genealogía del pensamiento en la vida de María Zambrano», en BENEYTO, J.M. - GONZÁLEZ FUENTES, J.A., *María Zambrano. La visión más transparente*. Madrid, Trotta 2004, pp. 13-44.

|                 |   |
|-----------------|---|
| <b>Año 1929</b> | En el otoño comienza a escribir <i>Horizonte de liberalismo</i> . En septiembre de 1930 aparece <i>Horizonte de Liberalismo</i> , que propugna una profunda renovación cultural, social y política, asumiendo una socialización económica.  |
| <b>Año 1934</b> | María Zambrano comienza a desarrollar en sus escritos la necesidad de una nueva teoría del hombre, y hallará su culminación en los años de la guerra civil. En <i>Los intelectuales en el drama de España</i> escribirá sobre: « <i>la fiereza y ternura, el infinito padecer</i> ». En este año publica los cuatro artículos que simbolizan el arranque de su filosofía: en la primavera «Límite de la nada»; en el verano «Por qué se escribe»; en el otoño, el fenomenológico «Ante la introducción a la teoría de la ciencia de Fichte»; y en el invierno, el proyecto entero de su filosofía en <i>Hacia un saber sobre el alma</i> , que le costó la reprimenda de su maestro Ortega y Gasset.  |
| <b>Año 1935</b> | Este año, más que de escritura, es de reflexión y diálogo político. De amplias lecturas como: Dostoievski, Kafka, Proust y el desconocido en España León Bloy.  |
| <b>Año 1936</b> | El 14 de septiembre contrae matrimonio con Alfonso Rodríguez Aldave, que es nombrado secretario de la Embajada española en Santiago de Chile. Partirán hacia allá a primeros de octubre. María Zambrano trabajará activamente en Santiago por la causa republicana. Escribe <i>Los intelectuales en el drama de España</i> .  |
| <b>Año 1937</b> | La angustia por estar lejos de España en aquellos momentos impele a María Zambrano a volver a su patria. Llegan a España el 19 de junio, en el momento en que comienzan las salidas de intelectuales republicanos. Se establecerá en Valencia.  |
| <b>Año 1938</b> | Se traslada a Barcelona. Aparecen varios de sus proyectos filosóficos, como el de <i>Filosofía y poesía</i> , y un libro sobre una serie de españoles, con Séneca a la cabeza, que se convertirá en <i>Pensamiento y poesía en la vida española</i> , y toda la serie de escritos sobre España.   |
| <b>Año 1939</b> | El 25 de enero María Zambrano y su familia salen camino al exilio. Ella se reúne con su marido en París, donde permanecen un mes y desde donde parten hacia México invitados por el Colegio de España. Mientras, su madre y su hermana se quedan en Francia. Durante su estancia en México, en estado de Morelia, imparte clases de Historia de la Filosofía en la Universidad de Michoacán, y finaliza su obra <i>Filosofía y poesía</i> , el libro de temática general, gemelo de <i>Pensamiento y poesía en la vida española</i> . En ese mismo año se traslada a La Habana (Cuba).  |
| <b>Año 1940</b> | Estando en Cuba escribe el libro <i>El freudismo, testimonio del hombre actual</i> . Durante los meses de mayo y julio viaja a San Juan de Puerto Rico e imparte diversas conferencias. Allí escribirá, en julio, su tercer escrito político: <i>Isla de Puerto Rico: nostalgia y esperanza de un mundo mejor</i> , que, años después, se verá reflejado en el preámbulo de la propia constitución del Estado libre asociado de Puerto Rico (1952). De vuelta a La Habana, a mediados de julio, entre Puerto Rico y Cuba, escribe el artículo «La agonía de Europa», con el que inicia una serie de escritos que configuran el libro de ese nombre y <i>La Confesión</i> . Para María Zambrano esa agonía es la propia ante las de su madre (enferma) y su hermana Araceli, que se encontraban en el París invadido por los nazis. Para Araceli comienza el calvario que la llevará a las puertas de la locura, acosada por la GESTAPO, dando que es la |

|                 |  |
|-----------------|--|
|                 | esposa de Manuel Muñoz y se le sospechaban relaciones con miembros de la resistencia francesa.   |
| <b>Año 1941</b> | María Zambrano prosigue la meditación sobre la tragedia europea. Se dará el típico movimiento de su péndulo filosófico: el ir desde la destrucción y la oscuridad al íntimo punto de luz que en ellos celan. Para llegar a él considera que ha de mediar una íntima confesión. Es así como recorrerá los caminos de los géneros confesionales occidentales desde san Agustín, que recogerá en <i>La confesión como género literario y método</i> .   |
| <b>Año 1942</b> | Cada vez más, su pensamiento va considerando las raíces de la violencia europea y las conexiones entre ésta y sus formas de pensamiento, así como las escisiones que en ellas se producen entre el “sistema” (filosófico) y el “poema”. Todo ello pone en cuestión la idea de libertad tal como eclosiona desde el idealismo alemán del siglo XVIII (Kant, Fichte, Schelling y Hegel). Todas sus clases son la patentización de estos tres problemas. Y siempre con la mirada puesta en los dos polos que considera los gérmenes de una posible “razón mediadora” entre la violencia del pensamiento y los anhelos olvidados (reprimidos) de la vida. Profundiza algunas tesis del “personalismo” y establece un diálogo muy crítico con el existencialismo. |
| <b>Año 1943</b> | Aparece su libro <i>La confesión: género literario y método</i> , en el que se compendian sus dos largos artículos sobre la confesión.   |
| <b>Año 1944</b> | En la Universidad de La Habana escribe los artículos «Poema y sistema» y «Apuntes sobre el tiempo y la poesía», quizás los más importantes para comprender el nacimiento de su propósito de ir hacia una razón poética. Será un año de los más clarificadores para la pensadora. Publica, en Buenos Aires, <i>El pensamiento vivo de Séneca</i> , en el que aparece su «razón mediadora». Y tras ella, surge con claridad hacia una «razón poética». Estaba dispuesta a ir más allá de la filosofía con su «razón poética», o quizás más acá buscando hace de ella un saber sobre el alma.   |
| <b>Año 1945</b> | Se publica en Buenos Aires <i>La agonía de Europa</i> , libro par de <i>La confesión</i> . A su vez, el mayor resultado de este año es el proyecto de <i>Historia sobre la piedad</i> , donde se trata de la primera « <i>forma íntima de la vida</i> », preludio de la obra posterior <i>El hombre y lo divino</i> .  |
| <b>Año 1946</b> | En este año muere su madre. Con tal motivo viaja a Parí y se reúne con su hermana Araceli. Las dos ya no volverá a separarse hasta la muerte de Araceli.   |
| <b>Año 1947</b> | Continúa en París y allí prosigue su <i>Historia de la piedad</i> . Se trata de un libro que nunca terminó de escribir, como tal, pero que serviría como cauce para <i>El hombre y lo divino</i> .   |
| <b>Año 1948</b> | Estando en La Habana inicia un ciclo de conferencias. La más decisiva será la que llevó por título «Para una historia de la piedad: los conflictos entre la piedad y el amor». La primera de estas conferencias dio lugar al escrito de este mismo año «Para una historia de la piedad».   |
| <b>Año 1949</b> | Ya afincada en Roma, adquiere cuerpo el proyecto de lo que iba a convertirse en <i>El hombre y lo divino</i> , que en su segunda fase pasó a titularse <i>Filosofía y cristianismo</i> .   |
| <b>Año 1950</b> | Siguen en Roma hasta el mes de julio. Publica <i>Hacia un saber sobre el alma</i> recopilando artículos de entre los años 1933 y 1944, emparentados en proyecto y método a aquél escrito de 1934. En este año se cierran todas las esperanzas de un digno regreso a España. Pero   |

|                       |   |
|-----------------------|---|
|                       | <p>con esquemas, borradores y estudios filosóficos, psicológicos y antropológicos comienza a componer la tercera fase de <i>El hombre y lo divino</i>, que ahora se titulará <i>La ausencia</i>. Tras el descubrimiento de los sagrado en la pintura de Luis Fernández, su atención se centra en la relación entre los sagrado y lo divino, y la historia de la emergencia y pérdida del alma, de lo divino, de la realidad, en un eclipse de los tres cuerpos del universo: Dios, la naturaleza y el hombre. Es decir, en el más profundo nihilismo, con el que para Zambrano, tras la estela de Nietzsche y Heidegger, se cierra el ciclo de la cultura occidental.</p>   |
| <b>Años 1951-1953</b> | <p>Entrega el manuscrito <i>El hombre y lo divino</i> a Albert Camus, que contiene: «El hombre y lo divino», «Del nacimiento de los dioses», «Los dioses griegos», «Las ruinas», «La Paganización» (los cinco ya preparados en Roma) y los escritos en París. «La disputa entre la filosofía y la poesía sobre los dioses», «Tres dioses», e iniciado los concernientes al amor y a la envidia. Es decir, gran parte de lo que será la primera edición de este libro en 1955, y sólo a falta de los capítulos sobre los pitagóricos, Nietzsche y la nada, que escribirá en La Habana. En este periodo, también, completa <i>El hombre y lo divino</i>, y va publicando algunas de sus partes en artículos sueltos, como «Una metáfora de la esperanza. Las ruinas» (1951); «De la paganización» (1951); «Dos fragmentos sobre el amor» (1952); «Dios ha muerto» (1954). Escribe también los capítulos referentes a «La nada», «El Delirio del superhombre» y «La condenación aristotélica de los pitagóricos». En cuatro semanas, entre agosto y septiembre de 1952, escribe <i>Delirio y destino</i>. En junio de 1953 partirá de Cuba rumbo a Roma.</p> |
| <b>Años 1953-1959</b> | <p>Ya existe el iniciado proceso sobre «Los sueños y el tiempo» del que publica inicios y extractos. Este proyecto arranca de «La multiplicidad de los tiempos» y de otros pasajes de <i>Delirio y destino</i>, y se correlaciona con los delirios. Germina el tema de la aurora a través de tres tipos de escritos: la historia trágica, que irán a <i>Persona y democracia</i>. Desde «El nacimiento de la conciencia histórica» (1951) viene gestándose <i>Persona y democracia</i>, con lo que se muestra su afinidad temporal con <i>El hombre y lo divino</i>. Es el comienzo de la razón poética con «Diotima de Mantinea», verdadera historia del alma de María Zambrano. Son años de entusiasmo, amistad, desdichas, soledades, desesperanzas. Y Roma comienza a ser el modo en que Zambrano asume el exilio completo. Así surge «Diotima de Mantinea». En 1955 muere Ortega y Gasset, y entre enero y agosto de 1956, publicará artículos sobre su maestro. En este tiempo hace amistad con Alfonso Roig y su joven discípulo, Agustín Andreu.</p>  |
| <b>Años 1959-1964</b> | <p>Publica <i>La España de Galdós</i> en la editorial Taurus y envía a México la primera versión de <i>España, sueño y verdad</i>. Se trata de una época de prolífica escritura sobre la historia, la crisis cultural y «los caminos del pensamiento», la ciudad, algún capítulo de <i>España, sueño y verdad</i>, reseñas literarias y pictóricas, y la decisiva «Carta sobre el exilio». Pero su tema central es «el sueño», ahora bajo la firma de «El sueño creador». Sigue escribiendo y prepara ya, definitivamente, <i>El sueño creador</i>. Su escritura va adquiriendo un carácter espiritual que hace que lo publicado sea un mínimo respecto de multitud de inéditos.</p>  |
| <b>Años 1964-1969</b> | <p>El 14 de septiembre de 1964 abandonan Roma y se dirigen a Francia, a una casa-granja ubicada en La Pièce. Aquí Zambrano trabajará y</p>  |

|                       |  |
|-----------------------|--|
|                       | <p>escribirá mucho. En 1964 amplía <i>El sueño creador</i>, publica <i>España, sueño y verdad</i>, y finaliza <i>La tumba de Antígona</i>. En 1965 aparece «Los dos polos del silencio», en 1967 «La palabra y el silencio», y en 1969 «La respuesta de la filosofía», claves para su siguiente obra <i>Claros del bosque</i>. Son, también, de esta época diversidad de trabajos que configurarán posteriormente <i>De la aurora</i>, <i>Los bienaventurados</i>, <i>Notas de un método</i> y <i>Los sueños y el tiempo</i>. Con «El libro de Job y el pájaro» (1969) se inicia la segunda y definitiva versión de <i>El hombre y lo divino</i>.</p>  |
| <b>Años 1969-1972</b> | <p>María continúa inmersa en su tarea de escritora. Se publica <i>Obras reunidas</i> en editorial Aguilera (como primera entrega, aunque ya no habrá segunda) que incluye: «El sueño creador», «Filosofía y poesía», «Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes»; «Poema y sistema»; «Pensamiento y poesía en la vida española»; «Una forma del pensamiento: La ‘Guía’». También comienza a elaborar <i>Claros del bosque</i>. El 20 de febrero de 1972 muere su hermana Araceli. En el momento en que le comunican su muerte, María estaba escribiendo «El delirio – El Dios oscuro» que luego formará la parte III de <i>Claros del bosque</i>. En el otoño de 1972 María realiza un viaje a Grecia, lo cual será motivo para redactar sus experiencias griegas vistas a través del dolor, y compone lo que será la parte IV de <i>El hombre y lo divino</i> bajo el título general de «Los templos y la muerte en la antigua Grecia» irá escribiendo «El templo y sus caminos», «Apolo en Delfos», «Eleusis», «La máscara de Agamenón», «La estela», «El vaso de Atenas: <i>in memoriam</i>». Y como enlace entre el libro <i>El hombre y lo divino</i> y <i>Claros del bosque</i>, escribe para éste último «La entrega indescifrable». E inicia la redacción de su escrito más aclarador sobre el campo filosófico-espiritual: «El camino recibido», que luego (1989) pasará a ser el centro del libro <i>Notas de un método</i>.</p> |
| <b>Años 1974-1978</b> | <p>Prepara para la publicación <i>Claros del bosque</i>. Reaparece en María Zambrano el sueño de una comunidad de iguales, que ya en 1933 había proyectado con Dieste en Zalzuendos y que ahora resucita la relación con Agustín Andreu, su amigo teólogo desde Roma. Entre los años 1975 y 1976 María mantiene una amplia correspondencia con él. Su reflexión continúa sobre lo más valioso de la tradición española y de sus maestros.</p>  |
| <b>Años 1978-1979</b> | <p>Sus obras van adquiriendo un tono secreto, se hacen múltiples exégesis filosóficas y plenamente espirituales.</p>   |
| <b>Año 1981</b>       | <p>Zambrano está cada vez más frágil y necesitada de ayuda. Se va a vivir a Ginebra. A propuesta de la colonia asturiana de Ginebra es nombrada hija adoptiva del Príncipe de Asturias. Se trata del primer reconocimiento oficial de María Zambrano en España. Con ello, se abren algunos resquicios de luz y los ecos de voz comienzan a obtener en España más amplia resonancia.</p>  |
| <b>Año 1982</b>       | <p>En este año aparece en la Universidad de Málaga el libro <i>María Zambrano o la metafísica recuperada</i>, coordinado por Juan Fernando Ortega Muñoz. A su vez, la Junta de Gobierno de aquella universidad determina el nombramiento de María Zambrano como doctora <i>honoris causa</i>.</p>  |
| <b>Año 1983</b>       | <p>La salud de María es precaria; los médicos que la atienden den Ginebra la declaran desahuciada por acabamiento natural de su vida.</p>  |
| <b>Año 1984</b>       | <p>Su salud presenta cierta mejoría. El día 18 de noviembre Jesús Moreno</p>   |

|                       |  |
|-----------------------|--|
|                       | Sanz va a buscar a María a Ginebra y el día 20 llegaría a España. En diciembre María Zambrano comenzaba, ayudada por Moreno Sanz, a ordenar sus notas y escritos para <i>De la aurora</i> . También Juan Fernando Ortega Muñoz inicia con ella una revisión completa de <i>El sueño creador</i> y le da a revisar el inédito <i>Ante la verdad</i> .   |
| <b>Años 1985-1986</b> | Publica en este año <i>De la aurora</i> y la reedición de <i>El sueño creador</i> . Aparece <i>Senderos</i> , que recoge varios de sus escritos.   |
| <b>Año 1987</b>       | Comienza a preparar la publicación de <i>Notas de un método</i> y la reedición de <i>Filosofía y poesía</i> , <i>La agonía de Europa</i> , <i>La confesión</i> y <i>Persona y democracia</i> .   |
| <b>Año 1988</b>       | Concluye <i>Notas de un método</i> y le es concedido el premio Cervantes.  |
| <b>Año 1989</b>       | Tras la entrega del premio llega un periodo fértil de trabajo y comienza con su secretaria, Rosa Mascarell, a revisar los escritos que darán forma a <i>Los bienaventurados</i> , y las páginas que constituirán, desde Roma, su investigación sobre <i>Los sueños y el tiempo</i> . Fue, además, preparando con Amalia Iglesias la recopilación que es <i>Algunos lugares de la pintura</i> . En este año decide publicar <i>Delirio y destino</i> .        |
| <b>Año 1990</b>       | Es publicado en noviembre uno de sus últimos artículos titulado «Peligros de la paz». Ante el horror de los sucesos del Golfo Pérsico, es éste su último acto escrito de esperanza y lucidez. No obstante, su último artículo será «El parpadeo de la luz», que se convertirá, efectivamente, en último parpadeo físico. En ese año se publica <i>Los bienaventurados</i> , dejando copiado (con la ayuda de Rosa Mascarell) <i>Los sueños y el tiempo</i> . |



## b) Obras de san Agustín

La basta producción agustiniana no nos permite más que hacer una breve descripción cronológica del momento en que escribe cada una de sus obras y de las circunstancias sociales, políticas, religiosas y culturales que se daban en la época. En san Agustín vida y obra caminan siempre de la mano<sup>75</sup>. (En la columna de la izquierda aparecen los años y los hechos socio-culturales-religiosos más representativos y en la columna de la derecha los hitos más destacables de la vida de Agustín, junto con la publicación de sus obras)

|   |   |
|---|---|
| <b>Año 354</b>  | Agustín nace en Tagaste   |
| <b>Año 361</b><br>Juliano, emperador<br>(hasta 363)   |   |
| <b>Año 364</b><br>Cisma regatista   |   |
| <b>Año 370</b>  | Agustín vuelve de Madaura a Tagaste                             |
| <b>Año 371</b>  | Agustín va a Cartago por primera vez                            |
| <b>Año 372</b><br>Revolta de Firmo  | Muere su padre Patricio<br>Agustín toma una concubina           |
| <b>Año 373</b><br>Consagración de<br>Ambrosio como<br>obispo  | Agustín lee el <i>Hortensio</i><br>Nace su hijo Adeodato        |
| <b>Año 375</b><br>Muere Valentiniano I  | Agustín vuelve de Cartago a Tagaste para enseñar                |
| <b>Año 376</b>  | Muerte de un amigo de Agustín; vuelve a Cartago                 |
| <b>Año 378</b><br>Derrota contra los<br>visigodos y muerte de<br>Valens en<br>Adrinanópolis<br>(Edirna) |   |
| <b>Año 379</b><br>Toma el mando del<br>Imperio Teodosio I.<br>Consultas de Ausonio                      |   |
| <b>Año 380</b><br>Vindiciano es<br>nombrado procónsul<br>en Cartago                                     | Agustín escribe <i>De Pulchro et Apto</i> (no se ha conservado) |
| <b>Año 383</b><br>Revolta de Máximo   | Agustín zarpa hacia Roma  |

<sup>75</sup> Seguimos el estudio de Peter Brown en *Agustín de Hipona*. (Traducción del original en inglés) Acento Editorial, Madrid 2001. (La edición original de esta obra se publicó en el año 1967 bajo el título *Augustine of Hippo - A biography* por «Faber and Faber Limited», de Londres).

|  |   |
|--|---|
| (junio)<br>Fausto de Milevis<br>llega a Cartago<br>Ambrosio en Trieste.<br>Hambre en Roma  |   |
| <b>Año 384</b><br>Símaco, prefecto de Roma. Controversia del Altar de la Victoria. Fecha dramática de la <i>Saturnalia</i> de Macrobio | Agustín es nombrado profesor de Retórica en Milán   |
| <b>Año 385</b><br>Jerónimo zarpa de Ostia hacia el Este  | Mónica, la madre de Agustín, llega a Milán  |
| <b>Año 386</b><br>Pleito con las Basílicas en Milán<br>Ambrosio en Trieste<br>Purga de maniqueos en Cartago                            | Agustín lee los <i>libri Platoniorum</i> . Es visitado por Ponticiano. Se convierte a finales de agosto. Va a Casiaciaco. Escribe su obra filosófica <i>Contra Academicos</i> , <i>De Beata Vita</i> , <i>De Ordine</i> y <i>Soliloquia</i>   |
| <b>Año 387</b><br>Máximo invade Italia   | Agustín vuelve a Milán y se bautiza. Escribe <i>De immortalitate animae</i> . Comienza <i>De Musica</i> . Tiene lugar la visión de Ostia y, poco después, muere su madre Mónica   |
| <b>Año 388</b>   | Agustín va a Roma desde Ostia, donde permanece hasta la última parte del año. Escribe <i>De quantitate animae</i> , <i>De libero arbitrio</i> (Libro I), <i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum</i> . Vuelve a Cartago y después a Tagaste. Escribe <i>De Genesi contra Manicheos</i> y <i>De diversis questionibus</i> .                |
| <b>Año 389</b>   | Escribe <i>De Magistro</i> y <i>De vera religiones</i>  |
| <b>Año 390</b>   | Muere su hijo Adeodato y su amigo Nebridio  |
| <b>Año 391</b><br>Edicto general contra el paganismo<br>Aurelio es designado obispo de Cartago   | Agustín llega a Hipona y funda un monasterio. Es ordenado sacerdote. Escribe <i>De utilitate credendi</i> , <i>De duabus animabus contra Manicheos</i> y <i>De libero arbitrio</i>  |
| <b>Año 392</b><br>Muere Valentiniano II. Eugenio es proclamado emperador   | Agustín debate en Hipona con Fortunato. Escribe <i>Acta contra Fortunatum Manichaeum</i> . Se dirige a Jerónimo pidiéndole traducciones latinas de comentarios griegos sobre la Biblia. Escribe <i>Enarrationes in Psalmos</i>  |
| <b>Año 393</b><br>Concilio donatista de Cebarsussa.<br>Maximiano se separa en cisma. Optato, obispo donatista de Timgad                | Se celebra el Concilio de Hipona. Agustín escribe <i>De fide et symbolo</i> y <i>De Genesi ad litteram imperfectus liber</i>  |
| <b>Año 394</b><br>Concilio donatista en Bagai. Supresión del cisma maximianista. Tiene lugar al derrota de Eugenio y muere             | Agustín escribe <i>Psalmus contra partem Donati</i> , <i>De sermone Domini in monte</i> . Tiene lugar el I Concilio de Cartago. Escribe discursos sobre la <i>Epístola a los romanos</i> , <i>Expositio 84 propositionum epistolae ad Romanos</i> , <i>Epistolae ad Romanos inchoata expositio</i> , <i>Expositio epistolae ad Galatas</i> , <i>De Mendacio</i> |

|  |  |
|--|--|
| Ausonio  |  |
| <b>Año 395</b><br>Muerte de Teodosio.<br>El Imperio se divide:<br>Arcadio al Este y<br>Honorio al Oeste  | Agustín es consagrado como sucesor del obispo Valerio  |
| <b>Año 396</b><br>Muerte de Valerio.<br>Romaniano vuelve a<br>Italia   | Agustín escribe <i>Ad Simplicianum de diversis quaestionibus</i> ,<br><i>Contra epistolam quam vocant fundamenti</i>   |
| <b>Años 395-398</b><br>Revolta de Gildo,<br>conde de África  | Agustín escribe <i>De agone christiano</i> y <i>De doctrina christiana</i>   |
| <b>Año 397</b><br>Muerte de Ambrosio.<br>Le sucede<br>Simpliciano  | Se suceden el II y III Concilio de Cartago. Surge el debate con el obispo donatista Fortunato. Agustín escribe <i>Questiones evangeliorum</i> , <i>Contra Faustum Manicheum</i> y <i>Confessiones</i>  |
| <b>Año 398</b><br>Derrota de Gildo.<br>Ejecución de Optato,<br>obispo donatista  | Agustín escribe <i>Contra Felicem Manicheum</i>  |
| <b>Año 399</b><br>Agentes imperiales<br>cierran los santuarios<br>paganos en África  | Tiene lugar el IV Concilio de Cartago. Agustín escribe <i>De natura boni contra Manichaeos</i> , <i>Contra Secundinum Manichaeum</i> , <i>Adnotationes in Job</i> , <i>De catechizandis rudibus</i> y <i>De Trinitate</i>  |
| <b>Año 400</b>   | Agustín escribe <i>De FIDE rerum quae non videntur</i> , <i>De consensu evangelistarum</i> , <i>Contra epistolam Parmeniani</i> , <i>De baptismo contra Donatistas</i> , <i>Ad inquisitiones Januarii</i> , <i>De opere monachorum</i>   |
| <b>Año 401</b><br>Elección del papa<br>Inocencio I. Crispino,<br>obispo donatista de<br>Calama, es retenido<br>como responsable de<br>atacar a Posidio | Se celebra el V Concilio de Cartago. Agustín investiga sobre el clero maximianista. Pocos meses después se convoca el VI Concilio de Cartago. Agustín va a Hipona para su nombramiento como obispo. En esta época escribirá <i>De bono conjugali</i> , <i>De sancta virginitate</i> , <i>Contra literas Petiliani</i> , <i>De Geneni ad litteram</i> |
| <b>Año 402</b><br>Derrota de los godos<br>en Italia. Muerte de<br>Símaco   | Se convoca el VII Concilio de Cartago  |
| <b>Año 403</b><br>El obispo de Bagai es<br>atacado y gravemente<br>herido por los<br>donatistas  | Tiene lugar el VIII Concilio de Cartago, donde Agustín interviene activamente  |
| <b>Año 404</b><br>El obispo de Bagai se<br>dirige a Rávena para<br>pedir medidas severas<br>contra los donatistas                                      | Se desarrolla el IX Concilio de Cartago  |
| <b>Año 405</b><br>Se hace público el<br>«Edicto de Unidad»<br>contra los donatistas  | Agustín escribe <i>De unitate ecclesiae</i> y <i>Contra Creconium grammaticum</i> . Se convoca el X Concilio de Cartago.   |

|  |   |
|--|---|
| <b>Año 406</b><br>Invasión vándala de Galia  | Agustín escribe <i>De divinatione daemonum</i>  |
| <b>Año 407</b><br>Usurpación de Constantino III  | Se celebra el XI Concilio de Cartago. Agustín comienza a escribir el <i>Tractatus in Joh. Ev.</i>   |
| <b>Año 408</b><br>Teodosio II se convierte en emperador del Este<br>Se produce la caída de Estilicón y la sublevación en Calama cuando Posidio trató de disolver una procesión pagana. Hacia el mes de octubre Alarico invadirá Italia | Hacia junio se convoca el XII Concilio de Cartago, y en octubre el XIII. Agustín escribirá en este periodo la <i>Epístola 93</i> a Vicencio, obispo donatista de Carthan. Es de este tiempo, también, <i>Quaestiones expositae contra paganos</i> y <i>De utilitate jejunii</i> . No se tiene por cierta la asistencia de Agustín al XIV Concilio de Cartago, que se celebra en estas fechas. |
| <b>Año 409</b><br>Alarico sitia Roma<br>Los donatistas gozan de más tolerancia   | Agustín escribe la <i>Epístola 101</i> , dirigida a Memor. Por otro lado, Macrobio, obispo donatista, regresa a Hipona.   |
| <b>Año 410</b><br>Alarico invade Roma. Algunos romanos se refugian en África. Pelagio pasa por Hipona y cesa la tolerancia a los donatistas. Se da a conocer un edicto convocando una <i>Collatio</i> en Cartago. Llega Marcelino      | Tiene lugar el XV Concilio de Cartago. Agustín acude a Cartago a intervalos. Posteriormente se retirará a una villa en las afueras de Hipona a causa de su salud. En esta época escribe la <i>Epístola CXVIII ad Dioscurum</i> y <i>De unico baptismo contra Petilianum</i>   |
| <b>Año 411</b><br>Llegan los donatistas a Cartago para una <i>Collatio</i> . Marceliano enjuiciará a los donatistas  | Agustín predica contra los donatistas regularmente en Cartago de enero a marzo, y en Cirta y Cartago de abril a junio. De esta época son <i>Breviculus collationis contra Donatistas</i> y <i>De peccatorum meritis et remissione</i>   |
| <b>Año 412</b><br>Edicto contra los donatistas   | Se celebra un sínodo en Cirta. Agustín predica en Cartago de septiembre a diciembre. Escribe <i>Post collationem contra Donatistas</i> , <i>De spiritu et littera</i> y <i>De gratia novi testamenti</i>  |
| <b>Año 413</b><br>Tiene lugar la revuelta de Heraclio, que finalmente será derrotado. Marcelino es ejecutado   | En Cartago, hacia mediados de enero, Agustín escribe <i>De videndo Deo ad Paulinam</i> , <i>De fide et operibus</i> . Son de esta época, también, los cinco primeros libros de <i>De civitate De</i> y la también famosa obra <i>De natura et gratia</i>  |
| <b>Año 414</b>   | Agustín escribe <i>De bono viduitatis ad Julianam</i> . Aparece <i>De Trinitate</i> y el <i>Tractatus in Joannis evangelium</i> , que había comenzado entre el año 407 y 408  |
| <b>Año 415</b><br>Se celebra el Sínodo   | Son de esta época <i>Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas</i> , <i>De origine animae et de sententia Jacobi ad</i>   |

|   |  |
|---|--|
| de Diospolis para examinar a Pelagio  | <i>Hieronymum, Tractatus in epistolam Joannis ad Parthos, De perfectione justitiae hominis</i> , y los libros VI al X de <i>De civitate Dei</i>                                    |
| <b>Año 416</b><br>Orosio asiste al Concilio de Cartago sobre Pelagio. Los visigodos se establecen en España | Agustín asiste al Concilio de Milevis que condena a Pelagio y a Celestio. Escribe la <i>Epistola 177</i> al Papa Inocencio   |
| <b>Año 417</b><br>Inocencio condena a Pelagio y a Celestio. Tiene lugar la elección de Zósimo               | Agustín escribe <i>De gestis Pelagii</i> y los libros XI, XII y XIII de <i>De civitate Dei</i>   |
| <b>Año 418</b><br>Pelagio y Celestio son expulsados de Roma. Muere Zósimo y es elegido Bonifacio            | Tiene lugar el XVI Concilio de Cartago. Escribe los libros XIV, XV y XVI de <i>De civitate Dei</i>   |
| <b>Año 419</b>  | XVII Concilio de Cartago. Escribe <i>Locutiones in Heptateuchum, Questiones in Heptateuchum, De nuptiis et concupiscentia, De anima et ejes origine, De conjugiiis adulterinis</i> |
| <b>Año 420</b>  | Agustín escribe el libro XVII de <i>De civitate Dei</i>  |
| <b>Año 421</b>  | Tiene lugar el XVIII Concilio de Cartago. Agustín escribe <i>Contra Julianum, Enchiridion ad Laurentium, De cura pro mortuis gerenda</i>   |
| <b>Año 422</b><br>Muere Bonifacio y es elegido papa Celestino   | Agustín escribe <i>De VIII Dulcitii quaestionibus</i>  |
| <b>Año 425</b><br>Valentiniano III es nombrado emperador en el Oeste  | Agustín, en medio de la polémica pelagiana, escribe los libros XVIII al XXII de <i>De civitate Dei</i>   |
| <b>Año 426</b>  | Agustín nombra a Eraclio como su sucesor en Hipona. Escribe <i>De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia</i> y <i>Retractationes</i>                                  |
| <b>Año 427</b><br>Revolta de Bonifacio  | Agustín escribe <i>Collatio cum Maximino Arianorum episcopo</i>  |
| <b>Año 428</b>  | Agustín escribe <i>Contra Maximinum Arianorum episcopum, De haeresibus ad Quodvultdeum, De predestinatione sanctorum, De dono perseverantiae</i>                                   |
| <b>Año 429</b><br>Los vándalos, desde España, se aproximan por la costa de Mauritania                       | Agustín escribe <i>Tractatus adversus Judaeos, Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum</i>   |
| <b>Año 430</b><br>Destrucción de Numidia por los vándalos   | El 28 de agosto muere Agustín y es enterrado   |

# **PRIMERA PARTE**

**El origen y la crisis de Europa**



*«Una ciudad está en sus ciudadanos, no en sus murallas».*

(San Agustín, *La devastación de Roma*, 6,6)

*«Hay un personaje que siempre ha fascinado a las mentes europeas, y que, por el lugar geográfico de su nacimiento, no es propiamente un europeo. Y ello mismo servirá a Europa. Este gran hombre es san Agustín. Su vida, hecha transparente por las Confesiones, nos ofrece, en su concreción personal, el tránsito del mundo antiguo al mundo moderno. Sus Confesiones, en verdad, nos muestran en estado de diafanidad el doble proceso coincidente de una conversión personal que al propio tiempo es histórica. La Historia misma se confiesa en él. Pues lo que cambia no es tanto el alma de san Agustín, sino el alma del mundo antiguo que se convierte en el nuevo. Es una conversión histórica o, si se prefiere, la salida de una crisis, de la crisis en que el mundo antiguo –filosofía griega y poder romano– muere para pervivir, es cierto, pero en otra forma».*

(María Zambrano, *La agonía de Europa*)



## **CAPÍTULO 1: Contexto histórico y cultural de san Agustín**

Para María Zambrano, renacer y reconstruirse permanentemente es la acción que funda la historia europea; y su pensamiento nunca es ajeno al motor espiritual del continente. Zambrano va al fondo de las raíces de Europa, y manifiesta que su verdad tiene que gravitar más hacia la posibilidad de su vocación, que hacia el estancamiento de una realidad económica y burda.

La relevancia de Agustín para la historia del pensamiento, y en concreto de Europa, reside en que él hace de puente entre el Mundo Antiguo y la Edad Media. Su capacidad de acoger el pasado y de crear en su propia vivencia y pensamiento cristiano una síntesis competente para abrir un camino factible hacia el futuro del cristianismo, es lo que le ha convertido en una figura corporativa.

### **1.1. El giro constantiniano**

La época en que vivió Agustín<sup>76</sup> constituye el cuadro histórico y humano en el que se tejió el acontecer de su vida. Es un periodo especialmente interesante de la historia del Imperio Romano porque en él se entrecruzan ideas, fuerzas y corrientes ideológicas de esa hora que tienen en san Agustín el más calificado exponente de lo que fue ese acontecer histórico.

Agustín nació 41 años después del Edicto de Milán, cuando Constantino, en el 313, más por razones políticas que religiosas, dictó el edicto de tolerancia que se extendió como la ley general del Imperio Romano. Por ese Edicto, el cristianismo vino a ser considerado una religión lícita<sup>77</sup>.

Con él se terminaba la lucha comenzada el año 64, en tiempos de Nerón, entre la Iglesia Católica y el Estado Romano. Al cristianismo le había sido reconocida una

---

<sup>76</sup> Cf. BROWN, P., *Agustín*. (Traducción del original en inglés) Acento Editorial, Madrid 2001, p. 19ss. (La edición original de esta obra se publicó en el año 1967 bajo el título *Augustine of Hippo - A biography* por «Faber and Faber Limited», de Londres).

<sup>77</sup> Cf. JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, tomo I. Herder, Barcelona 1980).

legalidad de la que nunca sería privado posteriormente, ni siquiera en tiempo del emperador Juliano el Apóstata (361-363).

Agustín nació 17 años después de la muerte de Constantino, y, por ello, vivió durante el turbulento periodo de gobierno de sus herederos. Su sucesión por deliberados asesinatos de los potenciales rivales y la permanencia de la lucha militar contra los bárbaros que atacaban en las fronteras o se infiltraban con su presencia dentro de los mismo cuadros de las huestes militares imperiales, debilitaban al Imperio.

## **1.2. El Imperio romano en la época de san Agustín**

Años de crisis política, y de empobrecimiento económico son los años de la vida de Agustín<sup>78</sup>. Sin embargo, años de un extraordinario vigor intelectual, principalmente entre los cristianos.

Desde el punto de vista político, los años de gobierno de Constantino (306-337) constituyeron una continuación de los esfuerzos de Diocleciano (284-305) por reorganizar el Imperio. Uno y otro tuvieron que enfrentarse a la tarea de hacer el orden a partir del caos precedente.

No obstante, faltaba mucho para que el cristianismo tuviera su victoria final. El paganismo era todavía muy fuerte, al haberse asociado con la filosofía y cultura griega, y demás con el orden social romano, con el Derecho Romano, y, sobre todo, por ser la religión de la mayoría de la población del Imperio. Los cristianos eran una minoría pujante, organizada, coherente, y de una elevación de conducta superior; pero aún en el Oriente del Imperio eran una minoría manifiesta, aunque en notable crecimiento.

La política religiosa de Constantino se fundamentaba en una visión ecléctica que creía posible lograr que los paganos vinieran a un acuerdo con los cristianos bajo una forma

---

<sup>78</sup> Cf. AA.VV. *Diccionario de San Agustín* —Director Allan D. Fitzgerald— (Traducción del original en inglés). Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001 (La edición original de esta obra se publicó en el año 1999 bajo el título *Augustine through the ages*. An Enciclopedia. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.), —voz: *Vida, cultura y controversias de Agustín*, p. 1319ss.—

amplia de monoteísmo. Los paganos abandonarían los ídolos y sus cultos inmorales; mientras, los cristianos podrían satisfacerse con no enunciar tan abiertamente la divinidad de Jesucristo, a fin de que pudieran confundirse a los ojos de común, al Dios Sol y a Jesucristo como magníficos símbolos de la única Divinidad. Tal simbiosis se demostraría imposible, sobre todo al celebrarse el Concilio de Nicea el año 325 en presencia de un Constantino todavía asombrado de que fuera tan irreductible la exigencia cristiana de la plena divinidad personal de Jesucristo, sin que bastara la concepción arriana de un Jesús sólo criatura divinizada<sup>79</sup>.

Constantino no llegará a bautizarse hasta la hora de su última enfermedad, el año 337, es decir, 12 años más tarde del Edicto de Milán y 17 años antes del nacimiento de Agustín en la ciudad de Tagaste, al norte de África<sup>80</sup>.

La antigua y oficial religión de Grecia y Roma había perdido la mayor parte de su poder, muchos antes que el Emperador Constantino declarara que el cristianismo era una religión lícita, y que otorgara privilegios imperiales a favor de una religión perseguida por sus antecesores. El helenismo había destruido mucho antes su influencia sobre las clases intelectuales, y eran las otras religiones de origen oriental las que habían cautivado a las masas populares. Pero esto no era, en forma alguna, el triunfo universal cristiano, sino que, por el contrario, el paganismo nunca fue más activo, combativo y afirmativo como en los siglos III y IV. Sin embargo, este nuevo paganismo, que se erguía como el verdadero y poderoso opositor del cristianismo, era tan reciente en Europa como el mismo cristianismo<sup>81</sup>.

Es necesario comprender este fenómeno para que podamos entender el importante momento religioso del contexto de Agustín. Durante los primeros siglos del Imperio Romano se completó el proceso comenzado con la conquista de Alejandro Magno, 300 años antes de Cristo. En lugar de un sistema de sociedades cerradas, unidas internamente y defendidas contra toda influencia de todas las antiguas civilizaciones,

---

<sup>79</sup> Cf. JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, op.cit.

<sup>80</sup> Cf. BROWN, P., *Agustín*, op.cit., p. 37ss.

<sup>81</sup> COMBY, JEAN., *Para leer la historia de la Iglesia*. 1. *De los orígenes al siglo XV*. (Verbo Divino, Estella 1985).

cedió su paso a una organización cosmopolita en la que se mezclaban culturas diversas y se interrelacionaban entre sí los demás distantes grupos humanos.

Si bien las luchas guerreras se mantuvieron sin cesar en la periferia remota fronteriza del extenso Imperio Romano, en realidad, la paz reinaba dentro de sus comarcas cercanas. Un formidable sistema de caminos comunicaba a las más distantes provincias. Desde Hispania a Anglia, en el extremo Oeste, hasta el Eufrates, en el Este, se podía viajar sin problemas por las rutas terrestres. El Mediterráneo se había hecho seguro con la eliminación de todos los piratas, y líneas de barcos unían las ciudades costeras. Viajes lejanos podían realizarse cómodamente por negocios, por mero placer o por motivos de salud, con una seguridad envidiable<sup>82</sup>.

Esta facilidad en las comunicaciones se hacía más prominente con el uso de una lengua común, una moneda universalmente válida y una protección legal contenida en un mismo código legal. Con todas estas ventajas, el movimiento de personas dentro del Imperio llegó a alcanzar cotas impresionantes.

Todas las grandes ciudades se hicieron cosmopolitas. En ellas vivían gentes de distintas y lejanas tierras, familias de diferentes religiones, de hábitos sociales dispares. Con ello, inevitablemente, las diferencias de nacionalidad, de hábitos o religión se fueron diluyendo hasta lograr un eclecticismo desusado y mucho mayor de cuanto se había dado anteriormente<sup>83</sup>.

Esta creciente comunidad de hábitos en las formas de pensar y de creencias religiosas se hizo algo peculiar de esos tiempos. El soldado legionario venía reclutado desde tierras diversas; el comerciante era viajero de playas distantes y múltiples; se suscitó la novedad de un turista que se lanzaba a conocer comarcas lejanas y las recorría. Era un modo de vida que resultaba impensable pocos años antes y que se hará insólito poco después.

---

<sup>82</sup> Ídem.

<sup>83</sup> Cf. GONZÁLEZ, H., *San Agustín y su tiempo*. Pensamiento agustiniano III. Jornadas Internacionales de Agustinología. Cátedra “San Agustín” –UCAB–. Caracas 1988, pp. 11-30.

Pero, sobre todo, una característica especial del final de siglo III y IV era el estudiante trashumante, el maestro venido de tierras distantes de su lugar de origen, y el predicador religioso itinerante, portador de nuevas religiones.

El Imperio poseía numerosas instituciones de las que hoy llamamos universidades. En Italia existían institutos de formación superior en Roma, Cremona y Milán. En las Galias, Marsella, Burdeos y Autún emulaban a Italia. Cartago descollaba con sus luces en el norte de África. Grecia abrigaba en su seno universidades en Atenas y Apolonia. En lo que hoy llamamos el Próximo Oriente sobresalían los centros superiores en Beirut, Antioquía y Tarso. Pero, sobre todo, en Egipto brillaba Alejandría, donde el número de estudiantes de países lejanos del Imperio superaba con mucho a los de la vecindad. En la famosa Atenas era tan grande el número de estudiantes bárbaros que los griegos temían que la pureza de su lengua fuera deformada por la afluencia de advenidizos. En Grecia la mayor parte del profesorado no era nativa.

El estudiante y el profesor de estos centros cosmopolitas, prefería estudiar o enseñar lejos de su hogar nativo, e incluso consideraban enriquecedor seguir los cursos mudándose de un centro a otro. Los docentes Luciano, Filóstrato o Apuleyo son tres notables ejemplos que describen la trashumancia educativa de esos años.

En los asuntos religiosos ocurría otro tanto. Bandas de devotos de los nuevos cultos buscaban seguidores a lo largo y ancho de un Imperio que facilitaba tan enormemente las comunicaciones. Profetas o sacerdotes de Persia o Siria y aún de los cultos hindúes cruzaban las rutas del Imperio con el celo de sus prácticas esotéricas. Todos caminaban hacia Roma en busca de una audiencia y de nuevos adeptos, ansiando el reconocimiento para ellos otorgado por el centro del poder, que estaba en la Roma Imperial<sup>84</sup>.

### **1.3. La importancia del panorama religioso en la época**

Así, el final del siglo III y el comienzo del IV se convirtió en una época de excitación religiosa, de curiosidad desplegada sobre las nuevas y extrañas creencias que traían

---

<sup>84</sup> Ídem.

nuevas visiones sobre los eternos problemas del hombre: su propia alma, el sentido de la vida humana, la vida después de la muerte y la existencia de un Ser Supremo.

Esta mezcla de pueblos, este impensado cosmopolitismo, este vaivén de maestros religiosos, trajo de Oriente, al comienzo, sólo las migraciones de grupos de familias de una misma creencia y la adhesión posterior de los romanos de las provincias cercanas al centro imperial. Pero luego su influjo se engrandeció. El fenómeno del impacto de las religiones orientales, sobre el Occidente romano, debió su prosperidad en gran parte porque con sus cultos nuevos el Oriente había traído los más habilidosos artesanos y mecánicos que proporcionaron muchas de las comodidades materiales de las que gozaban los romanos. Más todavía, del Oriente procedían la mayor parte de los granos que alimentaban las masas humanas que se congregaban en las ciudades.

Más importante aún, la filosofía estoica que configuró la subestructura del Derecho Romano, tenía su origen en Oriente y no en Grecia. La más famosa escuela de Derecho de los siglos III y IV no estaba en Roma, sino en Beirut. Las grandes figuras del Derecho, como Ulpiano y Papiniano, no eran romanos. El primero procedía de Tiro y el segundo de Siria. Los pensadores que no eran cristianos, eran, igualmente, orientales. Plotino era egipcio; Iamblicus, Porfirio y Libanius eran sirios; Galeno era asiático<sup>85</sup>.

Roma, con la disciplina de sus legiones, con la mezcla de severidad y generosidad de su gobierno, y por la justicia de su legislación, había, por otra parte, conquistado al Oriente. El maridaje del pensamiento oriental con la filosofía griega había, a su vez, conquistado al Imperio.

Por eso, debemos notar que esas religiones orientales que se extendieron sobre la parte civilizada de Europa, a través de Grecia y desde antes, se habían aliado o mezclado allí con los “misterios griegos” de Eleusis y Dionisio. Todo esos cultos orientales, salvo el culto de Mitras, habían sido modificados por el Helenismo de los griegos, antes de que

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 16.

entraran al Imperio<sup>86</sup>. Y esas religiones, cualquier que fueran sus enseñanzas o las variedades de su culto, traían consigo formas de pensar diferentes de las que habían sido desarrolladas por las formas oficiales de culto en Grecia y Roma, y que se habían hecho persistentes al mezclarse desde mucho antes con los “misterios” griegos y el culto de Dionisio en sus varias formas. Estas plurales religiones orientales enseñaban una serie de conceptos completamente ajenos al antiguo paganismo, y se fueron infiltrando en las mentes de los hombres cultos del Imperio, con excepción de los cristianos<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> De Asia Menor vino el culto de Cibele con sus himnos y danzas, sus trances y ataques histéricos, sus adivinadores, los baños sangrientos de purificación y sus misteriosas ideas de muertes que serían seguidas por resurrecciones. De Siria procedía el culto a la diosa Sira, que, según está descrita por el poeta Luciano el escéptico, es una mezcla de prostitución sacralizada, de sacrificios humanos, y de posturas que amañaban poses místicas. De Persia y la India llegaron las ideas dualistas de Zoroastro, mezcladas con la ética budista, impregnadas de las ideas panteístas de las religiones de Babilonia y de los misterios de Mitra. Así llegó el maniqueísmo a Europa, hasta ser capaz de infectar momentáneamente a un entendimiento tan lúcido como el de san Agustín. Esa secta comenzó a predicarse en Babilonia hacia el 216 por un joven que se hacía llamar Manes, es decir, el “ilustre”, y que san Agustín tradujo como Maniqueo. Su predicación fue rechazada en Persia por el Rey Sapor I; pero su persistencia proselitista verbal y escrita tuvo el éxito esperado a la muerte del rey. Su sucesor le permitió la enseñanza pública y libre, y sus prosélitos llevaron la nueva religión a lo largo y ancho del Imperio, durante los siglos IV y V, principalmente a España, las Galias y África. De Egipto llegó el vigoroso culto de la diosa Isis, cuya propagación para el siglo II fue mucho más vigorosa que la del cristianismo. Cuando este último sólo podía contar con algunos centenares de seguidores, el culto de Isis reclutaba millares. En las *Metamorfosis* de Apuleyo puede encontrarse una descripción de la forma fascinante en que se practicaba este culto, que conducía al iniciado a un trance hipnótico que bien podía marcar a un hombre para toda la vida. *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>87</sup> Una primera y definida distinción entre el cuerpo y el espíritu se imponía como premisa fundamental. El alma pertenecía a una esfera diferente y superior a la del cuerpo. El alma era inmortal y, por ende, pertenecía a un mundo superior y más elevado. El concepto de la Divinidad como un todo se contraponía al Mundo como otro todo separado y diferente. La Divinidad era el origen de todas las cosas. Por ello, cabría preguntarse si no fue un error el haber creado el mundo material, pues esa creación equivaldría a destinar el alma a una prisión en el cuerpo. Como consecuencia de ello, objeto principal del culto religioso debía ser el liberar el alma del cuerpo corrupto y traicionero mediante un proceso que era denominado “salvación”. Los cultos religiosos buscaban la forma práctica de lograrlo. El conocimiento de esta concepción era sólo el comienzo del proceso. Gradualmente, según esos cultos orientales, tal como habían sido interpretados por los griegos, se lograría la depuración o salvación por el camino de una vida más pura en la que se pagara cada vez más altos precios para liberarlo de la contaminación del cuerpo. Este proceso en el “camino del retorno” constituía el lugar común de todos los cultos orientales. Y para lograr ese retorno se requería, además, el logro de un contacto con la Divinidad, que sobrepasaba las exigencias morales o ejercicios de disciplina espiritual que podría arbitrar la sabiduría humana. El contacto con la divinidad era necesario para ser salvo o redimido, y se lograba con un acto de consagración por un rito de iniciación misteriosa. El problema era conseguir la forma más eficaz de iniciación, y, por eso, las diferentes formas adoptadas, o los diferentes maestros a quienes se escuchaba. Las diversas formas de iniciación que se exploraban o propugnaban eran sólo variantes de una concepción común, y de una búsqueda del mismo fin; esfuerzos diferentes para conseguir por un medio lo que, quizás, había fallado con otros.

Como puede verse, tal concepción religiosa abandona el politeísmo antiguo y simple de los ritos agrícolas de griegos y romanos. Las múltiples deidades del Olimpo, con sus pasiones humanas y cambiantes nombres, cedían su paso en esta concepción religiosa al concepto de una sola divinidad abstracta y diferenciada del mundo de la materia. La concepción unitaria del objetivo común de la salvación por la intervención divina, determinaba que las formas diferentes de los cultos se redujeran a multiformes

Más aún, este multiforme y, al mismo tiempo, homogéneo paganismo, tenía, además, el ulterior apoyo de un sistema filosófico que había sido adoptado y defendido por los más notables pensadores que no cristianos: el neo-platonismo, último retoño del pensamiento helénico, en el que se infiltran trazas de parentescos orientales y se rubrican apariencias de una filosofía de la duda y la expectativa. Se habían perdido los firmes principios de Aristóteles y Platón, y consideraban que las facultades humanas, por sí solas, no podían penetrar o explicar todas las cosas. Las facultades intelectuales del ser humano estaban reducidas a un punto intermedio entre la sola percepción sensorial y una vaga intuición de lo sobrenatural. La dirección total de este movimiento filosófico estaba concentrada en descubrir los medios para seguir esas intuiciones y alcanzar lo divino, por una unión que fuera más allá de una comunión. Si todas las cosas, visibles e invisibles, son emanaciones de la Divinidad y la fuente de donde dimanar todas las cosas, es el Ser Absoluto, la Primera Causa, la que se constituye en puerto a donde regresen todas ellas al cumplirse su ciclo. Por ello, todas las deidades paganas tienen su lugar en este flujo existencial.

Sus grandes pensadores fueron Plotino (+269), Porfirio (+304) y Iamblicus (+c.330), que vinieron a ser lo más representativo de un paganismo que luchaba desesperadamente por sobrevivir frente a un cristianismo conquistador. El Neoplatonismo pudiera ser visto como un politeísmo racional y naturalista, capaz de retener todas las antiguas formas y estructuras de las religiones tradicionales. Los romanos no tendrían así que despreciar a sus dioses que condujeron a sus antepasados a conquistar el mundo. El helenista culto no tenía por qué atropellar religiones a las que no les veía sentido, porque detrás de toda religión estaba un solo y único Dios. Los

---

exterioridades, pero definidas hacia un solo Dios. Se había llegado a una cierta forma de monoteísmo, con nombres diferentes para la divinidad. Por ejemplo, los seguidores de Isis, Cibele o el resto de los centros de adoración, la miraban más como representantes o impersonaciones de una misma deidad, y a las ceremonias como formas permisibles de búsqueda por diferentes caminos del objetivo común de “la salvación”. Los adornos funerarios observados en los sepulcros de estos tiempos imperiales, o los relatos del siglo III y IV, nos testifican cómo, tantos hombres como mujeres, descubren las sucesivas formas de iniciaciones recibidas en las esperanzas de que, si la una fallaba, la otra obtendría éxito. Así, por ejemplo, la matrona romana Aconia Paulina, miembro del círculo exclusivo de la antigua nobleza pagana, visitó a Eleusis para iniciarse con los ritos de Dionisio, Ceres y Koré, y los repitió en forma diferente en Lerna para consagrarse a esas tres mismas deidades con ritos más extravagantes y exigentes. Pasó, luego, a Hécate para hacerse hierofante con un rito más terrible y exigente, y, finalmente, se sometió con su marido al repugnante rito del “taurabolio”. Cf. GONZÁLEZ, H., *San Agustín y su tiempo*, op.cit., pp. 19-20.



alucinados supersticiosos podían, incluso, proseguir practicando sus conjuros, al igual que los infantes sueños del panteísmo cabían dentro de esa misma condescendencia neoplatónica. El mismo Jesucristo, si lo hubieran permitido sus seguidores, podría haber tenido su panteón la lado de Dionisios o Isis<sup>88</sup>.

Pero los cristianos fueron más allá. El cristianismo era predicado como la única, la verdadera y la universal religión de todos los hombres. La Trinidad inefable era la única Deidad, con tres personas, y Cristo era verdadero Dios porque una de esas personas divinas se había hecho verdadero hombre. Esta postura tenía que se irreductible y consecuentemente perseguida por el neoplatonismo y por ese común denominador disimulador de las diferencias del nuevo politeísmo de la Roma decadente del Imperio.

No bastaba que Plotino simpatizara con el cristianismo, y que escribiera que “los dioses había declarado a Cristo como el más piadoso de los hombres”, ni que aceptara que “Cristo era inmortal, y que su memoria debía ser conservada amorosamente”. Los cristianos exigían una total definición, no podía relegarlo a ser una más de las deidades culturales, fueran ellas Isis, Mitra, el Sol invicto, la Gran Madre, la diosa Sira, o que estuviera al lado de Júpiter, Marte o Venus; Jesucristo debía reina El solo<sup>89</sup>.

Tal era el paganismo que debían enfrentar los cristiano del siglo IV<sup>90</sup>. Una mezcla de filosofía y religión que no carecía de grandeza y atractivo; un pensamiento enfocado sobre la unidad de la naturaleza e inclinada a un parentesco con la Divinidad; una aspiración profunda hacia la redención de las miserias humanas por el contacto con lo divino.

Por otra parte, las clases sociales entre las el cristianismo reclutaba a sus seguidores, habían dejado de ser los esclavos y trabajadores de los primeros siglos. Ahora eran convocados hombres y mujeres de toda condición: los conversos eran miembros de la

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>89</sup> *Ídem.*

<sup>90</sup> Cf. BROWN, P., *Agustín*, op.cit., p. 105ss.

clase senatorial, distinguidos abogados, médicos, oficiales del ejército, jueces, funcionarios públicos e, incluso, gobernadores de provincias<sup>91</sup>.

La penetración del cristianismo en el Imperio se había logrado con una fuerza de asimilación de formidable poder, ya que sus miembros influían y moldeaban todas las instituciones del mismo Imperio. Todo lo romano podía y debía ser cristianizado, mientras no fuera pecaminoso.

Además, la compacta organización que poseían, les permitía una tremenda eficacia y una excelente forma de defensa de sí mismos. No era sólo el sentido de hermandad vigente entre ellos, sino que el respeto y búsqueda de la similitud de pensamiento y de vida se lograba por la mediación de frecuentes asambleas sinodales, unificadoras de uno y otro aspecto. Para el siglo IV no había ninguna fuerza en el Imperio Romano, a excepción del ejército, que, como la Iglesia Católica, fuera tan coherente y tan rápida en responder a una crisis. Este imperio dentro del Imperio fue temido, atacado y perseguido por sucesivos emperadores bajo las más crueles leyes. Una bien organizada persecución seguía a la otra, pero sin quebrantar el espíritu o romper la organización y el vigor interno, aunque disminuyera con ellas el número de los creyentes. No importaba que fuera siempre mayor el número de los que claudicaban bajo la tortura, o los muertos como mártires. Estos eran el modelo a imitar y la integridad de la fe y la cohesión en la disciplina de unión quedaban por encima de las más lastimosas caídas<sup>92</sup>.

#### **1.4. Influencia del contexto en san Agustín**

Así se explica que, en este medio ambiente, el ardoroso, inteligente y despierto joven que era Agustín realizara sus estudios itinerando entre Madaura, Tagaste, Cartago, Roma y Milán. Se entiende, también que aunque tuviera una madre cristiana (Mónica<sup>93</sup>) se hubiera adherido al maniqueísmo a los 19 años. Se comprende, por otro lado, cómo un inquieto intelecto alternara sus quehaceres oyendo los sermones del

---

<sup>91</sup> Cf. JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, op.cit.

<sup>92</sup> Ídem.

<sup>93</sup> Cf. BROWN, P., *Agustín*, op.cit., p. 30ss.

obispo y noble romano san Ambrosio en Milán, y que simultaneara la lectura de los neoplatónicos con las cartas de san Pablo.

En comprensible, también, que un joven de la capacidad de Agustín echara de menos la tersura y brillo de los escritos de Virgilio, en cuyo latín había estudiado retórica, y que encontrara vulgar y pobre el latín de los evangelios cristianos. Tanto más, cuanto no pudo leerlos en la versión que tradujera su contemporáneo san Jerónimo, tras viajar desde Roma hasta Belén, sino en las incipientes traducciones de los originales griegos.

Se entiende, con todo ello, que a Agustín se le tiñan sus escritos con reminiscencias neoplatónicas, que deberá rectificar más tarde en la obra que titulará *Retractaciones*, o que el estilo de los mismos se entrometa en sus primeros escritos afirmando una tensión exagerada entre el espíritu y la carne. La colocación de la vida feliz, inicialmente, la pone en la conformidad con la razón pura, debiendo rectificar, más tarde, que esa razón natural tiene que ser iluminada por la fe sobrenatural. Agustín era un innegable intelectual, que le atribuía a la lectura de Plotino el haberse salvado del materialismo y el panteísmo, con aquella iluminación que nos revela en el libros de sus *Confesiones*.

El ingreso del platonismo<sup>94</sup> en el pensamiento cristiano no puede menos que atribuirse a Agustín. Una gran parte de su mérito será saberlo utilizar, fundamentando el desarrollo de su teología no en las meras especulaciones filosóficas, sino en la solidez de la fe y los dogmas.

Punto fundamental del marco histórico del tiempo de Agustín son las grandes controversias teológicas cristianas, que tantas repercusiones, no sólo religiosas, sino políticas, tuvieron en su tiempo, especialmente el recalcitrante rigorismo del Donatismo, las herejías trinitarias encabezadas por el Arrianismo, el monofisitismo propugnado por Eutiques, las herejías de corte soteriológico como el pelagianismo, etc<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 91ss.

<sup>95</sup> Cf. GONZÁLEZ, H., *San Agustín y su tiempo*. op.cit., pp. 24-25.

Si estas controversias agravan la visa interna de la pujante cristiandad de los siglos IV y V, otros factores dificultaban su paz externa. De hecho, en ningún instante del siglo IV, ni en los comienzos del siglo V, fue fácil la vida para los cristianos. Es un error de información pernicioso, a partir del supuesto de que el Edicto de Milán fue el amanecer de la aurora de una ininterrumpida paz constantiniana para la Iglesia. Hay que tener en cuenta que ni el cristianismo era querido y respetado por las mayorías, ni las viejas religiones oficiales, ni los cultos esotéricos, ni los filósofos o retores estaban dispuestos a dejarse suplantar por los odiados cristianos.

Sobran testimonios del desprecio violento con que eran menospreciados los cristianos. Testimonios de la época nos recuerdan algunos de los calificativos que les dirigían: imbéciles, estúpidos, idiotas, carentes de corazón y espíritu, hipócritas, ateos, falsarios, irracionales, rústicos, enfermos mentales, hechiceros, antropófagos, bárbaros, carentes de luces, enfermos de la inteligencia, odiadores de la vida, necrófilos, etc<sup>96</sup>.

Era vergonzoso, decían, derivar su origen de lo más despreciable de la raza humana como eran los judíos galileos. Resultaba inaceptable elevar el rango de un pueblo oscuro como el judío para hacerlo el “elegido por Dios”; insultante colocarlo por encima del pueblo romano, que había comprobado con su historia que era el pináculo de la cultura y el agente de la civilización universal. Y peor aún era hacer salir de ese pueblo un redentor divino capaz de dar lecciones a Roma. Absurdo máximo era pretender divinizar a quien se había dejado matar en el infame y degradante suplicio de la cruz. La sola afirmación de un Dios crucificado era contradictoria y despreciable. Repulsivo era asumir que el deseado de todas las naciones, el Mesías Universal, pudiera provenir de ignorantes galileos<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>97</sup> Cf. LLORCA B., *Historia de la Iglesia Católica*, Tomo I, (BAC, Madrid 1955).

## 1.4.1. San Agustín y la cultura pagana

### a) Formación intelectual

Agustín recibe la formación inicial en el hogar paterno y la continúa en la escuela, donde entra en contacto con las letras y la cultura de la Roma clásica<sup>98</sup>. Conviene recordar que Agustín es y se siente africano. Nunca reniega de su condición de tal, pues por sus venas corre sangre africana y, con ella, una herencia, un modo de ser que revive un pasado histórico en ocasiones brillante. “*Soy africano*”, dejó escrito en alguna ocasión. Agustín amaba a Roma por su cultura, pero esto no le impedía sentirse africano. Este hecho, así como la influencia de santa Mónica en la educación de su hijo, marcaron de una forma decisiva la personalidad de Agustín.

En las *Confesiones* nos ha dejado el recuerdo de su primer contacto con las letras<sup>99</sup>. Según relata él mismo, fue educado desde el principio «*para conseguir renombre mundano y sobresalir en las técnicas del lenguaje, que van encaminadas a los honores humanos y amasar riquezas falsas. Con esta finalidad me mandaron a la escuela a estudiar letras*»<sup>100</sup>. La orientación que padres y maestros quisieron dar desde el principio al pequeño Agustín impuso, al parecer, una orientación un tanto selectiva, en la que la *retórica*, según la concepción de Gorgias y los sofistas, ocupaba un programa complejo de disciplinas y era el punto culminante de las artes liberales: aritmética, geometría, astronomía, gramática, retórica y dialéctica, que pueden considerarse como el programa de estudios predecesor al vigente en la Edad Media, el *trivium* y el *quadrivium*<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> BROWN, P., *Agustín*, op.cit., p. 37ss.

<sup>99</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 9, 14-15.

<sup>100</sup> Ídem.

<sup>101</sup> A este respecto dice Peter Brown: «*Agustín será educado para ser un maestro de la lengua hablada. El contenido de su educación fue árido, abiertamente pagano y sorprendentemente pobre: leyó bastante menos autores clásicos que un estudiante actual. Virgilio, Cicerón, Salustio y Terencio fueron los únicos estudiados con detalle. Su educación fue exclusivamente literaria: la filosofía, la ciencia y la historia fueron ignoradas por igual. El método, medido con la medida actual, era servil y miope, con una carga aplastante sobre la memoria: un amigo de Agustín se sabía todo Virgilio y gran parte de Cicerón de memoria*», BROWN, P., *Agustín*. Madrid 2000, p. 38.

Es conocida su aversión por el griego, sin que él mismo sepa el por qué<sup>102</sup>. No obstante, llegará a aprenderlo y, sin ser un gran helenista, podrá leerlo y traducirlo al latín. Bien es verdad que estas carencias fueron de alguna manera superadas en el transcurso de los años, sobre todo cuando se dedicó con tanto esfuerzo al estudio de la Escritura. Por ello parece no ajustarse a la verdad decir que su conocimiento del griego era casi nulo<sup>103</sup>.

Esta deficiencia, lamentable y de pésimas consecuencias en el futuro no será óbice para que el joven Agustín vaya educando su inteligencia nada común en el rigor y la disciplina, se habitúe a pensar con profundidad y a expresarse y escribir con precisión y elegancia. «*Los estudios de gramática y retórica, van despertando su genial temperamento, su aguda inteligencia y su portentosa memoria*»<sup>104</sup>.

La formación del joven Agustín se va completando con la progresiva lectura de los autores latinos que van cayendo en sus manos y con la de aquellos que han sido traducidos del griego al latín. Estas lecturas, en un principio un tanto desordenadas, tras su encuentro con el *Hortensius* de Cicerón, se van orientando en la dirección que le van señalado su inquietud intelectual y su preocupación vital por encontrar la Verdad. Mientras se está formando el profesor de gramática y retórica va emergiendo el que luego será pensador de altos vuelos, el genio de profundas intuiciones y el maestro consumado en descubrir nuevos horizontes en el universo de la inteligencia.

## **b) Formación filosófica**

Por estos años Agustín vive más preocupado por su carrera y por otras urgencia personales que por el estudio de la filosofía. Su obra las *Confesiones* dan fe de ello. Por otro lado, las escuelas filosóficas tradicionales, que tanta vida tuvieron en Atenas, Roma

---

<sup>102</sup> «*Esta es la fecha en que aún no sé los motivos de mi manía por el griego, en cuya literatura me inicié desde muy pequeño*». *Conf.*, I, 13, 20; 14, 23.

<sup>103</sup> El juicio de P. Brown resulta un poco exagerado cuando dice: «*El que Agustín dejara de aprender griego fue una gran desgracia para el sistema de educación romano tardío: será el único filósofo de la Antigüedad que desconocerá casi completamente el griego*». BROWN, P., *Agustín*, op.cit., p. 38. Por el contrario, sostienen otros agustinólogos que su conocimiento de la lengua griega «*era mayor del que comúnmente se dice y menor del que, ya obispo, le hubiera gustado tener*». LANGA, P., *San Agustín y la cultura*. Madrid 1998, p. 21.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 22.

y en otras capitales del imperio, languidecen en medio de la más completa monotonía. No gozan de un gran crédito o prestigio. Sólo algunos nombres se salvan de esta mediocridad<sup>105</sup>.

No obstante, el neoplatonismo tiene todavía cierta vida en Pérgamo, Atenas, Alejandría y Roma, donde Plotino había ejercido su magisterio y a cuya escuela pertenecieron entre otros Porfirio y sus discípulos Crisaorio, Nemericio, Jámblico y otros. Como neoplatónicos pueden ser considerados también Macrobio y Mario Victorino<sup>106</sup>.

Conoció los principales sistemas de la filosofía griega bien directamente utilizando traducciones al latín o, principalmente, a través del filtro de las opiniones de Cicerón, Varrón o Cornelio Celso, Mario Victorino y otros. De sus obras se deduce que conocía la filosofía estoica. Dedicó una atención especial al neoplatónico Porfirio. Su compatriota y antecesor en abrazar la verdad cristiana, Mario Victorino, había traducido al latín bastante autores griegos. Por este medio pudo leer algunas obras aristotélicas (*Categorías*, *Tópicos*, *Perihermeneías*, entre otros), aunque con toda seguridad no conoció la obra entera del filósofo de Estagira, del que habla con gran estima.

La palma del aprecio se la llevarán Platón, del que leyó alguno de sus *Diálogos* –al menos el *Fedón* y el *Timeo*–, probablemente a través de las traducciones de Cicerón o de Mario Victorino, y los *Pitagóricos*<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> El mismo Agustín en su *Carta 118* a Dióscoro le dice: «Y vemos que en nuestra edad han enmudecido ya de tal modo, que apenas si se menciona en las escuelas de los retóricos cuáles eran sus opiniones o teorías (se está refiriendo a las escuelas de los “gentiles”). También han sido eliminados los certámenes de los charlatanes (locuacísimos) gimnasios de los griegos. Si ahora surge una secta del error contra la verdad, es decir, contra la Iglesia de Cristo, no osa presentarse en batalla, sino cubierta con el nombre de cristiana. Por donde se ve que los mismos filósofos de la escuela platónica deben cambiar algunos pocos puntos que reprueba la disciplina cristiana». (*Epist.* 118, 3, 21). Se trata de una respuesta a la *Epist.* 117, que le envía Dióscoro planteando algunas cuestiones sobre Cicerón. Dióscoro, griego de nacimiento, vino a África a estudiar artes liberales. Había conocido a Agustín en Milán.

<sup>106</sup> FRAILE, G., *Historia de la Filosofía, Grecia y Roma*. Madrid, 1982, pp. 719ss. Y en otro lugar de sus obras escribe: «Así ahora apenas tenemos más filósofos que los cínicos, peripatéticos y platónicos; y los cínicos, porque les place cierta libertad y licencia de vida». SAN AGUSTÍN, *Contra academicos* III, 20, 42.

<sup>107</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 53.

No obstante, la fuente principal de la que bebe en gran parte su pensamiento platónico son *Las Enéadas* de Plotino<sup>108</sup>. Platón y el platonismo prestaron muchos materiales que luego incorpora a sus sistema filosófico y teológico.

### **1.4.2. San Agustín ante la cultura clásica**

Superados los recelos, y el rechazo en algunos casos, de los primeros tiempos del cristianismo, ya en el siglo IV la cultura clásica tenía en la Iglesia una presencia bien acusada. El establecimiento del imperio cristiano, al menos de derecho, fue seguido de un renacimiento literario de amplísimas consecuencias. Podemos decir, incluso, que los Padres de la Iglesia, lo mismo los de oriente que los de occidente, son esencialmente *rétores*, formados en las escuelas paganas, con un espíritu nuevo, con una amplitud de miras distinta, pero que viven los ideales del cristianismo. Pensemos, por ejemplo en san Ambrosio o en san Jerónimo. Con ellos desaparecen casi por completo, como era de necesidad, los obstáculos para la fusión entre la cultura clásica y el cristianismo, por esa especie de ósmosis cultural que se realizará plenamente en san Agustín<sup>109</sup>.

La actitud de san Agustín ante la cultura clásica<sup>110</sup> se inscribe dentro de la línea acogedora de san Justino y la llamada escuela alejandrina, con sus máximos exponentes san Clemente y Orígenes. Los tres pueden ser considerados como los iniciadores del “nacimiento del humanismo cristiano”<sup>111</sup>. Clemente, por ejemplo, se opone, por igual, a la herejía y a la actitud inhumana de los cristianos que deseaban romper por completo con los tesoros del pasado. Aunque la ciencia de los misterios divinos ocupe la cima del saber, las artes y las ciencias de la cultura grecorromana pueden ser un instrumento apto para alcanza este saber, y la filosofía será la mejor introducción a la teología, como sucederá en toda la Edad Media.

---

<sup>108</sup> Para comprender la importancia que tuvo la lectura de estos libros basta recordar los pasajes del libro VII de las *Confesiones* en donde se describen los prolegómenos de la gran crisis de su conversión, relatada en el libro VIII.

<sup>109</sup> OROZ, J., *San Agustín (Cultura clásica y cristianismo)*. Salamanca 1988., pp. 25-27.

<sup>110</sup> Cf. AA.VV. *Diccionario de San Agustín*, op.cit., —voz: *Influencias clásicas en Agustín*, p. 708ss.—

<sup>111</sup> OROZ, J., *San Agustín*, op.cit., p. 25.



El convertido Agustín no puede renunciar ni despreciar la formación clásica que ha recibido, ni puede librarse de quienes, por ser maestros en el clasicismo, han dejado su huella en lo más profundo de su espíritu. Y, aunque rechace los errores de las doctrinas de muchos de los epígonos del paganismo, no por ello renegará de la literatura latina o griega como tal, ni prohibirá a los jóvenes el cultivo de las letras profanas. «*No tengo ningún cargo contra las palabras, que son como vasos selectos y preciosos, pero sí contra el vino del error que nos proporcionaban maestros borrachos*»<sup>112</sup>. Incluso deja entrever en las ciencias o artes liberales un medio para admirar las bellezas del camino y un vehículo para llegar hasta Dios<sup>113</sup>.

Agustín ha amado mucho a los clásicos, particularmente a Virgilio y a Cicerón. Su personalidad quedó en buena medida esculpida por su genio y, por ello, no podía menos que guardar hacia ellos un profundo reconocimiento, aunque en ocasiones quede un tanto disimulado por los velos de ciertas expresiones. A esto hay que añadir la influencia que tuvo en su vida la lectura del *Hortensio* de Cicerón<sup>114</sup>.

Lo mismo cabe decir respecto de la filosofía de su tiempo. Es sabido que su encuentro con la filosofía neoplatónica fue determinante en el descubrimiento del universo de las realidades espirituales –Dios y el alma– y de su posterior encuentro con lo divino. «*Leí en ellos –en los libros de los platónicos– no literalmente pero sí en esencia, apoyado en con muchos y variados argumentos, que en el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios. La Palabra estaba al principio junto a Dios*»<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I,16,16.

<sup>113</sup> OROZ, J., *San Agustín*, op.cit., p. 30.

<sup>114</sup> «*Su lectura realizó un cambio en mi mundo afectivo. También encaminó mis oraciones hacia ti, Señor, e hizo que mis proyectos y deseos fueran otros... Y comencé a levantarme para iniciar el retorno hacia ti*». SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 4, 7.

<sup>115</sup> *Ibid.*, VII, 9, 13. «*Estos pasajes, tal como los presenta Agustín, no figuran literalmente en ninguno de los textos plotinianos ni platónicos. Casi seguro que pertenecen a la Enéada V de Plotino. Tal vez Agustín hizo uso de una de las paráfrasis que por entonces circulaban. Este hipotético texto llena de entusiasmo a san Agustín al cotejarlo con el prólogo del Evangelio de san Juan*». Nota de COSGAYA, J. a la edición de las *Confesiones*, BAC, Madrid 1983, p. 216.

No sabemos con certeza a qué libros se está refiriendo. Nos consta, eso sí, que habían sido traducidos por Mario Victorino, lo que da a entender que se trataba de las obras de Plotino. Lo cierto es que el efecto que produjo la lectura de estas obras fue extraordinario. Por ello dice en *Contra académicos* que a partir de este suceso ya nada de cuanto la vida le pueda ofrecer de atractivo o la haga más dulce le seduce o le hace impresión. Por el contrario, arrastrado por su deseo de encontrar nuevas luces de verdad, «confío hallar entre los platónicos la doctrina más conforme a la revelación»<sup>116</sup>.

Según san Agustín la verdad plena y total se encuentra solamente en las *Sagradas Escrituras*. Cristo es la única verdad y el cristianismo es la «*sacrosancta philosophia*»<sup>117</sup>. Pero también en las filosofías paganas hay reflejos o vestigios de esta verdad, pues la verdad, se encuentre donde se encuentre, es de Dios y es para el bien propio del cristiano. Por ello, no tenemos por qué condenarlas: la *Sagrada Escritura* nos manda rechazar la «*filosofía de este mundo*», no la filosofía como tal. A quienes debemos evitar no es a los filósofos, sino a quienes se opongan a la verdad revelada<sup>118</sup>.

En ocasiones se mostrará duro en sus juicios contra ciertas filosofías o doctrinas, incluso contras las defendidas por quienes siente mayor aprecio, como es el caso de Platón o de Aristóteles<sup>119</sup>. Pero, en general, podemos decir que su actitud no es de repulso a la filosofía, de la que tantos elementos incorporó en su pensamiento, sino de una clara acogida, particularmente del platonismo, aunque en ocasiones lamente no encontrar en sus libros el nombre de Cristo, por más que se acerquen a la verdad del cristianismo<sup>120</sup>, situándose de este modo en la línea de Clemente, Jerónimo y Ambrosio, lejos de las postura radicales de Tertuliano, Minucia Félix, Arnobio y otros<sup>121</sup>. Este talante abierto respecto de la filosofía lo refleja en *De doctrina cristiana*, obra de madurez, en la que traza, sin decirlo expresamente, un verdadero programa de educación o de formación en las disciplinas humanas para un mejor conocimiento y

---

<sup>116</sup> SAN AGUSTÍN, *Contra academicos*, III, 20, 43.

<sup>117</sup> SAN AGUSTÍN, *De ordine* I, 11, 31.

<sup>118</sup> *Ib.*, I, 2.

<sup>119</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Comentario a los Salmos*, 140, 8.

<sup>120</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 9, 13.

<sup>121</sup> FRAILE, G., *Historia de la Filosofía, Grecia y Roma*, op.cit., pp. 202-204.

exposición de las Escrituras, en el loable intento tan agustiniano de poner todo al servicio de la ciencia sagrada, única fuente de la verdadera Sabiduría. Vemos, pues, cómo Agustín se convierte en el gran interlocutor con la cultura de su tiempo.

### **1.4.3. La cultura clásica en las obras de Agustín**

Agustín está considerado como un pensador original y genial, *doctor de la gracia* y defensor de la Iglesia, maestro de generaciones durante los siglos. Peor este magisterio se asienta, en buena medida, en la herencia que ha recibido del mundo antiguo. Se trata de un bagaje cultural que trasvasa a sus obras ennobleciéndolo con la luz potente de su singular ingenio.

La lectura de sus escritos muestra claramente qué hay en ellos de la *Sagrada Escritura*, de Cristo Verdad y Amor o cuánto de la filosofía pagana, de Virgilio o Cicerón, por ejemplo. Cuáles son los contenidos y sus fuentes y cuáles los continentes: cuál es la doctrina y cómo la proclama; qué es lo que dice y cómo lo dice. Agustín no será un filósofo convencional, al uso de nuestros tiempos, pero ello no es obstáculo para reconocer la enorme huella que ha dejado en el tratamiento y en la solución de los más hondos y preocupantes problemas del ser humano. Pero cuando aborda los eternos interrogantes sobre el ser humano y el mundo lo hace como experto albañil que se sirve del andamiaje de la filosofía que conoce. Por ello, utiliza sus materiales y vierte los hallazgos personales en moldes que le son familiares, preferentemente platónicos. Y siempre con el sello de su genio particular, con la fuerza creadora de su inteligencia nada común, que se agranda a la luz de la verdad de la Biblia. Su abundante sermonario, propio de su condición de pastor de almas, sería inexplicable sin la retórica de Cicerón. Igualmente resultaría incomprensible su pensamiento filosófico y, en buena medida, el teológico sin la filosofía platónica.

En efecto, el pensamiento y la obra de san Agustín resultan inexplicables si no atendemos a la influencia de la cultura grecorromana. Como es lógico, la presencia de la cultura pagana es desigual tanto en el tiempo como en cada una de las obras que salieron de su pluma. En los *Diálogos* de Casiciaco, por ejemplo, no se citan para nada los *Libros Sagrados*. Por el contrario, las citas de autores paganos son constantes y la

misma concepción de dichos diálogos, así como el estilo empleado, son una constante evocación de los gustos griegos y romanos. Su lectura nos remite a los diálogos de Platón o de Cicerón, por ejemplo. De modo parecido, su gran obra la *Ciudad de Dios*, sería inconcebible sin la referencia a la historia de Roma y a quienes la escribieron. En una palabra, en los primeros tiempos de su conversión el que escribe es, ante todo, el profesor de retórica, mientras que, conforme va avanzando el tiempo y se adentra en sus compromisos con la comunidad cristiana, adquiere mayor protagonismo la *Sagrada Escritura*, pero sin renunciar a los elementos de aquella cultura que han conformado su personalidad intelectual<sup>122</sup>.

En el ámbito de las Letras la palma de la influencia clásica se la llevan, en poesía, Virgilio, y Cicerón en prosa. José Oroz ha estudiado con detención la influencia de Virgilio en la obra agustiniana. Recoge el testimonio de Angus, que afirma que «*de todos los poetas que menciona Agustín, Virgilio es de quien con más frecuencia y más extensamente se sirve. En la Ciudad de Dios lo cita unas sesenta veces más que a los otros poetas juntos*»<sup>123</sup>, y llega a la siguiente conclusión:

«*Virgilio es para san Agustín el poeta preferido; la obra y la vida del mantuano han sido para nuestro santo tema de largas lecturas y meditaciones. Su libro preferido, de entre los autores clásicos, ha sido sin duda la Eneida, por lo que encierra de bellezas literarias y por la parte que tiene en la épica romana. Marrou llega a decir que se sienten siempre presentes en el corazón y en la mente de Agustín los ritmos de los versos virgilianos. Esta misma conclusión se desprende cuando se ha leído despacio la Ciudad de Dios. Sin que esto quiera decir que haya una inspiración directa en las obras de Virgilio*»<sup>124</sup>.

Cicerón ha sido otras de las fuentes en las que ha bebido con mayor abundancia el obispo de Hipona. El que fue su gran maestro en sus etapas de formación y de profesor de retórica sigue siendo todavía su modelo en el bien decir. Y si en el pasado hizo de

---

<sup>122</sup> Cf. LANGA, P., *o.c.*, p. 94.

<sup>123</sup> OROZ, J., *San Agustín*, *op.cit.*, p. 41.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 47.

cauce por el que llegaron hasta Agustín la mayor parte de las corrientes de la filosofía griega y romana, ahora sus apelaciones al pensamiento o a las opiniones de Cicerón, serán frecuentes, aunque no siempre sea para compartir sus criterios o en ocasiones lo cite con un aparente desdén<sup>125</sup>. En Cicerón encuentra el modelo acabado de la elocuencia y de la prosa latinas, pero también es el maestro de la filosofía.

El encuentro de Agustín con Cicerón a través del *Hortensio* fue tan decisivo que, en adelante, será punto de referencia en sus reflexiones filosóficas<sup>126</sup>, como se pone de manifiesto en los *Diálogos de Casiciaco*, y, de modo particular, en la *Ciudad de Dios*, «donde Agustín pasa revista a la literatura paganas. Sin duda alguna es Cicerón una fuente muy importante de la que san Agustín ha bebido muchas noticias que nos conserva y transmite de la antigüedad grecorromana. Pero con ser casi incontables las veces que lo cita por su nombre, es mucho más interesante el uso que Agustín hace de Cicerón, como una verdadera autoridad, sin mencionarlo explícitamente»<sup>127</sup>.

No obstante, lo mismo en Virgilio que en Cicerón, podemos y debemos distinguir sus cualidades literarias y sus doctrinas filosóficas o religiosas. Si como escritores son reconocidos como las máximas autoridades de la literatura latina, como pensadores son juzgados de muy distinta manera. Y en esa distinción hay que entender los juicios a veces aparentemente contradictorios que encontramos en los escritos agustinianos. En todo caso será siempre verdad, que Agustín había amado demasiado a estos grandes clásicos; su espíritu había quedado como prendado y petrificado en ellos. Difícilmente puede impedir que, en cualquier ocasión, brote en sus labios o aparezca en su pluma, como un tópico irresistible, la expresión ciceroniana<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> «Un cierto Cicerón», «un quidam». *Ibid.*, p. 58.

<sup>126</sup> «Es de admirar la facilidad con que el nombre de Cicerón se presenta en la pluma y en los labios de Agustín. Sobre todo sus obras de juventud están esmaltadas y jalonadas con citas ciceronianas». *Ibid.*, p. 58.

<sup>127</sup> En los *Diálogos de Casiciaco* nos ha dejado claramente impresa la enorme influencia de Cicerón, de donde ha tomado las noticias precisas sobre el sistema de los académicos, la Stoa, y sobre Platón y Aristóteles. Es el *Hortensias*, primero, y luego en el *De amicitia*, *Academia*, *De finibus bonorum et malorum*, *De officiis*, *Tusculanae disputationes*, *De republica* donde Agustín ha sacado el acervo de conocimientos que luego vaciará en sus obras.

<sup>128</sup> Esta fuerte presencia del clasicismo en la obra de Agustín y las constantes referencias a los autores más destacados no significa en modo alguno que siempre comparta sus opiniones. Una cosa es la poesía de Virgilio o la prosa de Cicerón y otra su pensamiento o su religión. De Varrón, por ejemplo, dirá: «Este

Sin embargo no hemos de creer que la presencia de lo clásico en la obra agustiniana queda limitada a estos dos máximos representantes de las letras latinas. Agustín conoció prácticamente todo el saber de su época y en su acervo cultural hay espacio para todos los autores que tuvieran un cierto renombre. Recordemos en el campo de la poesía a Terencio, Horacio y Ovidio, sin olvidar a otros de menor rango como pudieron ser Juvenal, Catulo, Marcial, etc. Y en el campo de la prosa debemos recordar a Salustio, Tito, Livio y Tácito, sin olvidar a Varrón, el gran teólogo del paganismo, que ocupará un lugar tan destacado en la obra agustiniana, de modo particular en la *Ciudad de Dios*<sup>129</sup>.

## **1.5. Decadencia del Imperio Romano: ricos y pobres en África del Norte**

Desde antiguo África del Norte era el granero del Imperio Romano<sup>130</sup>. Una región rica y próspera, gracias a su planicie costera abundante en trigo, y una zona de colinas en el interior gran productora de aceite de oliva. Aceite y trigo constituían lo fundamental de un floreciente comercio de exportación. Aunque el poder y riqueza del Imperio iban declinando a ojos vistas, África del Norte aguantaba la crisis mejor que otras partes del Imperio. A pesar de todo en este territorio africano existía una gran desigualdad económica, causa de graves tensiones sociales. Sólo una minoría era la beneficiaria de la riqueza del país y del sudor de los trabajadores. Como sucede en tales casos, los más débiles eran las víctimas.

---

*varón tan grande por su ingenio como por su erudición, si atacara y refutara las cosas divinas de que escribe, y afirmara que no pertenecen a la religión, sino a las superstición, no sé si compilara tantas ridiculeces, menos precios y abominaciones en sus libros». SAN AGUSTÍN, De Civ. Dei, VI, 2. Para Agustín no hay sino un Maestro de verdad, Cristo Jesús, y su magisterio se encuentra en el evangelio de Cristo y en su Iglesia.*

<sup>129</sup> La filología moderna ha sido capaz de intentar una reconstrucción de la obra perdida de Varrón con verdadero éxito. Nos estamos refiriendo a *De antiquitatibus rerum humanarum et divinarum*. Agustín, en la *Ciudad de Dios* le llama «Varrón doctísimo, de gran prestigio y autoridad». Y cita en su favor a Cicerón, que dice de él ser «el hombre más agudo de todos y el más sabio, sin duda alguna». SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, VI, 2.

El capítulo 2 del libro VI de la *Ciudad de Dios* es todo un elogio de este hombre que mereció el aprecio y estima de Agustín. De él dice que tantos libros leyó que nos maravilla tuviera tiempo para escribir algo; y escribió tantas obras que apenas podemos creer que las fuera capaz de leer. Cf. OROZ, J., *San Agustín*, op.cit., p. 69.

<sup>130</sup> BROWN, P., *Agustín*, op.cit., p. 21ss.

Toda la vida de Agustín se desarrolló en el marco de la decadencia del Imperio Romano. Una muestra de nuestro aserto la tenemos en que la institución del “defensor de los derechos de los pobres” había caído en desuso en Hipona, y que en vano los obispos africanos abogaban por el establecimiento de dicho oficio. Por otro lado, causaban la decadencia en el tren de vida de Italia las numerosas invasiones. En el 410 las defensas de Roma cayeron bajo el ataque de los Visigodos de Alarico. Muchos romanos buscaron refugio en África del Norte. La reflexión sobre el Saqueo de Roma le inspiró una de sus más importantes obras, veintidós libros sobre *La Ciudad de Dios*, en la cual hay dos temas muy ligados entre Si: el del aniquilamiento de las civilizaciones del mundo y el del eterno destino de la raza humana. La próspera situación de África no podía permanecer sin peligro ante los sucesos de Italia. Nuevos escritos de Agustín, descubiertas hace poco<sup>131</sup>, nos retratan el lamentable estado de África del Norte durante los últimos diez años de su vida. La caza de esclavos había llegado a constituir una auténtica plaga. Forajidos planeaban asaltar lugares aislados poco poblados donde atrapar ciudadanos libres con el fin de venderlos a mercaderes de esclavos. La desgracia llegó al colmo cuando en el 429 los Vándalos y Alanos, bajo el mando de Genserico, cruzaron el Estrecho de Gibraltar, invadieron África del Norte y comenzaron su avance hacia el Este a lo largo de la costa. Había comenzado el fin del poder de Roma en África<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> AGUSTÍN, *Sermones nuevos*. Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 2001.

<sup>132</sup> «Han pasado ya 59 años, como es sabido, desde el día en el cual aquel pueblo cruel y feroz de los vándalos arribó al territorio de la miserable África, atravesando el estrecho de mar con tránsito fácil, ya que esta grande y vasta extensión de agua se estrecha entre España y África en un angosto espacio de 12 millas. Transportando pues toda la gente gracias a la sagacidad del caudillo Genserico; éste, para dar a su gente una fama terrible, estableció que fuese contada toda la población, que hasta aquel día hubiese nacido. Todos los que se encontraron, viejos, jóvenes, niños, siervos o señores, fueron 80.000. Habiéndose divulgado hasta hoy esta noticia entre aquellos que no lo saben, se creyó que el número de los soldados era grande, siendo que en realidad era escaso. Encontrando pues pacificada y tranquila la provincia, bella y floreciente toda la región, por dondequiera que irrumpían con sus hordas impías, saqueaban y devastaban, exterminando todo con incendios y asesinatos. Ni siquiera las plantas frutales perdonaban, a fin de que aquellos que se habían escondido en las cuevas de los montes, en los despeñaderos o en cualquier otro lugar remoto, no pudieran nutrirse de aquellos alimentos después de su paso; y así, arreciando estos con igual e inmutada crueldad, ningún lugar quedó inmune de su contagio. Más pérfidamente se encarnizaban con las iglesias y las basílicas de los santos, con los cementerios y con los monasterios, de modo que a las iglesias las quemaban con mayores incendios que a las ciudades o fortificaciones. Cuando por casualidad encontraban cerradas las puertas de un edificio sagrado, competían por abrirse un acceso a golpes de hacha, para que pudiera decirse: “como en un bosque de árboles con las hachas hicieron pedazos de un golpe sus puertas y la abatieron con la hazada. Incendiaron con fuego tu santuario, derribando a tierra el tabernáculo de tu nombre”. Cuantos pontífices entonces ilustres y cuantos sacerdotes famosos fueron sometidos por ellos a torturas de diverso

---

género, a fin de que si tenían oro o plata de su propiedad o de la iglesia se los dejasen. Y a fin de que todo esto que había fuese dado mas fácilmente bajo la presión de las penas, atormentaban nuevamente a aquellos que lo entregaban con tormentos crueles, pensando que solamente una parte y no todo había sido entregado; y cuanto más se les daba, tanto más pensaban que uno poseía. A algunos les abrían la boca con palos puntiagudos y les introducían en la garganta barro podrido, a fin de que confesasen dónde estaba el dinero; a otros torturaban apretándoles la frente o las tibias con nervios secos; a otros, acercándoles a la boca odres rellenos, les propinaban sin piedad agua de mar, y a veces vinagre, morga, agua sucia y muchos otros líquidos infames. No había nada que lograrse mitigar a aquellos ánimos despiadados, ni el sexo débil, ni la consideración por la nobleza, ni el respeto por los sacerdotes; sino que al contrario, la ira de su furor se hacía más densa allí donde veían el honor de los cargos. No sabría decir con exactitud a cuantos sacerdotes y a cuantos ciudadanos ilustres pusieron en las espaldas cargas inmensas como a camellos o a bestias de carga; y con punzones de hierro los obligaban a caminar, algunos de ellos bajo el rigor del látigo terminaron exhalando el espíritu. La madurez de la vejez y las canas venerables, que como lana blanca habían emblanquecido las sienes, no lograban obtener ninguna piedad de parte de los enemigos. Y el bárbaro furor, arrancando también a los niños del pecho materno arrojaba a tierra aquella niñez inocente; a otros niños, sosteniéndolos de los pies, los partían al medio desde las entrepiernas hasta la cabeza; como cuando Sión cantaba prisionera: "El enemigo dijo que incendiaría mis tierras, que mataría a mis niños y que arrojaría por tierra a mis pequeños". Cuando el fuego no lograba ejercer su poder sobre los edificios de las construcciones o de las grandes mansiones, arrancaban entonces los techos y arrasaban las bellas paredes, tanto que ahora aquella antigua magnificencia de las ciudades no parece ni siquiera que hubiese existido alguna vez. ¡Cuántas ciudades hay ahora con poquísimos habitantes o desiertas del todo! Y aquellas que aún hoy quedan deben a aquellos eventos su desolación, como por ejemplo en Cartago donde destruyeron desde los cimientos el Odeón, el teatro, el templo de la Memoria y la vía que llamaban Celeste. Y por decir sólo lo que es necesario, transfirieron a su religión, con el permiso del tirano, la basílica de las "Antiguas" [donde están sepultados los cuerpos de las santas mártires Perpetua y Felicidad], de Celerina y de los [mártires] escilitanos, y las otras que no destruyeron. ¿Quién podría decir, cuántos y cuán numerosos obispos fueron entonces torturados a muerte? Entonces hasta el obispo de nuestra ciudad [Cartago], el venerable Pampiniano, fue marcado a fuego en todo el cuerpo con placas de hierro incandescente. Igualmente, también Mansueto de Uricita fue quemado junto a la puerta Fornitana. Y en este tiempo fue asediada la ciudad de Hipona Real, que gobernaba como pontífice el bienaventurado Agustín, digno de toda alabanza, autor de muchos libros. Fue precisamente entonces cuando se secó en la mitad de su curso aquel río de elocuencia que fluía abundantemente por todos los campos de la Iglesia y la suave dulzura que dulcísimamente propinaba se transformó en ajeno [...] Entonces también siete hermanos que vivían juntos en un monasterio, hermanos no de sangre sino por la gracia, después del certamen de la confesión de su fe obtuvieron la corona inmarcescible [a saber el abad Liberato, el diácono Bonifacio, el subdiácono Rústico, el monje Rogato, el monje Séptimo y el monje Máximo]». Vittore di Vita, *Storia della persecuzione vandolica in Africa*, Roma 1981, p. 157. La invasión de la provincia romana de África por parte de los vándalos en el 429, es una de las páginas más trágicas de la irrupción de los pueblos germánicos en el viejo imperio romano, habida cuenta de la ferocidad y la animosidad anti-romana y anticatólica de los invasores. La *Historia persecutionis africanæ provinciae* de Victor de Vita es uno de los pocos documentos contemporáneos al dominio vandálico en África, y por ello, testimonio singular de ese momento histórico. El autor, probablemente originario de Vita (norte de África), era sacerdote del clero cartaginés mientras escribió la obra y luego obispo de la misma ciudad de Vita o de alguna otra sede. La obra, escrita hacia el 484, tiene como objetivo el dejar constancia para los tiempos futuros de los hechos sucedidos en África después de la invasión vandálica, y al mismo tiempo, pretende informar a los romanos de ultramar -particularmente al emperador de Oriente- sobre la persecución a la que eran sometidas la "romanitas" y la Iglesia católica; es también un grito desgarrado pidiendo socorro. Si bien Víctor incurre en algunos defectos: su historia está demasiado teologizada; es parcial en su valoración de los vándalos ya que para el vándalo se identifica sin más con hereje y con bárbaro, y romano se identifica con católico y civilizado; su obra conserva un notable valor histórico y nos pone en contacto directo con los sufrimientos y desdichas que debieron afrontar los romano-católicos de África durante los reinados de Genserico y Hunerico.



## **1.6. La interpretación agustiniana de la historia: *De Civitate Dei***

El 24 de agosto del año 410, las huestes visigodas de Alarico entraron en Roma y saquearon la ciudad. Este hecho provocó una profunda conmoción tanto entre cristianos como entre paganos. Algunos de éstos, que huyeron de la cabeza del Imperio al norte de África, comenzaron a acusar al cristianismo de ser el causante de la decadencia de Roma. De este modo, san Agustín se vio obligado a salir en defensa del cristianismo en un tono apologético y, para ello y para confirmar a los cristianos en su fe, escribió su magistral tratado *De Civitate Dei*. En él demostraría que Roma no había caído por culpa de Cristo, sino por sus propios vicios, nacidos ya antes de la venida del Salvador, y resaltaba, asimismo, el papel de la Providencia.

Parece que Agustín comenzó esta obra en el año 413 y que la terminó en el 426 o el 427. En este largo período de tiempo fue capaz de componer no sólo este colosal trabajo, sino varios más, a la vez que cumplía con sus funciones episcopales, sus enseñanzas, sus consejos y una labor inmensa que aún hoy sigue asombrando. Dedicó el tratado a su amigo Flavio Marcelino, tribuno de África, quien moriría después como mártir cristiano.

El tratado *De civitate Dei* se estructura en dos grandes bloques, de diez libros el primero y doce el segundo, formando así un total de veintidós. En el primer bloque se observa principalmente el tono apologético. En sus diez libros defiende la religión verdadera frente al paganismo y muestra las falsedades de éste frente a las verdades cristianas. Los libros I-III hacen ver que el cristianismo no causó el saqueo de Roma por Alarico, sino que fue la propia decadencia del Imperio, iniciada ya antes de Cristo, la que fue minando las bases de su grandeza y conduciéndolo hacia el ocaso. Sus crueldades, sus obscenidades y sus cultos a unos dioses falsos que eran objeto de inmoralidad llevaron a Roma a unas consecuencias nefastas.

En los dos libros siguientes (IV-V) trata el tema de la Providencia divina, que es el factor esencial en el desarrollo histórico y permitió la prosperidad y la posterior caída de Roma, y la contrapone al destino y al fatalismo propios del paganismo.

En los libros VI-VIII comenta a Varrón y su división de la teología en mítica, civil y natural, atacando al paganismo y su irrealidad imaginativa en los dos primeros y a la religión filosófica en el tercero, si bien indica que ésta (la teología natural o religión filosófica) es la más próxima al cristianismo.

Por último, ya en los libros IX y X, el obispo de Hipona demuestra que el cristianismo es la religión verdadera: adora al Dios Único y Verdadero y presenta al mejor de los mediadores entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, que es Dios hecho hombre para redimirlo del pecado.

En el segundo bloque trata ya, propiamente, de la “Ciudad de Dios”. Es aquí donde expone su doctrina sobre este asunto, si bien se ha ido vislumbrando ya en el primero. Este bloque lo divide el propio autor en tres partes, que podríamos denominar “causas”, “desarrollo” y “consecuencias” de la “Ciudad de Dios” y de la “Ciudad terrena”.

En la primera parte (libros XI-XIV) el obispo de Hipona trata sobre la obra divina de la Creación del mundo y se centra especialmente en la de los ángeles y la de los hombres, pues ambos van a componer las dos ciudades. La causa que originó la “Ciudad terrena” fue el pecado de Satanás y sus ángeles, pecado de soberbia que les llevó a rebelarse contra Dios, pues “se amaban a sí mismos hasta el desprecio de Dios”, frente a los ángeles santos, que “amaban a Dios hasta el desprecio de sí mismos”. La libertad angélica dio lugar a dos amores opuestos que engendraron dos ciudades opuestas. Y esos dos amores existieron también entre los hombres: Adán y Eva, por “amarse a sí mismos hasta el desprecio de Dios”, comieron del fruto prohibido inducidos por el Príncipe de este mundo (Satanás). Pero su soberbia les fue perdonada y Dios les otorgó nuevamente la libertad de amarle a Él o de amarse a sí mismos. Ellos prefirieron amarle a Él, aunque ya en sus hijos se vio la división de las dos ciudades entre los hombres: Caín, soberbio, fue el fundador de la “Ciudad terrena” entre los seres humanos, mientras que su hermano, el humilde Abel, y tras su muerte Set, fundaron la “Ciudad de Dios” en la tierra.

Este desarrollo de las dos ciudades en la Historia es lo que Agustín trata en los cuatro libros siguientes (XV-XVIII), refiriéndose especialmente a las Sagradas Escrituras, aunque sin olvidar otros factores, para finalizar exponiendo, en los cuatro libros últimos (XIX-XXII), los fines de ambas ciudades: el Juicio final, el Cielo y el Infierno.

## **1.7. La muerte de Agustín**

Al contrario de lo que sucede con otros escritores cristianos Agustín no perdió la esperanza ante la catástrofe política. Había visto cómo el papel social, espiritual e intelectual del Cristianismo había intensificado su fuerza en muchas partes del mundo. No podía dar por sentado que la caída del Imperio Romano iba a arrastrar consigo la caída del Cristianismo. Una de sus postreras sentencias fue la siguiente cita del filósofo neoplatónico Plotino: *“No es de noble corazón quien considera un momento importante el derrumbre de las ciudades y la muerte de los vivientes”*. Con su propio ejemplo nos enseña Agustín cómo vivir en la adversidad. Él vivió una época de cambios revolucionarios: el colapso del mundo antiguo alumbraba un mundo nuevo. Una fuerza incontenible obliga a Europa a deshacer el *tinglado* establecido con vistas a un futuro nuevo. Este futuro no acababa en la esfera política. Afectaba a toda la civilización y cultura de su tiempo: modelos de pensamiento y de vida. Las tropas de los Vándalos sitiaban a Hipona cuando Agustín moría el 28 de agosto del 430. Murió rezando los Salmos Penitenciales que había mandado copiar y colocar a su vista en la pared de su habitación.

## **1.8. La herencia de san Agustín**

Agustín murió sin dejar testamento; exceptuando la biblioteca y las recomendaciones sobre la conservación de la misma, ninguna otra cosa material quedó de él<sup>133</sup>.

Conservamos, sin embargo, su espíritu: esa manera característica de ser cristiano, de ser santo, de ser pastor y de ser monje; y aquí está precisamente lo más valioso de su herencia para la Iglesia universal.

---

<sup>133</sup> POSIDIO, *Vida de San Agustín. Obras de San Agustín*. Tomo I. Ed. BAC, Madrid 1979, pág. 362ss.

### 1.8.1. El monacato

Sobre el ideal monástico agustiniano, no encontramos un tratado exclusivamente dedicado al tema, pero sí hay algunas referencias directas al tema. Como en otros muchos casos, las ideas sobre el monacato se encuentran esparcidas a lo largo de todas sus obras. No obstante, hay que decir que *La Regla*, los opúsculos sobre el *Trabajo de los monjes* y *La Santa Virginidad*, varias de sus *Cartas*, *Sermones* y *Comentarios a los Salmos*, así como las mismas *Confesiones* y algún capítulo de *La Ciudad de Dios* han servido de alimento a incontables generaciones<sup>134</sup>.

De algún modo, ser monje en el Obispo de Hipona es ser Agustín mismo; es decir, toda su vida está dominada por esta idea. Antes y después de la conversión, durante el sacerdocio y los largos años del episcopado, en sus predicaciones al pueblo, en sus cartas, polémicas y demás escritos vibra siempre el ideal de ser monje. Por eso a Agustín se le puede conceder el título de *monje* y *padre de monjes*. Es cierto que *Agustín conoció el monacato por casualidad y en edad relativamente tardía*<sup>135</sup>, pero en el fondo, su vocación era la de monje aun sin darse cuenta él mismo.

#### a) Empeño de vida común

Poco antes de convertirse, Agustín hace un primer intento de vida común, pero todo se viene abajo ante las dificultades presentadas por el matrimonio<sup>136</sup>. Después de convertido, en Casiciaco, en Tagaste y tras los primeros años en Hipona, logra hacer que la idea del monacato sea una realidad, pero una realidad un poco idealista: se conmueve ante la belleza de la naturaleza, vive un tanto apartado del bregar diario de sus contemporáneos, absorbo en la reflexión sobre Dios y el alma. La experiencia pastoral, la polémica antimaniquea y el estudio más atento de San Pablo le abren un panorama más real y universal.

---

<sup>134</sup> Cf. MARTÍNEZ CUESTA, A., *La Orden de Agustinos Recoletos, Evolución Carismática. Cuadernos de Recolección, nº 1*. Ed. AVGVSTINVS, Madrid 1988, pág. 18.

<sup>135</sup> MARTÍNEZ CUESTA, A., *o.c.*, pág. 11.

<sup>136</sup> Cf. POSIDIO, *o.c.* pág. 307ss.

La ordenación sacerdotal hace cambiar a Agustín su concepción del monacato. Se da cuenta de que debe liberarse de esa especie de egoísmo espiritual y entregarse a la obra de la Iglesia. Quería estar dedicado por entero a la oración, a la meditación y contemplación y al estudio de la Sagrada Escritura; pero la Iglesia es más importante que la pequeña comunidad agustiniana. Ante el servicio de la Iglesia de Cristo es necesario, a veces, sacrificar el retiro y la tranquilidad del monasterio.

## **b) El itinerario monástico agustiniano**

Agustín tuvo que recorrer todo un camino para llegar a convertirse en *monje y padre de monjes*. El descubrimiento de su vocación de monje tuvo lugar el año 386, a los 32 años de edad, cuando Ponticiano, «*cristiano de largas y frecuentes oraciones*»<sup>137</sup>, narró a Agustín algunos detalles de la vida de Antonio y de otros eremitas. La narración se clavó en su alma de tal manera que desencadenó en ella aquella *feliz tempestad* que lo llevó a la conversión definitiva.

Agustín era ya creyente antes del encuentro con Ponticiano: creía en Dios, en Cristo, en la espiritualidad del alma y en otras verdades del cristianismo. El ejemplo de Antonio y de los cortesanos de Tréveris, que habían abandonado a sus respectivas novias para consagrarse a Dios en la vida monástica, vino en ayuda de su flaca voluntad. Después de convertido, Agustín no sería más un cristiano ordinario. La lucha lo había renovado y salía de ella «*sin deseo de mujer ni esperanza alguna en este siglo*»<sup>138</sup>.

En Casiciaco inaugura un plan de vida que no responde plenamente a ningún modelo precedente. En este sentido se puede hablar de Agustín, no sólo como fundador sino también como inventor de un nuevo estilo de ser monje. Allí, en compañía de sus amigos, dedica largas horas al estudio de la Escritura, al trabajo manual, al rezo de los salmos y a la contemplación religiosa. Pero era un ensayo primerizo que necesitaba urgentemente de retoques, correcciones y complementos, y Agustín no tardaría en introducirlos. La experiencia y el estudio le manifiestan poco a poco el verdadero rostro del monacato.

---

<sup>137</sup> *Conf.* VIII,6,4.

<sup>138</sup> *Ib.* VIII,12,30.

Volviendo la vista algunos años atrás, tras la muerte de su madre Mónica en Roma, Agustín no se embarcó inmediatamente para África sino que permaneció casi diez meses en Roma, no se sabe exactamente por qué motivo. Los diversos estudios<sup>139</sup> señalan dos causas posibles: a) se acercaba el invierno y era peligroso navegar en esa época; b) llegaron noticias de que las costas de África estaban siendo azotadas por el usurpador Máximo, en lucha con Teodosio. Así pues, *«Agustín volvió con los amigos a la ciudad eterna hasta después de la muerte del usurpador Máximo, que ocurrió, según las diversas fuentes, o el 28 de julio o el 29 de agosto de 388. La muerte de Mónica había ocurrido antes del 13 de noviembre del año precedente, cuando Agustín todavía no había llegado a los 34 años de edad»*<sup>140</sup>.

Lo cierto es que en Roma aprovechó muy bien el tiempo: ante todo se dedicó a visitar y conocer monasterios, tanto de hombres como de mujeres, con la intención de fundar, posteriormente, en Tagaste. *«En Roma supe de muchas comunidades regidas siempre por quien más sobresalía entre ellos en gravedad, prudencia y ciencia de lo divino, y vivían juntos una vida cuya respiración era la caridad, la santidad y libertad cristianas... Y no eran solamente hombres los que practicaban estas austeridades; imitaban también su ejemplo las mujeres»*<sup>141</sup>.

Agustín admira a los anacoretas por el retiro y la soledad, pero no se siente atraído por ellos; también tiene simpatía por los cenobitas, que son anacoretas de vida común, pero tampoco le satisfacen plenamente; él tiene sus preferencias: la vida común, la concordia (unión de corazones), el desprendimiento de los bienes de la tierra, la moderación y la libertad en el uso de las cosas, el trabajo manual, el estudio y, sobre todo, la caridad. La caridad es la reina de los monasterios. Ella regula el alimento, las palabras, el vestido, el semblante. Cuando ofende a la caridad es inmediatamente arrojado del monasterio pues saben que *«Cristo y los apóstoles la recomiendan tanto que donde falta, todo es vano y*

---

<sup>139</sup> Entre ellos destaca la obra de Peter Brown, anteriormente citada.

<sup>140</sup> TRAPÉ, A., *San Agustín, el hombre, el pastor, el místico*. Ed. Porrúa, México 1987, p. 4.

<sup>141</sup> *Costumbres de la Iglesia Católica (De mor. Eccl. Cath.)*, I,33,70.

donde está presente, todo es pleno»<sup>142</sup>. Este será, entonces, el estilo del monacato agustiniano: una copia lo más fiel posible del estilo de vida de los primeros cristianos<sup>143</sup>.

## **1.8.2. La Regla de San Agustín**

La *Regla* de san Agustín es una de las columnas básicas del monaquismo cristiano, junto a la de san Benito y san Francisco, aunque, ciertamente, es la más antigua de Occidente<sup>144</sup>, casi 150 años anterior a la benedictina<sup>145</sup>. Su gran importancia radica en que en ella se contiene el ideal monástico donde Agustín encontró la belleza más profunda. Contiene todo un programa de vida junto con puntos esenciales de la experiencia de Agustín: su intimidad con Dios y su amor al prójimo, su pobreza apostólica y su desprendimiento: su humildad y bondad de corazón.

### **a) Influencia**

La *Regla* agustiniana ejerció una gran influencia en la vida religiosa occidente. El conocimiento de la naturaleza humana, la profundidad de su pensamiento y la orientación de la vida religiosa hacia el sentido máximo de toda la piedad cristiana (el amor), imprimieron a esta *Regla* un valor universal y perenne. Ni la regla de san Benito fue indiferente a ella (encontramos varias citas en ella referidas al texto agustiniano).

En todas las épocas y pueblos hubo fundadores que encontraron en ella orientación ideal para la vida religiosa, entre otros, los canónigos regulares, premostratenses, cruzados, dominicos, mercedarios, servitas, asuncionistas, hospitalarios, brígidas, ursulinas, salesianas, ... en torno a cien familias religiosas.

### **b) Autenticidad**

Conservamos una tradición manuscrita que reproduce el texto en femenino, adjunto a una carta de Agustín dirigida al monasterio de Hipona, de donde había sido superiora su hermana Perpetua (carta 211). Pero existe otra tradición más antigua y de más valor que

---

<sup>142</sup> Ib. I,33,73.

<sup>143</sup> Cf. Hch 4,32-35.

<sup>144</sup> La datación de su fecha de redacción se sitúa entre los años 397-400.

<sup>145</sup> Cf. VERHEIJEN, L. S. *Augustine's Monasticism in the Light of Acts*. Ed. Villanova-Pa, 1979.

reproduce el texto manuscrito, dirigido a los ‘siervos de Dios’. No hay duda de que es un texto único y, por lo tanto, debe ser atribuido a un solo autor. La tradición se lo ha atribuido siempre a san Agustín. Ciertamente, él no habla nunca en sus escritos de la *Regla* ni tampoco san Posidio. Pero hay argumentos internos que otorgan a Agustín la verdadera paternidad sobre el escrito<sup>146</sup>.

- Desde el siglo XI hasta 1528 (año en que Erasmo de Rotteram edita las obras de san Agustín) se dice que Agustín ha escrito tres reglas: *Regla consensoria*, *Ordo monasterii* y *Regla de los siervos de Dios*.
- De 1527 a 1747 aparecen ediciones críticas de obras de san Agustín y la *Regla a los siervos de Dios* es considerada como la única auténtica.
- De 1747 a 1847 hay un periodo en que se suspenden los estudios sobre el tema.
- De 1848 a 1923 se habla de las compilaciones de la *Regla*.
- A partir de 1923 los estudios testifican la autenticidad de la misma.

### c) Contenido y síntesis

El esquema de contenidos de la *Regla* agustiniana es el siguiente:

- *Capítulo I*
  - Concordia o armonía de la casa (Cf. Sl 67,7)
  - Unión de almas y corazones (Cf. Hch 4,32)
  - Comunión de bienes (Cf. Hch 4,32)
  - Sin embargo, no a todos por igual, sino a cada cual según su necesidad (Cf. Hch 4,35)
  - Levanten el corazón y no apetezcan las vanidades terrenas (Cf. Col 3,1-2)
  - Humildad a la base de la fraternidad
  - Exhortación a la concordia (Cf. Hch 3,32; Rom 15,6)

---

<sup>146</sup> Cf. VERHEIJEN, L. *Nouvelle approche de la Règle de Saint Augustin*. Abbaye de Bellefontaine, Bégnolles en Mauges, dept. Maine et Loire [Francia], 1980.



- Presencia de Dios en cada uno de los hermanos (2 Cor 6,16)
- *Capítulo II*
  - La oración
- *Capítulo III*
  - El ayuno y la abstinencia
  - Lectura durante las comidas
  - Atención especial para con los más débiles (ricos llegados al monasterio y enfermos)
- *Capítulo IV*
  - Modo de comportarse fuera del monasterio
  - Castidad y corrección fraterna
- *Capítulo V*
  - Objetos de uso diario y sus encargados
  - A todo se debe anteponer el bien de la comunidad
  - Cuidado especial con los enfermos
- *Capítulo VI*
  - Caridad y perdón recíproco
- *Capítulo VII*
  - El gobierno y la obediencia
  - La caridad en el gobernar
- *Capítulo VIII*
  - Enamorados de la belleza espiritual (Cf. Eclo 44,6)
  - Exhalando el buen perfume de Cristo con la ejemplar convivencia (Cf. 2Cor 2,15)
  - Un estilo de vida que llama la atención a los demás (Cf. 1P 3,16)
  - No como esclavos sometidos a la ley, sino con la libertad de los constituidos en gracia: gente que vive en libertad (Cf. Rom 6, 14-22)
  - El Señor es el dispensador de todos los bienes
  - El perdón recíproco (Cf. Mt 6, 12-13)

En el esquema presentado, distinguimos tres bloques:

- Capítulo I: *Haec sunt quae ut observetis praecipimus [...]*  
*Anima una et cor unum in Deum* (Cf. Hch 4,32)
- Capítulo II-VII: los precepta (medios)
- Capítulo VIII: *Ut observetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conversatione flagrant.*

La *Regla* denota un conocimiento profundo del corazón humano y una certera intuición de las exigencias más auténticas de la vida consagrada<sup>147</sup>: moderación y austeridad, interioridad y búsqueda del bien común, franca amistad y una constante ascesis hacia Dios. Autoridad, humildad y una fraternidad sincera se funden en la *Regla* para crear un equilibrio admirable, tan propio de Agustín de Hipona. Por otro lado, la caridad es presentada como fin, medio y centro de la vida. El *fin* están en las palabras iniciales: «*ante todo, queridos hermanos, amad a Dios*»; el *medio* lo vemos en «*tengáis una sola alma y un solo corazón*»; finalmente, el *centro* en «*de modo que en todas las cosas que nos servimos para las necesidades transitorias sobresalga la caridad que siempre permanece*».

---

<sup>147</sup> Cf. VERHEIJN, L., DIP/7 (Diccionario de Institutos de perfección). Roma 1974, col. 1549-1550.

## CAPÍTULO 2: Contexto histórico y cultural de María Zambrano

### 2.1. María Zambrano: vida escrita y escritura hecha vida

María Zambrano nace el 22 de abril de 1904 en Vélez-Málaga (España). Su padre Blas José Zambrano y su madre Araceli Alarcón Delgado. Los dos eran maestros. En 1909 llegan a Segovia y en 1914 María empieza a estudiar el bachillerato en las aulas del Instituto Nacional de esa ciudad. En 1919, viviendo en Segovia, su padre entabla una gran amistad con el poeta Antonio Machado. Durante su permanencia en la ciudad castellana, María estudia Filosofía y Letras, examinándose por libre en la Universidad de Madrid. Siete años después completa sus estudios en la Universidad Central y comienza a asistir a las clases impartidas por José Ortega y Gasset<sup>148</sup>, Xavier Zubiri<sup>149</sup> y Manuel García Morente<sup>150</sup>.

En 1927 el deseo de estudiar Filosofía queda mermado ante la dificultad de comprender la terminología y el complicado pensamiento de sus maestros. Se anima de nuevo a seguir con sus estudios al leer la *Ética* de Spinoza y la *Tercera Eneada* de Plotino, descubriendo, especialmente en la obra de Spinoza, lo que para ella significa la

---

<sup>148</sup> Nació en 1883 y murió en 1955 en Madrid. Escritor polifacético. Estudió filosofía en Madrid y, posteriormente, en Leipzig, Berlín y Marburgo. Vuelve a España con el deseo de europeizarla. Gracias a la plataforma editorial heredada de su familia, la editorial *Revista de Occidente*, se sitúa como un líder cultural de su época. Enseñó en la Universidad de Madrid hasta 1936. Algunas de sus obras más importantes son: *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1921), *España invertebrada* (1922), *Kant* (1924), *La deshumanización del arte* (1925), *La rebelión de las masas* (1929), *Estudios sobre el amor* (1939), *Ideas y creencias* (1940), *Historia como sistema* (1940). Obras póstumas: *El hombre y la gente* (1957), *Qué es filosofía* (1958), *La idea de principio en Leibniz* (1958), *Origen y epílogo de la filosofía* (1960). Cf. AUBRAL, F., *Los filósofos*. Ed. Acento, Madrid 1999, pp. 70-71.

<sup>149</sup> Filósofo español, nació en san Sebastián en 1898 y murió en Madrid en 1983. Fue Discípulo de Ortega y Gasset en Madrid, donde estudió. Realizó, también, estudios en Lovaina, Friburgo, Berlín, Munich y París. Fue alumno de Husserl y de Heidegger. Enseñó filosofía en Madrid y Barcelona. Sus obras principales son: *Sobre el problema de la filosofía* (1933), *Qué es saber* (1935), *Naturaleza, historia, Dios* (1944), *Sobre la esencia* (1962), *Cinco lecciones de filosofía* (1963), *Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983). Obras póstumas: *El hombre y Dios* (1984), *Sobre el hombre* (1986). *Ibid.*, p. 94.

<sup>150</sup> Nació en Arjonilla (Jaén) en 1886 y murió en Madrid en 1942. Fue profesor en la Universidad de Madrid. Formado filosóficamente en el neokantismo de la escuela de Marburgo, posteriormente, se orientó bajo la influencia de su maestro Ortega y Gasset, hacia la filosofía de la razón vital. Entre sus obras se encuentra: *La filosofía de Kant* (1917), *La filosofía de Bergson* (1917), *Ensayos sobre el progreso* (1932), *Lecciones preliminares de filosofía* (1937), esta obra con ciertos cambios, y con otra obra de Juan Zaragüeta, en el volumen *Fundamentos de filosofía* (1944). Cf. FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía* (2). Ed. Alianza, Madrid 1981.

‘Libertad’<sup>151</sup>. Ese mismo año inicia su doctorado e ingresa en la Federación Universitaria Española, lo que abre ante ella, según sus propias palabras, «*una dimensión salvadora de la política*»<sup>152</sup>.

En 1928 empieza a colaborar en la sección “Aire libre”, del periódico *El liberal* y “Vida joven” del periódico *La Libertad*, ambos de Madrid. También participa en la fundación de la Liga de Educación Social, pero ésta se disuelve al año siguiente. En 1930 ingresa como profesora auxiliar en la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. Asimismo, imparte clases en la Instituto Escuela y en la Residencia para Señoritas, hasta el año 1936. Durante este tiempo trabajó su tesis doctoral, que llevará por título *La salvación del individuo en Spinoza*.

En 1932 sustituye a Xabier Zubiri en la cátedra de Metafísica cuando éste se ausenta al viajar a Alemania para realizar estudios con Heidegger. Comienza, entonces, su trayectoria como profesora de Metafísica, convirtiéndose en una de las más prestigiosas jóvenes intelectuales en torno a Ortega y Gasset. Colabora, además, con la *Revista de Occidente*, dirigida por el eminente pensador y maestro, en la que comenzará con recensiones de libros de filosofía y literatura. Asimismo, publica algunos artículos en *Hoja Literaria*.

En 1933 María Zambrano destaca ya como escritora e inicia sus colaboraciones en las revistas *Cruz y Raya*, *Los cuatro vientos* y *Azor*. En 1934 aparecen en *Revista de Occidente* los dos artículos *Por qué se escribe* y *Hacia un saber sobre el alma*, recogidos, posteriormente, en el libro del mismo título. En estos artículos ya se despliega de manera original la lógica del sentir zambraniano, donde hará su propuesta de llevar la razón a la oscuridad del sentir para, desde esa dimensión humana, darle forma y figura.

---

<sup>151</sup> Para más información sobre este asunto ver: BORREGO, E., *Exaltación y crisis de la razón. Lecciones de filosofía: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant*. Granada 2003, pp. 129-218.

<sup>152</sup> CASTILLO, J., «Cronología de María Zambrano», *Antrophos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. N° 70/71 (marzo-abril, 1987), p. 75.

En 1935 interviene en un ciclo de conferencias en Gijón (Asturias). Lee literatura moderna y contemporánea, especialmente a Dostoievski, Kafka, Proust y Bloy. Filosóficamente en este momento hace su acercamiento crítico a Descartes, Husserl y Kant, profundiza el conocimiento de los griegos, sobre todo en el pitagorismo, Platón y Plotino, y la gnosis cristiana.

En septiembre de 1936 contrae matrimonio con el historiador Alfonso Rodríguez Aldave, y, debido al nombramiento de éste como secretario de la embajada española en Chile, se trasladan a este país. Regresan a España a mediados de 1937 y María Zambrano se integra en Valencia en el grupo fundador de la revista *Hora de España*, y en la revista *Madrid*. Por aquél entonces, colaborará en la defensa de la II República. Durante los años de guerra civil española María Zambrano es miembro del Consejo de Propaganda y del Consejo Nacional de la Infancia Evacuada.

En 1938, viviendo en Barcelona, realiza aportaciones para la *Revista de las Españas*, y en otoño de ese mismo año dicta un curso de filosofía en la Universidad de Barcelona. En este periodo publica, también, en dicha revista, los siguientes ensayos: *Un camino español: Séneca o la resignación*, *Poesía y revolución*, *Misericordia* y *Pablo Neruda o el amor a la materia*. Todos ellos fueron recogidos en la edición española de la obra *Los intelectuales en el drama de España*.

En 1939, en el final de la guerra civil española, inicia su exilio hacia París, donde permanece durante un mes. Tras una breve estancia en Nueva York, se dirige a La Habana (Cuba) y después a México, donde se integra en la Universidad de Morelia como profesora de filosofía. Desde ese ámbito colabora en diversas revistas hispanoamericanas. En 1940 regresa a Cuba, invitada por el Instituto de Investigaciones Científicas de La Habana. Se incorpora al grupo de jóvenes escritores que editan la revista *Espuela de plata* y, posteriormente, al grupo en torno a la revista *Orígenes*.

En 1943 se traslada a Puerto Rico como profesora en la Universidad de Río Piedras y dicta cursos en la Asociación de Mujeres Graduadas. Publica en este año el ensayo titulado *La confesión: género literario y método* en la revista *Luminar* de México. En

esta misma revista, al año siguiente, 1944, publica otro ensayo titulado *Nacimiento y desarrollo de la idea de libertad de Descartes a Hegel*, y en Buenos Aires (Argentina) publica *El pensamiento vivo de Séneca*. En este país, en 1945 publicará *La agonía de Europa*, dedicado por María Zambrano: “A mi madre, en el corazón de Europa”.

En 1946 viaja de La Habana a París, ante la comunicación de la enfermedad de su madre, pero llega cuando ésta ya ha recibido sepultura. Permanecerá en París durante tres años más para acompañar a su hermana Araceli. En 1953, después de vivir varios años en Cuba, regresa a Europa, residiendo con su hermana en Roma (Italia). Desde allí seguirá enviando colaboraciones a la revista *Orígenes*, y se publicará, para entonces, *Fragmentos*.

En 1948 se separa de su marido y continúa publicando ensayos, tales como *La Cuba secreta* en la revista *Orígenes* (nº 20), *Delirio de Antígona* (en el nº 18 de la misma revista), *Le regard de Cervantes* en la revista *La Licorne* de París. Un año después, María Zambrano deja la capital francesa y viaja a Nueva York para luego dirigirse a México. En la Universidad de México acepta la cátedra de Metafísica, aunque por muy poco tiempo, ya que decide regresar a Cuba para dictar un curso sobre la filosofía de su maestro Ortega y Gasset. En 1950, en Buenos Aires, aparece su libro *Hacia un saber sobre el alma*. Los textos que integran esta obra habían ido apareciendo en diferentes revistas de España y América durante los años 1933 a 1944. Dos años después la revista *Ínsula* publica *Dos fragmentos sobre el amor*, textos que, posteriormente, serán recogidos en forma de libro.

En 1955 aparece su obra *El hombre y lo divino*. En la revista *Botteghe Oscure*, en la cual dirige la sección de literatura española, publica *La multiplicidad de los tiempos*, y en la revista *Licorne* publica *Adsum*; ambos textos formarán más tarde parte de la obra titulada *Delirio y destino*.

En la revista *La Torre*, de la Universidad de Puerto Rico, publica *Sobre el problema del hombre*. Trabaja, simultáneamente, en dos investigaciones referidas a *Filosofía y Cristianismo* y *Los sueños, el tiempo y el pensar*. Ya en 1958 publica *El sueño creador*

como fruto de la investigación acerca del tiempo en la vida humana. Los escritos de María Zambrano que corresponden al periodo de 1953 a 1965 giran en torno al nacimiento de la forma a través de los sueños y del tiempo donde la vida humana comienza a renacer. Además, durante esta etapa, por las circunstancias políticas, históricas, culturales y éticas en que vive, María Zambrano logra una reflexión renovada sobre la consciencia, la constitución del individuo y la persona, y, a la vez, su pensamiento va adquiriendo rasgos místicos.

1959 es el año en que aparece el libro *Persona y Democracia*, editado por el Ministerio de Instrucción de Puerto Rico. Dos años después publica *Carta sobre el exilio* en la revista *Cuadernos del Congreso de Libertad de la Cultura* (París, nº 49). En 1963 publica *Emilio Prados* en la revista *Cuadernos Americanos*. Este ensayo será incluido, posteriormente, en el libro *España, sueño y verdad* que se publicará junto a *El sueño creador* en 1965. Dos años después, en 1967, publica en México su libro *La tumba de Antígona*, y aparece el ensayo *La palabra y el silencio* en la revista *Asomante* de Puerto Rico. En 1969 publicará en la revista *Papeles de Son Armandans* el ensayo *El libro de Job y el pájaro*.

El primer tomo de sus obras reunidas se publica en 1971 y recoge *El sueño creador, Filosofía y poesía, Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes, Poema y sistema, Pensamiento y poesía en la vida española y Una forma de pensamiento: la 'Guía'*. En 1975, en la revista *Ínsula*, se publica su texto titulado *Miguel de Molinos, reaparecido*, y en la revista *Cuadernos para el Diálogo*, en homenaje a Antonio Machado, publica el artículo *Un pensador*.

En 1977 aparece su libro *Claros del bosque*. Un año después surgen numerosos artículos en torno a este libro dentro del panorama filosófico y literario español. En el año 1979 aparecen tres fragmentos del libro inédito *De la aurora*, titulados *La palabra perdida, La palabra inicial y El germen* en la revista *Poesía* (nº 4).

En 1981 le es concedido el premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades por la Fundación Principado de Asturias. En 1982 aparece en la

Universidad de Málaga el libro *María Zambrano o la Metafísica recuperada*, coordinado por Juan Fernando Ortega Muñoz<sup>153</sup>, y en el que participan J.L. López Aranguren<sup>154</sup>, J.A. Valente<sup>155</sup>, A. Guy<sup>156</sup>, A. Doblas Bravo<sup>157</sup> y P. Gimferrer<sup>158</sup>; asimismo, la junta de gobierno de la universidad malagueña acuerda el nombramiento de María Zambrano como Doctora “Honoris causa”.

En 1983 la revista *Litoral* de Málaga reedita, en homenaje a María Zambrano, la obra *La tumba de Antígona*, y publica el texto inédito *Diotima*. Este mismo año se celebra un seminario sobre el pensamiento de la filósofa malagueña. Sus textos se recogen en la obra titulada *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano*, editada ese mismo año. En 1984 regresa definitivamente a España, tras 45 años de exilio, y comienza a ordenar y elaborar sus notas y escritos para su libro *De la aurora*, y hace una revisión completa de *El sueño creador*.

---

<sup>153</sup> Juan Fernando Ortega Muñoz (Cañete de las Torres – Córdoba, 1932). Es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (1969) y en la actualidad Catedrático Emérito de la Universidad de Málaga. Comenzó su etapa docente en 1967, como profesor colaborador en el Departamento de Ética y Sociología en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido profesor Adjunto y subdirector del Colegio Universitario “Santo Reino” de Jaén desde 1971 hasta 1974. Ha sido profesor en diferentes universidades, además de las mencionadas, Cádiz y Granada. En ellas ha impartido clases de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval, de España, Lógica, Historia del Pensamiento Antiguo, Metafísica o Historia de la Filosofía Oriental, entre otras. Desde su creación ha sido profesor de la Universidad Internacional de Andalucía. Entre su vasta producción destaca su dedicación a María Zambrano. Fruto de ello ha sido la creación el 31 de junio de 1991, año de la muerte de la pensadora, de la Fundación que lleva su nombre de la que Ortega Muñoz es fundador y director. En este tiempo se han organizado numerosos encuentros, conferencias y congresos sobre la figura de María Zambrano, por lo tanto, creo que nos encontramos, ante la persona que más conoce de la vida y pensamiento de María Zambrano. Son numerosos los artículos y tesis doctorales dirigidas por él. Destacamos algunas de sus obras: *María Zambrano. Breve Antología*, *María Zambrano. La aurora del pensamiento*, *Pensamiento y Arte. Zambrano y Picasso*.

<sup>154</sup> Nació en Ávila en 1909 y murió en Madrid en 1996. Filósofo español. Discípulo de D’ors. Fue catedrático de ética en la Universidad de Madrid. Entre sus obras destacan: *La ética de Ortega* (1958), *Ética y política* (1963), *Moral y sociedad* (1966). Después, por motivos políticos, alternó la docencia en EE.UU. con conferencias en España y publicó *La comunicación humana* (1968), *Moralidades de hoy y de mañana* (1973), *Contralectura del catolicismo* (1978), *Sobre imagen, identidad y heterodoxia* (1981), *Propuestas morales* (1985), *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa* (1987), *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1988) y *La vejez como autorrealización personal y social* (1992).

<sup>155</sup> Ayudó a María Zambrano a ordenar *Claros del bosque*. Tras una conferencia de Valente en el Colegio Mayor San Juan Evangelista de Madrid, se escucha allí la voz de María Zambrano, grabada en cinta por Valente, recorriendo «*algunos lugares de la palabra*» (textos de *Claros del bosque*). Es la primera vez, desde 1939, que se oye en España su voz en público.

<sup>156</sup> Filósofo francés hispanista. Colaborador de la obra *María Zambrano o la metafísica recuperada*.

<sup>157</sup> Colaborador de la obra *María Zambrano o la metafísica recuperada*.

<sup>158</sup> Poeta catalán. Nació en Barcelona en 1945. Estudió Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona. Miembro de la Real Academia Española desde 1985. Premio Nacional de Poesía en 1966 y 1989. Premio Nacional de las Letras Españolas en 1998.



En 1986, dentro de la colección *Memoria Rota. Exilios y heterodoxia* de la editorial Anthropos, se publica *Senderos*. La obra contiene textos de la autora ya publicados: *Los intelectuales en el drama de España*, *La tumba de Antígona*, y los artículos “*La reforma del entendimiento*”, “*El español y su tradición*”, “*La reforma del entendimiento español*”, “*Un camino español: Séneca o la resignación*”, “*Antonio Machado y Unamuno precursores de Heidegger*”, “*Misericordia*”, “*Pablo Neruda o el amor a la materia*”, “*Poesía y revolución*”, “*Españoles fuera de España*”, “*Dos conferencias en la Casa de Cultura*”, “*Madrid. Cuadernos de la Casa de Cultura*”, “*Las ediciones del Ejército del Este*”, “*San Juan de la Cruz. De la noche oscura a la más clara mística*”, todos ellos bajo el epígrafe *Ensayos y Notas*. Se considera, no obstante, un libro nuevo, por las correcciones y cambios de sentido de los textos hechos por la misma autora.

En 1987 comienza a preparar la publicación de *Notas de un método*, concluyendo el trabajo al año siguiente. En 1989 comienza a revisar los escritos que darán lugar a su obra *Los bienaventurados*, y su investigación sobre *Los sueños y el tiempo*.

María Zambrano muere el 6 de febrero de 1991<sup>159</sup>.

## **2.2. Biografía intelectual de María Zambrano**

El pensamiento filosófico de María Zambrano hunde sus raíces en algunos filósofos místicos y poetas, a saber, Platón, san Agustín, Spinoza, Séneca, Bergson, San Juan de la Cruz, Miguel de Molinos, Antonio Machado, Husserl, Heidegger, Zubiri y su maestro Ortega y Gasset, entre otros. Y se circunscribe en la época moderna, donde las reflexiones filosóficas se realizan con una gran carga racionalista. Por esta razón, ella busca trascender los planteamientos filosóficos del momento, que se orientan casi exclusivamente a explicar al ser humano a partir de la razón. De ahí que preconice una

---

<sup>159</sup> Cf. CASTILLO, J., «Cronología de María Zambrano», op.cit. pp. 74-81. Ver también ORTEGA MUÑOZ, J.F., *María Zambrano, su vida y su obra*. Málaga: Junta de Andalucía, 1992; MORENO, J., *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*. Ed. Siruela, Madrid 1993, pp. 607-629.

razón apasionada, intuitiva y totalizadora, dando vida al ser humano como ser en búsqueda de sentido.

Los grandes temas que preocupan a María Zambrano giran en torno a la relación entre filosofía y poesía, el problema de Dios, la distinción entre lo sagrado y lo divino, el ser y no ser, la crisis, el exilio, la persona, el racionalismo, la esperanza y la mística. Todos estos aspectos se recogen entre ámbitos principales que se complementan entre sí: Filosofía, Religión y Poesía, los cuales forman parte, a su vez, de dos bloques fundamentales que estructuran su pensamiento: la creación de la persona y el cambio que sigue para abordarla, que será la ‘Razón Poética’.

La creación de la persona está relacionada con tres elementos que son esenciales: lo divino, la historia y la fenomenología de los sueños. Abarcar estos aspectos desde la Razón Poética tiene como objetivo el sustituir el conocimiento intelectual, que no llena la vida y la deja seca, la empobrece, por un ejercicio de la razón que no solamente ofrezca una respuesta intelectual, sino que renueve el modo de concebir la relación del ser humano con la realidad hasta llegar a satisfacer todas las dimensiones de la vida de la persona, haciendo así un mundo habitable. Esta Razón Poética establece una relación entre la Filosofía y la Poesía, y una crítica hacia la filosofía tradicional, que se sustenta en la razón. María Zambrano hace notar la insuficiencia del racionalismo para promover un conocimiento más íntegro.

Por otro lado, el pensamiento filosófico zambraniano está marcado por la Fenomenología<sup>160</sup>, que le permite ahondar en la realidad humana a partir de sus sueños,

---

<sup>160</sup> Edmund Husserl (Prostějov-Moravia 1859 – Friburgo 1938) es considerado el fundador de la Fenomenología, una corriente filosófica que se cuenta entre las más influyentes de este siglo. Plantea la pretensión de abstenerse en la filosofía a cualquier interpretación precipitada del mundo y de atenerse, sin prejuicios, al análisis de lo que se le presenta a la conciencia. Para Husserl todas las averiguaciones pretenden fundarse en el intuitivo y evidente hecho de los fenómenos de la conciencia. El fundamento de esta propuesta es el concepto de ‘intencionalidad’. Según Husserl, la actitud fenomenológica se abstiene de cualquier juicio sobre el ser o el no ser de los objetos y posibilita la contemplación sin prejuicios de la pura conciencia, es decir, de aquello que está dado como fenómeno en la correlación entre *noésis* (que es el acto del intencionar) y *noéma* (no es el objeto en su ser real en sí, sino el objeto contenido de manera intencional en la función otorgadora de sentido de los actos de la conciencia). Este proceso los designa con el término *epojé* (abstención). Cf. KUNZMANN, M., *Atlas de filosofía*. Ed. Alianza, Madrid 2003, p. 195.

del proceso que sigue el individuo para hacerse persona y de lo divino. María Zambrano trata de indagar en estas realidades con el objetivo de desvelar “lo que aparece”. De esta manera, el “phainómenon” en su aparecer constituye lo que el ser humano es: “búsqueda esencial”. La búsqueda esencial significa búsqueda de la esencia sagrada, que se muestra de diversas maneras, a partir de realidades diferentes, tales como los dioses, el tiempo y la historia. Estos elementos vienen a constituirse en categorías fundamentales para comprender el pensamiento zambraniano.

Entre sus obras *El hombre y lo divino*, *Persona y Democracia* y *Hacia un saber sobre el alma*, se nos ofrecen las principales claves acerca de su pensamiento antropológico y teológico. Estas claves giran en torno a lo sagrado y lo divino, siendo este último aspectos una realidad necesaria en la realización del ser humano.

Resulta significativo que para María Zambrano el descubrimiento de lo divino vaya unido al descubrimiento del ser-personal, que lleva implícito un proyecto de ser marcado por la esperanza y por una vinculación con lo Otro en su doble proyección: histórico-social y divina.

### **2.2.1. Estado de los estudios de María Zambrano: problemas abiertos**

Al conmemorar el centenario de su nacimiento (1904-2004)<sup>161</sup>, se realizaron múltiples eventos en los que se hicieron memoria de su pensamiento para continuar avanzando por nuevos caminos hacia el futuro. Ha sido la gran oportunidad para hacer un balance de su reflexión y exponer algunos problemas y soluciones que siguen haciendo vigente su pensamiento hoy.

---

<sup>161</sup> Destacamos los actos conmemorativos celebrados durante los días 3 al 7 de mayo de 2005 en Segovia: el Congreso Internacional Pensamiento y Palabra: en recuerdo de María Zambrano (1904-1991). El coordinador fue el profesor José Luis Mora, de la Universidad Autónoma de Madrid, que logró que todas las ponencias y comunicaciones ayudaran a enmarcar, historiar y pensar las influencias y la aportación de María Zambrano a la filosofía desde un estudio interdisciplinario.

Los estudios realizados hasta el momento siguen valorando el pensamiento de María Zambrano en la historia de la filosofía por su relevancia e incidencia en el contexto, tanto español como europeo. En sus obras se constata el acercamiento a las raíces de la cultura española, a partir del conocimiento que posee de la filosofía universal hasta sus orígenes. En este sentido, Juana Sánchez-Gey Venegas<sup>162</sup> escribe: «*Es así que la tradición constituye el suelo fecundo de su pensamiento*»<sup>163</sup>. Desde esta perspectiva, Zambrano atiende a diversidad de temas que recorren toda su obra. Asimismo, Sánchez-Gey identifica<sup>164</sup> en el pensamiento de María Zambrano tres temas esenciales para comprender la realidad de hoy y, a través de los cuales, señala las etapas que articulan la biografía de Zambrano. Estas tres cuestiones giran en torno a lo político, a la reforma del entendimiento y al hecho religioso, más concretamente a lo sagrado y lo divino.

## a) Política

Con respecto a lo político, Zambrano pone énfasis en el vivir y convivir. Su postura política se debe comprender en el sentido griego, en el que la política va unida a la ética. Este núcleo lo irán ajustando en todas sus obras, de ahí que el interés que manifiesta, junto a la tragedia y a la guerra en que vive, se refleja en una reflexión que busca favorecer una educación y cultura con matices creativos. En la experiencia del exilio, Zambrano continúa escribiendo sobre temas políticos y plantea la defensa de una razón humanizadora, unitiva, entre razón y dolor. De este modo, intenta superar la crisis de la razón desde el camino que ahonda en la existencia humana y su apertura a la esperanza.

Frente a la decadencia de Europa, Zambrano apoya las raíces históricas y existenciales. Defiende la tradición griega y judeo-cristiana. En este sentido, resalta y

---

<sup>162</sup> Profesora de Filosofía en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid. Sus líneas de investigación son: Filosofía española contemporánea; Filosofía y Educación y Educación en Valores. Entre sus trabajos figuran: *Pensamiento contemporáneo* (Tenerife, 1988); *Teófilo Martínez de Escobar: un Krausista canario, catedrático de Metafísica en la Universidad de La Habana* (Fuerteventura, 1993); varios títulos en colaboración con otros investigadores: *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX* (Salamanca, 2002); *Metafísicos españoles actuales* (Madrid, 2003), *María Zambrano: la aurora del pensamiento* (Junta de Andalucía, 2004). En colaboración con el profesor Casado editó *Filosofía y educación. Manuscritos*, de María Zambrano (Málaga, 2007).

<sup>163</sup> SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., «El significado de la filosofía de María Zambrano en la historia del pensamiento» en *Religión y Cultura*, n° 233 (abril-junio, 2005), p. 472.

<sup>164</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 471-487.

analiza la aportación cristiana a la filosofía occidental como ejercicio liberador de la persona ante el destino. María Zambrano apunta desde el Dios cristiano a una historia humanizadora, promotora de libertad y acción constructiva con los demás. No obstante, en la situación actual esta postura quedaría cuestionada, pues hoy se busca, más allá de la creencia en el Dios cristiano, promover una convivencia independientemente del Dios en que se crea. Así pues, se intenta una libertad de creencia y expresión religiosa en pos de construir la integración y convivencia humana. Por otra parte, el punto de partida de Zambrano es creer en el Dios cristiano con el objetivo de humanizar la historia. Actualmente existe pluralidad de creencias, pero esta pluralidad favorece la convivencia humana o nos enfrenta.

## **b) Teología**

Desde el punto de vista teológico, María Zambrano descubre que la trascendencia cristiana no es abstracción sino encarnación. En este sentido, entiende la razón creadora como un pensamiento mediador que se orienta a la vida humana en una actitud esperanzadora en que la persona sea respetada íntegramente. De este modo, su pensamiento se constituye en un horizonte que inaugura nuevas reflexiones desde nuevas disciplinas.

Zambrano, en su obra *Hacia un saber sobre el alma*, publicado en 1934, muestra la idea cristiana del ser humano como «*un ser que muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor*»<sup>165</sup>. Así pues, ve necesario «*un saber sobre el alma, un orden de nuestro interior*»<sup>166</sup>, y, en este sentido, ve los escritos póstumos de Max Sheler, *Ordo Amoris* y *Supervivencia*. También se evidencia la idea agustiniana de que Dios habita en el interior del ser humano. No obstante, quien toma este principio por convicción, muestra la búsqueda incesante por una verdad que lleve a construir una humanidad distinta, de ahí que en nuestro presente pueda cuestionarse la vida humana en sus diferentes niveles, por esa carencia de vida interior, por la falta de una mística que hunda sus raíces en los problemas que surgen de la vida; más aún, una mística que se configure desde la justicia, la libertad y la verdad.

---

<sup>165</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*. Ed. Alianza, Madrid 2001, p. 24.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 24.

### c) La crisis del pensamiento

Respecto al ensayo que Zambrano escribe en 1937 sobre *La reforma del entendimiento*, nos dice: «En los momentos críticos de la historia se ha hablado siempre de una ‘Reforma del entendimiento’, de una crítica que el intelecto se hace a sí mismo, volviéndose sobre sí, para tomar conciencia de sus propias fuerzas y más aún, de sus deficiencias»<sup>167</sup>.

Es importante resaltar que María Zambrano ve la crisis como un horizonte de revelación. Para Ortega el ser humano que se halla en crisis vive en confusión y en soledad. Pues la crisis histórica, según Ortega y Gasset, se presenta cuando caen las convicciones de una generación, produciendo un sentimiento de inseguridad y de desorientación. Y se supera esta crisis creando una nueva generación capaz de engendrar nuevas convicciones. Pero en María Zambrano los momentos de crisis vital e histórica son momentos de “revelación” de un conocimiento o “saber” que no es el dictado por la razón. La crisis es un momento de “desnudez” que va más allá de las “circunstancias”: «La crisis –dirá Zambrano– muestra las entrañas de la vida humana, el desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia; de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación. Entonces, en medio de tanta desdicha, los que vivimos en crisis tengamos, tal vez, el privilegio de poder ver más claramente, como puesta al descubierto por sí misma y no por nosotros, por revelación y no por descubrimiento, la vida humana: nuestra vida. Es la experiencia peculiar de la crisis. Y como la historia parece decirnos que se han verificado varias, tendríamos que cada crisis histórica nos pone de manifiesto un conflicto esencial de la vida humana, un conflicto último, radical, un “se puede o no se puede”. Ya que la vida humana parece que es el territorio de la posibilidad, de las más amplias posibilidades y que la historia fuera el proceso de ir las apurando, hasta su último extremo y raíz»<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> ZAMBRANO, M., *Senderos. Los intelectuales del drama de España. La tumba de Antígona*. Ed. Anthropos, Barcelona 1989, p. 73.

<sup>168</sup> ZAMBRANO, M. *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit. pp. 101-102.

De este modo, la autora ofrece un análisis hermenéutico de la crisis enfocándola desde el ser humano concreto que la vivencia. Para ella, lo que está en crisis no son las “creencias”, como había dicho Ortega y Gasset, sino el fundamento último de esas creencias: la confianza.

*«Toda creencia está fundada, en lo que a nosotros hace, en esta apertura íntima a lo que hay, cuya mayor o menor amplitud delimita la mayor o menor realidad con que contamos. Las almas mezquinas lo son por la estrechez de esta inicial confianza, pues la realidad, en su mayor plenitud, está ligada a esta capacidad de aceptación, de olvido y de amor, a este tesoro divino de confianza y entrega. Olvido y entrega que llegan, en los que han sido llamados místicos y santos, también en algunos filósofos, a una verdadera esclavitud con respecto a la realidad o a algún género de realidad que sólo así se muestra en su plenitud. Los místicos hacen siempre hincapié en esta quietud del ánimo, que es menester para que la realidad suprema, divina, penetre en él. Sin entrar ahora en la certidumbre que tal sostenida afirmación puede tener, sin discutir la “creencia”, lo que queda irrefutablemente cierto es el hecho de que en esta disposición de la vida humana que llamamos confianza es donde la realidad aparece. A mayor amplitud de confianza, mayor es la realidad de que gozamos»<sup>169</sup>.*

Bundgard hace notar cómo María Zambrano “abisma” el pensamiento de Ortega y Gasset al llevar las “creencias” hasta un último fundamento: la realidad de lo sagrado. Nuestra realidad de hoy también presenta profunda crisis y el pensamiento de María Zambrano nos sugiere posibles caminos de solución y esperanza. Es indudable que nuestra época está marcada profundamente por la desconfianza y que el ser humano experimenta límites que no le permiten trascenderse y, a la vez, se enfrenta a una incertidumbre de no saber qué será de su futuro. Sería necesario explorar la crisis actual desde una hermenéutica que se oriente al ser humano que la vive para intentar transformar el dolor, la angustia, la tragedia, en camino esperanzador.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 107-108.

## d) La razón poética como camino

Para ello, María Zambrano propone el método de la ‘razón poética’ como el camino concreto frente a tal situación. El método hace latente una reforma del entendimiento, que es necesaria para penetrar el pensamiento y fundar una nueva forma de acercarse a la realidad. Su método se inscribe «*en esa tradición de la filosofía sapiencial que admite un saber trascendental, nada ajeno a la filosofía [...] de ahí que busca un Sujeto trascendente a la subjetividad, y en esa apertura a lo otro*»<sup>170</sup>. Así lo señala san Agustín con el método de la ‘confesión’, que Zambrano desarrolla por la importancia que éste tiene en su proceder intelectual y vital.

El horizonte de la razón poética busca el origen y la integridad de la condición humana, pero es un camino complejo. En este sentido, Zambrano afirma: «*De la razón poética es muy difícil, casi imposible, hablar. Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo; ser y no ser, silencio y palabra*»<sup>171</sup>. Pero, a la vez, es «*la salida a un mundo nuevo de vida y conocimiento*»<sup>172</sup>. De este modo, la propuesta de María Zambrano sigue siendo necesaria hoy más que nunca, cuando nuestra realidad debe ser abordada, tratada de un modo no violento, ya que su búsqueda consiste en promover la relación desde lo diferente. En esta relación, Zambrano encuentra un verdadero conocimiento de la realidad. Por ello, insiste en que la realidad requiere descubrirse y revelarse, tarea que se lleva a cabo con el método que propone. No obstante, surge la cuestión acerca de la científicidad de su método. En este sentido queda abierto para investigaciones posteriores validar su método científicamente, quizás no era la intención de María Zambrano, pero es una tarea necesaria para penetrar el pensamiento, no sólo cotidiano, sino aquel que está delimitado como sistema y ciencia.

La razón poética está cargada de misericordia, amor, piedad, mediación, sentimientos que se orientan a la plenitud de la persona en su relación con los otros y en su trascendencia con lo sagrado. De este modo, se presenta una vinculación estrecha con la antropología teológica, pues define la “forma” como el sujeto va a tratar con la realidad

---

<sup>170</sup> SÁNCHEZ GEY- VENEGAS, J., «El significado de la filosofía...», op.cit., p. 479.

<sup>171</sup> ZAMBRANO, M., *Notas de un método*. Ed. Mondadori, Madrid 1989, p. 130.

<sup>172</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica, Madrid 2001, p. 14.



y cuyo fundamento es el Dios misericordioso que María Zambrano avala en su sistema filosófico. Así pues, la perspectiva teológica se constituye en tarea necesaria para llegar a comprender su pensamiento, ya que éste no sólo está referido al ámbito político, ético, filosófico, poético, literario, sino que evoca la presencia divina que recibe el nombre de Dios, y así defiende la verdad y la relevancia como medios que posibilitan la percepción de la realidad y su consistencia. Su obra *El hombre y lo divino* ha sido estudiada bajo la perspectiva de la filosofía de la religión<sup>173</sup>, y se llega a concluir que: «Zambrano realiza un recorrido fenomenológico de la religión o de la historia de las religiones. Zambrano pondera al cristianismo porque logra que se hable más que de una religión de los cristianos, así resulta una vivencia que conduce a la civilización, a la ciudadanía, a la ley como norma de convivencia y de proyectos comunes»<sup>174</sup>.

De este modo, Zambrano no es partidaria de aquella modernidad que se aleja de Dios para limitarse a hablar de las religiones. En el fondo de su pensamiento le interesa la experiencia de Dios y su significación en la condición humana. A este respecto, Ortega Muñoz afirma que el problema teologal es el núcleo de su pensamiento. Ella misma lo reconoce en una carta de 1981: «No está en este pensamiento hacer de ‘El hombre y lo divino’ el título general de los libros por mí dados a la imprenta, ni de los que está camino de ella. Mas no creo que haya otro mejor que le conviniera»<sup>175</sup>. Así pues, en esta obra se refiere a una búsqueda de fundamento en el que el carácter relacional de la persona adquiere importancia. «Sólo la persona puede ser sí misma en alteridad frente a lo otro»<sup>176</sup>. De esta forma, lo humano y lo divino se constituyen en pilares de su reflexión, pues la primera vivencia que experimentó la condición humana fue “sentirse mirado” por alguien.

---

<sup>173</sup> Cf. SÁNCHEZ GEY-VEGAS, J., «La filosofía de la religión en María Zambrano», en ORTEGA MUÑOZ, J.F., *María Zambrano: la autora del pensamiento*. Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, 2004, pp. 177-189.

<sup>174</sup> SÁNCHEZ GEY-VEGAS, J., «El significado de la filosofía de María Zambrano...», op.cit., p. 487.

<sup>175</sup> ORTEGA MUÑOZ, J.F., «El Dios del horizonte: María Zambrano», en CABRIA, J.L. – SÁNCHEZ-GEY VEGAS, J., *Dios en el pensamiento hispánico del siglo XX*. Ed. Sígueme, Salamanca 2002.

<sup>176</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*. Fondo de Cultura Económica, México 1955, p. 18.

## e) Crítica a la metafísica tradicional

Otro aporte que nos ofrece Zambrano, según Ortega Muñoz<sup>177</sup>, es la crítica severa a la metafísica tradicional. La autora considera sus esquemas tradicionales como estructuras creadas por la imaginación en un mundo poético que ella denomina “forma-sueño”. Se trata –según Zambrano– de un mundo de ficción que deforma nuestra visión de la realidad, desfigurando la verdad. Esta mediación de la forma-sueño hace que el ser humano sea una criatura oculta, lo cual constituye para Zambrano un engaño, pues la metafísica tradicional encubre con sus esquemas absolutos la cruda realidad, dándonos una sensación de aparente tranquilidad y seguridad. De este modo, el mundo de la forma-sueño se impone como “única realidad” y se caracteriza por su atemporalidad y pasividad.

Frente a esta realidad, Ortega Muñoz afirma que María Zambrano abre un camino a la nueva manera de entender la metafísica, cuya raíz está en un conocimiento que parte de la intuición intelectual. Este saber intuitivo o *noûs*, en términos aristotélicos, que posibilita el conocimiento humano, es para Zambrano la “aurora” de la razón misma. Esta “aurora” no es razonamiento (*episteme*) sino conocimiento. Esta *razón intuitiva* es “conocimiento pasivo”, en el sentido de que nos es dado, no logrado por nuestra esfuerzo discursivo. Zambrano llama a esta forma de conocimiento metafísica “experiencial”, y según Ortega Muñoz, equivale al de “vivencial”, como traducción del término alemán “Erlebnis”. Se trata de una “revelación” o intuición que se nos impone como una verdad incuestionable. De esta forma, el saber discursivo o el empírico-experimental quedan insuficientes para dar certeza a la existencia humana a partir de lo divino, ya que, como ocurre en san Agustín, toda certeza se logra por una profunda intuición. Para Ortega Muñoz, el pensamiento de María Zambrano propone una nueva metafísica experiencia desde la emergencia de la persona en su trascendencia y una nueva esperanza.

---

<sup>177</sup> ORTEGA MUÑOZ, J.F., «Vigencia del pensamiento de María Zambrano», en MORA GARCÍA, J.L. – MORENO YUSTE, J.M. (eds.), *Pensamiento y palabra: en recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*. Junta de Castilla y León, 2005, pp. 169-175.

## f) La tragedia del ser humano y el principio de esperanza

Para María Zambrano lo trágico procede del caos, del vacío, de la desesperanza y, sobre todo, de un estado de indigencia que está presente en la condición humana. Según Zambrano, el ser humano manifiesta su estado de indigencia en la misma capacidad que tiene para preguntarse por sí mismo, en esa capacidad “inquiriente” que posee, ya que cuando formula la pregunta manifiesta su ignorancia, pregunta porque le falta algo, porque sabe que no sabe, pero quiere y necesita “saber”.

La concepción de María Zambrano sobre el ser humano se aproxima a la postura de su maestro Ortega y Gasset, para quien la capacidad interrogativa del ser humano no nace del ocio, como en los griegos, sino de la necesidad de sobrevivir. Así pues, el ser humano es como un náufrago arrojado en medio del océano de la vida, necesitado de bracear laboriosamente para mantenerse a flote, construyendo teorías en que apoyarse<sup>178</sup>. Y es este un bracear angustiado, como es el ejercicio de filosofar y de hacerse cuestión de sí y de toda la realidad. De este modo, construye sus *ideas* distinguiéndolas de las *creencias* que configuran los *aprioris* culturales y vitales sobre los que encuentra sentido a su vida<sup>179</sup>.

Este proceso está marcado por ese “principio esperanza” que tiene su punto de partida en la negación del no-ser para constituirse en anhelo de trascendencia, en una fuerza creadora y divina que trasciende toda objetividad (realidad)<sup>180</sup>. Y, a la vez, permite al ser humano “seguir naciendo”, entendiendo este seguir naciendo como el “hambre de nacer del todo”. De esta manera, la esperanza se constituye en condición necesaria para que el ser humano continúe proyectándose hacia el futuro.

Para Zambrano, el verdadero filósofo debe ser “poeta”, es decir, debe tener la capacidad para “crear la palabra” y esta palabra se crea por la inspiración de lo divino, que implica estar abierto a la trascendencia que brota de lo cotidiano. Por esta razón, lo

---

<sup>178</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?* Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1974.

<sup>179</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas y creencias*. Ed. Espasa-Calpe. Buenos Aires 1940; *En torno a Galileo*, Madrid 1942.

<sup>180</sup> Cf. BUNDGARD, A., *Más allá de la filosofía*, op.cit. p. 40.

más divino que tiene el ser humano es su capacidad de “creación” que lo lleva hacia delante, generando un proceso de vida basado en la búsqueda de la verdad.

Ahora bien, el camino de la verdad pasa por situaciones de dificultad. En este camino, la palabra, en su papel de “piadosa”<sup>181</sup>, trata con el conjunto de realidades vencidas y negadas hasta llegar a penetrar dicha realidad en su profundidad, igual que el amor hace trascender a la razón, la hace ir más allá, la hace entrar en realidad.

De esta manera, la palabra provoca un movimiento trascendente que se torna fuente de descubrimiento y camino de liberación. A través de la palabra se puede trascender los sueños. La palabra mantiene al ser humano en estado de vigilia y es así como existe el tiempo, porque narrando nuestra vida se desata nuestro tiempo y empezamos a ser personas.

Cuando María Zambrano habla del ser humano, prefiere hacerlo a partir del concepto de “persona” más que de “individuo”. La persona llega a ser lo que es desde el inicio de ese proceso de vida que tiene como punto de partida la consciencia y la responsabilidad de la historia<sup>182</sup>. El individuo, cuando toma consciencia y responsabilidad de la historia, evidencia que ha descubierto la posibilidad de nombrarla, de ordenarla y de asumir el reto de la pregunta que brota de los momentos trágicos de la propia realidad.

Pues bien, abordar la realidad poéticamente es para nuestra autora comprenderla en forma de “delirio”, lo cual significa, un estado en el que el ser humano se siente mirado por “algo” o “alguien” que mira sin ser visto. Ese “algo” o “alguien” es la realidad que le puede poseer; una realidad que está llena de “dioses”, como el fondo real “sagrado” del que emergen todas las cosas. De ahí que el temor y la esperanza le acompañen

---

<sup>181</sup> María Zambrano emplea la palabra “piadosa”, que viene del latín “pietas”, cuyo significado es *benigno, misericordioso, que se inclina a la piedad y conmiseración*. Según el Diccionario de la Lengua Española, se nos ofrece una segunda acepción que se aplica a las cosas que mueven a compasión o se originan de ella.

<sup>182</sup> «La conciencia de la condición histórica del hombre madura muy lentamente en la historia del pensamiento. Se inicia a finales del s. XVIII y se asienta con madurez en el s. XIX, sober todo con la obra de W. Dilthey, elevándose a categoría antropológica en el raciovitalismo de Ortega y en el existencialismo de Heidegger». BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Universidad de Deusto. Bilbao 1999, p. 38.

permanentemente. La aparición de estos “dioses” como *realidad sagrada* se constituye en un referente para pedir explicaciones cuando el ser humano se sienta perseguido, vencido, exiliado. De este modo, él descubre que no está solo.

Para María Zambrano, la filosofía se constituye en pregunta y la poesía en respuesta, siendo esta última la que ordena el caos que emerge de la misma realidad y la armoniza. Desde este contexto, para llegar a ser persona, se requiere de un proceso largo que permita dar el “paso” de una actitud filosófica a una actitud poética.

María Zambrano trata con la realidad desde la poesía. Tratar con la realidad poéticamente es una actitud, una manera de ver y sentir la realidad misma. Este proceso de penetración de la realidad desde una actitud poética se convierte en camino hacia la sabiduría de la verdad, es decir, en método. El método zambraniano se orienta a superar la crisis filosófica racionalista de su época. Ante la mera “razón” que separa para comprender, propone como camino de encuentro con la realidad la ‘razón poética’, que permite recuperar la unidad humana en su esencia más plural y dinámica.

La situación descrita anteriormente es experimentada por el ser humano como padecimiento. Al quedarse en la “nada” la persona padece el abandono, pero no en el sentido de un determinismo nihilista, sino que comprende la “nada” como “algo”, de tal manera que, esa “nada”, más que una condición ontológica del ser humano, es una experiencia subjetiva del límite histórico de la civilización moderna. A partir de esta comprensión y asentimiento de los límites, el ser humano debe tomar la responsabilidad de “crear su ser”, de crearse a sí mismo, de crearse históricamente con la libertad que el surgimiento y la aceptación de la conciencia le proporcionan. De esta manera, se inicia el largo proceso de lo que María Zambrano denomina “la creación de la persona”.

La persona trasciende la sociedad, no es reductible a ella, lo que significa que no toda sociedad permite el desarrollo de la persona. Sin embargo, para María Zambrano es posible una forma de sociedad que permita un mayor desarrollo del ser humano como

persona: la democracia<sup>183</sup>. La democracia es una realidad donde el ser del hombre y la mujer, el vivir como persona, es la finalidad. Esta sociedad democrática se irá logrando en la medida en que la persona vaya adquiriendo una visión más justa de su propia realidad. De ahí que el modo de vida democrático signifique liberación y disolución de todo absolutismo entendido como el quedarse encadenado o detenerse en un momento absoluto<sup>184</sup>.

### **g) La concepción del tiempo**

Otro aspecto que forma parte del pensamiento de esta filósofa es la concepción que tiene del tiempo. María Zambrano define el tiempo al estilo husserliano, es decir, tiempo histórico, mientras que, siguiendo a Heidegger afirma que la consciencia humana es la toma de consciencia y de responsabilidad del ser humano en la sociedad. Este proceso de toma de consciencia y de responsabilidad pasa por la condición sacrificial de la sociedad, lo que supone una lucha permanente contra el racionalismo. Zambrano entiende el racionalismo como absolutismo, una postura que detiene la historia por la abstracción del tiempo, que la sitúa entre verdades definitivas, llevando al ser humano a dejar de sentir el tiempo como oposición, como alteridad relacional.

La historia es construcción, es arquitectura y al pretender delimitarla mediante la razón y absolutizarla, la consciencia del ser humano en esta historia queda en la a-temporalidad. A-temporalidad que lo lleva a vivir en lo artificial, en el no-despertar. De ahí que la toma de consciencia que el ser humano pueda ir viviendo supone trascender el absolutismo para dar paso a la democracia. Podríamos decir que se trata de trascender el personaje auto-suficiente que representamos en la historia para dar paso a la persona en relación con la historia. Se puede afirmar, pues, que el problema fundamental para María Zambrano consiste en humanizar la historia, incluida la vida personal. No se puede concebir una humanización de la historia sin la vida personal. En la medida en que el ser humano se humaniza, la historia va adquiriendo su propia vocación, ya que la historia se interioriza en cada persona: somos “historia”.

---

<sup>183</sup> Es importante tener presente que para María Zambrano la práctica de la democracia dentro de la sociedad española era el camino alternativo a la situación política de la república en que se encontraba.

<sup>184</sup> Cf. ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., pp. 152-160.

Por tanto, lo que María Zambrano busca es que la razón se convierta en un instrumento adecuado para el conocimiento de la realidad, no una realidad cualquier sino propiamente la realidad humana. De ahí que humanizar la historia significa asumir la propia libertad a través del despertar de la consciencia personal. El tiempo y la libertad son categorías que configuran el pensamiento zambraniano. La unidad del tiempo y la libertad nos mueve a ser libres sabiéndolo ser.

## **h) La experiencia del exilio**

Ahora bien, el pensamiento de María Zambrano va experimentando modificaciones a causa de las diversas situaciones de vida que acompañan su propio proceso personal. Especialmente la experiencia del exilio de la propia tierra, de la patria, lleva a nuestra autora a dar un giro en su forma de filosofar.

María Zambrano descubre que el ser exiliado es ejemplo de un “yo” des-ubicado, que carece de coordenadas para orientarse en la vida. A él se le niega la historia como fundamento y referente de la existencia humana. El ser exiliado es un peregrino de la vida, habitante de un desierto donde, aparentemente, la vida tiende a desaparecer<sup>185</sup>.

La experiencia de exilio que vive María Zambrano más allá de lo meramente físico, geográfico y contextual, refleja la soledad, el distanciamiento del mundo de las apariencias y la inmersión radical en una condición de vida creativa marcada por la negación que alude misteriosamente a la experiencia del “exilio interior”, del ser extranjeros en la propia patria. El ser exiliado, ya sea del mundo o de su patria, habita entre la vida y la muerte. Al contrario de lo que pudiera creerse, esta “ambigüedad” es el lugar privilegiado para la lucidez. La persona que experimenta el exilio tiene como único refugio la interioridad. La interioridad que viene a ser el lugar de la búsqueda de su ser más profundo. Así pues, la interioridad en sentido zambraniano se puede entender como ocultamiento o retracción, o, más exactamente, como exilio, porque acontece en la parte de adentro del ser creatural.

---

<sup>185</sup> Cf. BUNDGARD, A., *Más allá de la filosofía*, op.cit., p. 466.

María Zambrano llega a comprender la esencia del fenómeno del exilio como una categoría existencial perturbadora, pero a la vez como un ámbito privilegiado para la revelación o desvelamiento del ser. Así se introduce en la elaboración de la metafísica experimental o “recuperada”, donde la esperanza se constituye en un principio generador de fe en la propia realidad creatural.

Es importante, finalmente, tener presente que para María Zambrano la esperanza que la acompañaba antes de la experiencia del exilio estaba volcada hacia la cultura, la política y el futuro de España. No obstante, después del exilio, esta esperanza generadora de fe y de sentido se sustituye por la esperanza de la mujer exiliada. En esta situación ella reflexiona sobre las causas de la “agonía de Europa” y la crisis del mundo occidental, desde unos planteamientos trascendentales en los que articula esperanzas y desesperanzas históricas con la metafísica<sup>186</sup>. En este paso del nivel cultural al metafísico se encuentra la clave del pensamiento pneumático de la filósofa<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> Ídem.

<sup>187</sup> Ídem.



## CONCLUSIONES PARCIALES

La vida y la obra de san Agustín caminan a la par en un momento clave de la historia de Occidente. A través de sus escritos, donde narra su experiencia personal de encuentro consigo mismo y con la realidad que le rodea, encontramos un espíritu inquieto, vivo y crítico, fruto de una sólida formación intelectual que le posibilitará ser intermediario entre el mundo antiguo y el medieval. La cultura europea es fruto del maridaje de la Filosofía griega –Europa es “hija de Grecia”<sup>188</sup>, escribe María Zambrano– y de la Teología Cristiana –es “el hombre engendrado por una nueva fe, por una creencia, por una nueva dirección de la esperanza”<sup>189</sup>. Es, por tanto, una síntesis de razón y revelación, un tipo de razón heredado de la cultura griega y una revelación asumida de la tradición religiosa judeo-cristiana.

“Europa –dirá Zambrano– no hereda de Grecia sus dioses ya desacreditados y consumidos por la Filosofía Griega”<sup>190</sup>. Pero también la Filosofía Griega estaba desacreditada. “La crisis del mundo antiguo [...] bien puede llamarse la impotencia de la Filosofía”.<sup>191</sup> Era “la desesperación del mundo antiguo, más bien el desengaño de la razón”<sup>192</sup>. Porque “dicho está que la esperanza para los griegos residía en la razón, en el camino abierto por la razón y que a ella se agarraron en el camino de salvación que fue la filosofía”<sup>193</sup>. “Sobre ese sistema de desesperanza y del fracaso de la Filosofía, se abre camino san Agustín”<sup>194</sup>, dándole proyección trascendental a la Filosofía Griega y creando, con ello, una apertura a la esperanza.

Tanto San Agustín como María Zambrano nos exigen contar nuestra historia para poder conocernos, para encontrarnos con nosotros mismos, para alcanzar nuestra verdad. Nuestra histórica vida se ha ido tejiendo en unidad con los hilos de creatividad que han ido configurando Europa. Y hoy se repiten en Europa los problemas que ya detectara Zambrano en los años cuarenta, cuando hablaba de la agónica muerte del

---

<sup>188</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., p. 59.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 107.

continente. Escuchando sus palabras, debemos acrecentar el deseo de salvación. Decía: *«Pero tratando de encontrar la esencia de eso que llamamos Europa, de eso que por nada aceptamos –seguir viviendo nuestra vida sin su vida–, buscaremos también el principio de su posible resurrección. En suma, y dicho con cierta audacia de la que sólo el amor nos dispensa: Europa no ha muerto, Europa no puede morir del todo; agoniza. Porque Europa es tal vez lo único –en la Historia– que no puede morir del todo; lo único que puede resucitar. Y este principio de resurrección será el mismo que el de su vida y el de su transitoria muerte»*<sup>195</sup>.

La biografía intelectual de María Zambrano tiene múltiples dimensiones que, a su vez, convergen en elementos comunes: un énfasis en el vivir, el convivir y la integración, una política unida a la ética, una concepción histórica humanizadora desde el Dios cristiano, una visión de la crisis del pensamiento como horizonte de revelación.

Y, en todo ello, la razón poética como camino. El horizonte de la razón poética busca el origen y la integridad de la condición humana, aunque, como bien indica, es un camino complejo.

La razón poética está cargada de misericordia, amor, piedad, mediación, sentimientos que se orientan a la plenitud de la persona en su relación con los otros y en su trascendencia con lo sagrado.

Así pues, la perspectiva teológica se constituye en tarea necesaria para llegar a comprender su pensamiento, ya que éste no sólo está referido al ámbito político, ético, filosófico, poético, literario, sino que evoca la presencia divina que recibe el nombre de Dios, y así defiende la verdad y la relevancia como medios que posibilitan la percepción de la realidad y su consistencia.

Otro aporte importante en la obra de Zambrano es el de la crítica a la metafísica tradicional: considera sus esquemas tradicionales como estructuras creadas por la imaginación en un mundo poético que ella denomina “forma-sueño”. La metafísica

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 42.

tradicional, dirá la otra, encubre con sus esquemas absolutos la cruda realidad, dándonos una sensación de aparente tranquilidad y seguridad. María Zambrano abre un camino a la nueva manera de entender la metafísica, cuya raíz está en un conocimiento que parte de la intuición intelectual.

La concepción de María Zambrano sobre el ser humano se aproxima a la postura de su maestro Ortega y Gasset, para quien la capacidad interrogativa del ser humano no nace del ocio, como en los griegos, sino de la necesidad de sobrevivir. Este proceso está marcado por ese “principio esperanza” que tiene su punto de partida en la negación del no-ser para constituirse en anhelo de trascendencia, en una fuerza creadora y divina que trasciende toda objetividad (realidad). Para Zambrano, el verdadero filósofo debe ser “poeta”, es decir, debe tener la capacidad para “crear la palabra” y esta palabra se crea por la inspiración de lo divino, que implica estar abierto a la trascendencia que brota de lo cotidiano. Por esta razón, lo más divino que tiene el ser humano es su capacidad de “creación” que lo lleva hacia delante, generando un proceso de vida basado en la búsqueda de la verdad.

Tal y como ocurre a san Agustín, el pensamiento de María Zambrano va experimentando modificaciones a causa de las diversas situaciones de vida que acompañan su propio proceso personal. Especialmente la experiencia del exilio de la propia tierra, de la patria, lleva a nuestra autora a dar un giro en su forma de filosofar. María Zambrano llega a comprender la esencia del fenómeno del exilio (más allá de lo meramente físico, geográfico y contextual) como una categoría existencial perturbadora, pero a la vez como un ámbito privilegiado para la revelación o desvelamiento del ser. Así se introduce en la elaboración de la metafísica experimental o “recuperada”, donde la esperanza se constituye en un principio generador de fe en la propia realidad creatural.

# **SEGUNDA PARTE**

**Fundamentos antropológicos**



*«Gran abismo es el hombre, cuyos cabellos tienes tú, Señor, contados, sin que se pierda uno sin tú saberlo; y, sin embargo, más fáciles de contar son sus cabellos que sus afectos y los movimientos de su corazón».*

(San Agustín, *Confesiones*, IX,13,34)

*«Convivir quiere decir sentir y saber que nuestra vida, aun en su trayectoria personal, está abierta a la de los demás, no importa sean nuestros próximos o no; quiere decir saber vivir en un medio donde cada acontecer tiene su repercusión»*

(María Zambrano, *Persona y Democracia*)

## **CAPÍTULO 3: Antropología agustiniana: metafísica de la interioridad**

Iniciamos esta segunda parte presentando el fundamento antropológico que se encuentra en la base del pensamiento agustiniano y zambraniano. El estudio del hombre, si situación existencial, es punto de partida en ambos. En los dos siguientes capítulos comenzamos haciendo una consideración general sobre las fuentes de la antropología agustiniana y una génesis del concepto “amor”, que es clave para la antropología de María Zambano.

El estudio serio del hombre hace de lo humano una realidad transparente. Descubrir ser y realidad en el horizonte de la diafanidad seguirá siendo, hacer antropología. Y la antropología filosófica es y será necesariamente metafísica, como bien ha explicado Xavier Zubiri en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Ser y realidad aparecen en el horizonte de la diafanidad bajo una nueva luz, esa luz auroral que regala transparencia, que nos permite ver con el corazón y descubrir el sentido más hondo de cada realidad. No hacemos descripciones físicas, sino descripciones vitales. El hombre es el ser que conoce, y como tal, el ser que está implicado en todo aquello que puede ser tomado en consideración. María Zambrano vivió el conocimiento desde esta perspectiva vital, de ahí que su vida estuviera en continua conversión hacia la luz.

Como punto de partida, hay que tener en cuenta que el término “antropología” no es agustiniano, como tampoco lo es el de “metafísica”. Sin embargo, aunque en los miles de páginas de sus escritos no encontremos ambas palabras, no quiere ello decir que no contengan enseñanzas, incluso muy ricas, sobre ambas. Dichos temas son tratados por él hablando del hombre, del alma, lo cual hace buscando sobre ellos sabiduría.

### **3.1. Fuentes de la antropología agustiniana**

Para situar bien la cuestión, es necesario atender a dos hechos: en primer lugar, la formación académico-intelectual de Agustín está ya terminada cuando se convierte al Cristianismo. Por otro lado, la conversión cristiana supuso para él un profundo cambio de mente. Así pues, para exponer su idea del hombre debemos comenzar por

contextualizar el medio cultural en que se produce. Veremos, después, las transformaciones a que se ve sometida su idea de hombre y la figura que de todo el proceso resulta.

En las ideas agustinianas, en lo que a concepción antropológica se refiere, influyen un sincrético fondo de corrientes. Las más identificables son estas tres:

- a) Cicerón y la cultura romana que en él se acumula.
- b) La doctrina maniquea dentro del mundo de influjos gnósticos.
- c) La filosofía, decantada de numerosas lecturas, pero polarizada por el encuentro con el neoplatonismo.

Su concepto antropológico no se reduce a lo que cada uno de esos influjos pudiera haberle aportado. Pero no se entenderá, debidamente, si no se tienen en cuenta. En buena parte, lo elabora en discusión con ellos. Al convertirse al Cristianismo saldrá a primer plano la sabiduría encerrada en la Escritura, junto con el legado de los escritores eclesiásticos, sobre todo latinos, que le preceden. Sin olvidar el peso de motivos cristianos asimilados en la infancia a través de su familia, especialmente de su madre Mónica<sup>196</sup>.

Con ese bagaje intelectual se encuentra Agustín cuando, ya convertido, inicia la reflexión por cuenta propia. La suma de esa reflexión constituye la sabiduría por la que desde tiempo atrás, desde los 19 años, tras la lectura del *Hortensius*, se vio “tocado”. Pero son muy diversos los campos de realidad que pueden atraer la atención. La filosofía de la época dividía esa variedad en tres áreas: a) mundo corpóreo exterior; b) naturaleza y actividad de la mente; c) modo de conducir la vida. Corresponden a las tres regiones en que ejercitar el saber o puntos de vista determinantes para la división de la filosofía, al modo que era usual en las escuelas griegas: física, lógica y ética. Esa tradición escolar será asumida por Agustín. Y esta división gozará de gran fortuna,

---

<sup>196</sup> Cf. BROWN, P., *Agustín*, op.cit., pp. 30ss.



admitiéndola explícitamente el propio Kant<sup>197</sup>. La orientación de cada una de esas áreas de estudio está alimentada por específicos intereses.

### 3.2. La pregunta por el hombre

Explícitamente, Agustín hace referencia a la pregunta por el hombre al considerar el cometido de la filosofía en *De moribus Ecclesiae*. La filosofía se resume en el problema de encontrar sentido a la existencia. El principio guía es el del universal deseo de felicidad<sup>198</sup>. Al indagar qué sea aquello que lleva a la vida buena-óptima, requiere ponerse en claro sobre lo que sea el propio hombre.

*«Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo, quod est hominis optimum; nec quisquam, qui eo fruitur, non est beatus. Praesto ergo esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus»<sup>199</sup>.*

Será preciso, pues, indagar qué sea ese bien óptimo, que lleva a ser feliz. Mas para ello hay que resolver antes la cuestión de qué sea el hombre.

*«Quaeramus igitur quid sit homine melius. Quod profecto invenire difficile est, ipse Prius considerato atque discusso, quid sit ipse homo»<sup>200</sup>.*

Abre la discusión sobre la vida buena y feliz, en esta caso, en debate con los maniqueos, aceptando la noción de hombre común entre los filósofos, compartida por sus adversarios: *«mis adversarios y yo estamos de acuerdo en que somos un compuesto de cuerpo y alma –ex anima et corpore nos esse compositos–»<sup>201</sup>*. En ese lugar explica esa noción común en lenguaje platónico, sugiriendo que pueda ser sólo el alma la que

---

<sup>197</sup> En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant recupera aquella vieja división griega de la filosofía en tres ciencias: física, ética y lógica. Dentro de éstas, la lógica es un conocimiento formal porque se ocupa sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma, mientras que las otras dos son conocimientos materiales, pues consideran algún objeto. La física sería la ciencia de las leyes de la naturaleza, y la ética sería la ciencia de las leyes de la libertad.

<sup>198</sup> Las citas de las obras de san Agustín se harán nombrando al autor, la obra y el capítulo, siendo todas ellas de la edición bilingüe *Obras Completas de san Agustín*, editada por la BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid 1946 en adelante. SAN AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae*, I,3,4.

<sup>199</sup> *Ibid.*, I,3,4.

<sup>200</sup> *Ibid.*, I,4,6.

<sup>201</sup> *Ibid.*, I,4,6.

constituya al hombre relacionándola con el cuerpo como “dos caballos tirando de un carruaje”, o bien considerándola como jinete unida al cuerpo en funciones de gobierno<sup>202</sup>. Esta concepción será confirmada con palabras posteriores: «*Homo igitur ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore*»<sup>203</sup>.

Durante su retiro en Casiciaco, en los meses que preceden a su bautismo<sup>204</sup>, Agustín redacta cuatro escritos, cuyos contenidos responden a las áreas filosóficas señaladas: *Contra académicos* (philosophia rationalis), *De beata vita* (philosophia moralis), *De ordine* (philosophia naturalis) y *Soliloquia*. Ciertamente es que en los tres escritos se cruzan esos tres asuntos, pero pueden distribuirse como se indica, atendiendo al carácter dominante. En cualquier caso, en los tres está presente el problema del hombre.

### 3.3. La importancia del autoconocimiento

Las distintas cuestiones filosóficas se ordenan a dar respuesta al interés moral. Ahora debemos fijar la atención en cómo sus meditaciones tienen por punto de partida el autoconocimiento, es decir, la cuestión del hombre. Este es el asunto que lleva a su reflexión en *Soliloquia*. En conocidos textos de esta obra se manifiesta ya como “metafísico de la interioridad”. En efecto, dice ahí querer ocuparse del alma y Dios; de Dios, por el camino interior o por el conocimiento que el alma tiene de sí misma. Ese punto de partida aparecerá en obras sucesivas.

El esquema es el siguiente<sup>205</sup>:

- *Quid ergo scire vis?*
- *Haec ipsa Omnia quae oravi.*
- *Breviter ea collige.*
- *Deum et animam scire cupio.*
- *Nihilne plus?*
- *Nihil omnino.*

---

<sup>202</sup> Cf. PLATÓN, *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen III: Fedón, Banquete, Fedro*. Ed. Gredos, Madrid 2003.

<sup>203</sup> SAN AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae*, I,27,52.

<sup>204</sup> BROWN, P., *Agustín*, op.cit., p. 121ss.

<sup>205</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, I,2,7; *Ibid.*, I,8,15; I,12,20; I,15,27; *De Ordine*, XI,18,47.

Así pues, todos sus intereses se resumen en el conocimiento de Dios y del alma: el conocimiento del alma como vía para el de Dios. Su prioridad, pues, es el alma, con significado de mente: «*homines sunt [...] ex eo quod rationales animas habent*»<sup>206</sup>. Por tanto, se trata del punto de vista de la interioridad, que la conciencia moderna convierte en subjetividad. En los dos casos, reformulación del principio socrático de *autognosis*<sup>207</sup>.

Es esa una fórmula genérica que señala el núcleo de la antropología de Agustín. Examinándola por dentro, considerándola en cada uno de sus momentos, descubrimos que la interioridad cubre secretos hondos, que no se declaran con sólo darles un nombre global. El camino entero sólo lo habremos andado cuando veamos que la interioridad no es realidad fija sino proceso, en el que pueden distinguirse momentos o estados. En todo caso, proceso de ahondamiento o de transcendencia. Puede tomarse en el mal camino o darse por terminado cuando en realidad no lo está. Esta consideración nos obligará a poner en contraste lo que Agustín entiende por verdadera imagen del hombre con la que, como alternativa, le presentaba el medio cultural en que se formó.

Ahora bien, volviendo al pasaje de *Soliloquia*, puede leerse en paralelo con otros textos de la misma época. Nos encontramos entre los primeros escritos de Agustín, del tiempo de su conversión. En ellos el entusiasta neófito exagera dos cosas: por un lado el perfecto desprendimiento de todo lo corpóreo: «*penitus esse ista sensibilia fugienda*»<sup>208</sup>. En segundo lugar, la suficiencia de la mente para alcanzar, por su capacidad, la sabiduría: «*quod in ista Deo intellecto iam beatam esse animam dixi*»<sup>209</sup>. Tales excesos serán corregidos en su obra de madurez *Retractaciones* 1,4,3.

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, 1,2,7.

<sup>207</sup> Sócrates, siguiendo al oráculo delfico, considera que el deber fundamental de todo ser humano es conocerse a sí mismo, y a partir de ahí, aprender a vivir.

<sup>208</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, 1,14,24.

<sup>209</sup> *Ídem.*

### 3.4. La pregunta por el hombre conduce a la pregunta por la verdad

El interés de Agustín por el alma y Dios se concreta en una indagación en solitario – «*cum nobis solis loquimur*»<sup>210</sup> – en torno a la verdad<sup>211</sup>. La puesta en práctica de esa indagación anda por grados, al modo platónico: es el camino de desembarazo de lo corpóreo exterior y entrada en uno mismo. Nos dirá: «*Advertere ab umbra tua; revertere in te: nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interine non possis*»<sup>212</sup>. «*Nolli esse velle quasi proprius, et in tu potestate, sed eius clementissimi et utilissimi Domini te servum esse profiteri*»<sup>213</sup>.

El encuentro con la verdad, que es patrimonio del alma, prueba la inmortalidad de ésta. En las palabras de Agustín se hallan esbozadas las fórmulas que alcanzarán enunciado más explícito en obras posteriores, que serán las que acrediten el título atribuido de “metafísico de la interioridad”.

Por otro lado, para comprender bien su pensamiento, no hay que olvidar la formación retórica y oratoria de Agustín. En esa práctica era importante la erudición, pero también las trazas para ordenarla. Este segundo aspecto es el que aquí nos interesa. En efecto, Agustín pondrá en cuestión los contenidos del saber pagano una vez convertido. Pero, al ocuparse de la verdad cristiana, utilizará los esquemas aprendidos y, sobre la pauta de ellos, dispondrá su obra; esas pautas o esquemas pueden ayudar a entenderla.

Nos referíamos anteriormente al esquema como entiende dividida la filosofía en las áreas de física, lógica y ética. Indicábamos, también, que, en ese esquema, la atención se dirige a la ética en la que culmina la sabiduría. A ese respecto es igualmente significativo lo que venían haciendo las escuelas helenísticas de epicúreos y estoicos, hasta remontarse a Sócrates. En ellos la atención se focaliza sobre el arte de vivir. Por tanto el centro del interés lo constituía el hombre y su destino. Agustín, en virtud de

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, 11,7,14.

<sup>211</sup> Cf. *Ibid.*, 11,5,7-8; *De Ordine*, 11,18,48.

<sup>212</sup> *Ibid.*, XI,19,33.

<sup>213</sup> *Ibid.*, 1,15,20; *De ordine*, XI,2,6.

ello, reconocerá ventaja a Sócrates, al dar de lado el estudio de las cosas exteriores o lejanas, por ejemplo en cuestión de astros y la propia naturaleza exterior, en que se ocuparon sus antecesores, y dirigir su atención al examen de uno mismo.

Supuesto, pues, que la atención del sabio se dirige al conocimiento del alma y Dios, y a Dios se va por el conocimiento del alma, merece atenderse a otro esquema que Agustín utiliza para entrar en el conocimiento del alma. Tampoco este es suyo, sino recibido de la enseñanza retórica. Implícitamente opera con él en cualquiera de sus escritos. Explícitamente lo alega en la primera página, precisamente, de su obra *De quantitate animae*. Allí escribe, enumerando los problemas que va a discutir en el tratado: «*Quaero igitur unde sit anima, qualis sit, quanta sit*»<sup>214</sup>.

La enumeración de problemas tópicos está mejor expresada en otros lugares, por ejemplo en las *Confesiones*, donde cita como lugar común los tres géneros de cuestiones que pueden suscitarse sobre cualquier materia: «*Audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit*»<sup>215</sup>.

Nos interesa aquí mostrar cómo Agustín se sujeta a esa pauta de exposición en sus libros. Pero no es difícil mostrar que se atiene a ella en tratados como *De libero arbitrio*, *De beata vita*, *De vera religione*, etc. Lo que nos interesa, no obstante, es cómo llevar esa clave hermenéutica al estudio del hombre, más en concreto del alma. Sus problemas, en efecto, se resumirán en los de *unde*, *quid*, *quale*. Con arreglo a esas categorías ha de entenderse la frase de *Retractationes* que resume el objetivo que perseguía en *Soliloquia*: «*qualis esse debeat qui vult percipere sapientiam*»<sup>216</sup>.

### 3.5. La naturaleza del hombre

Sobre la naturaleza del hombre encuentra respuestas transmitidas por el saber común o elaboradas por la filosofía. La más conocida es la que lo concibe como compuesto de alma y cuerpo: *animal rationale*. Pero tal respuesta referida al *quid* es ambigua, y sólo

---

<sup>214</sup> SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae*, I,1.

<sup>215</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X,10,17.

<sup>216</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*, I,4,1.

recibirá claridad atendiendo al *unde* y al *quale*. De ahí que, pese a que la filosofía hablase del cuerpo y del alma, afirmando muchas cosas sobre ésta, las doctrinas al caso eran confusas y divididas en multitud de escuelas. No permiten tener una noción inequívoca de la naturaleza del alma, que la mayoría de las filosofías concebían como material, aunque de materia sutil; no aclaraban su forma de unión con el cuerpo; ni daban cuenta de su destino separada de él, en caso que admitieran su perduración tras la muerte.

La respuesta para aclarar estos problemas la encontrará Agustín en la Biblia, donde aparece Dios como creador universal y, además, también creador del hombre, criatura singular entre todas por razón de su alma. En la explicación del origen, naturaleza y dignidad del alma tiene significación decisiva la concepción que se tenga de Dios. Para Agustín fue un momento revolucionario aquel en que, gracias a los platónicos, que le abrieron la mirada al “mundo inteligible”, pudo comprender lo que antes le parecía increíble, a saber la existencia de la sustancia espiritual. Puesto que en el Génesis se lee que el hombre fue creado “a imagen de Dios”, ha de entenderse que consta de un elemento espiritual: alma dotada de mente. Por ella es el hombre imagen de Dios. He ahí la definición bíblica que viene a poner luz a la de los filósofos, tampoco desconocida del Génesis, al narrar la creación del hombre de barro de la tierra dotado por Dios de un hálito de vida. Según el relato de las *Confesiones*, el momento en que se le abre la mirada a la contemplación de la sustancia espiritual y entiende el sentido en que el hombre es criatura a imagen de Dios, por tanto espíritu encarnado en un cuerpo, es para él provocador de una verdadera ‘metánoia’. Toda su visión del mundo se modifica radicalmente. En todo caso, es la enseñanza del Génesis la que le instruye sobre el *unde* y el *qualis* de la condición humana. Ese cambio es de suma importancia para comprender el puesto del hombre en la creación y, por ende, la concepción antropológica agustiniana.

Ahora bien, aquí tiene lugar otra idea, a su vez esquema conceptivo, también recibido de la literatura pagana. Es la que entiende al hombre como “microcosmos”, compendio de elementos naturales, dotado a la vez de una chispa divina. Agustín, sin abandonar esa idea de compendio, la sitúa en otro contexto. Más que como “microcosmos” la

entenderá como “microtheos”, o *deus creatus*. Su *situs* le define como singular: eslabón medio entre el cielo y la tierra. De nuevo, gracias a su alma, dotada, por una parte, de la función vivificadora del cuerpo, y, por otra, capaz de adherirse a la verdad. De ahí la calificación de criatura “media”, *homo medius*, como “mediales” entiende sus potencias, pensar y querer. En virtud de ello, el alma, capaz de la verdad volviéndose a la contemplación del cielo, puede oscurecerse al apegarse a la tierra. Este doble proceso, fundado en la condición creatural-medial del hombre, y entendido en contexto ético religioso, presta el enfoque del *ordo vitae* agustiniano, que en él tiene carácter de proceso de conversión. Por tanto, encierra la razón de la virtud y del pecado; es decir, define el objeto de la *philosophia*, en cuanto interesada en el “fin del bien” o la *beatitudo*.

Esa *medietas* define con la requerida precisión el puesto del hombre en el mundo. Lo enigmático de la cuestión está sólo en el término empleado, en dicha condición o situación “media”. Pero ese enigma lo encontramos planteado ya en la filosofía plotiniana y en su concepto de hombre, del alma individual y su destino. El Alma, reflejo de la inteligencia, se refleja, a su vez, en el cuerpo. Ocupa, así, una posición intermedia, en la que cae el movimiento ascendente de adhesión a la inteligencia o el descendente de apego y sometimiento a las vicisitudes del cuerpo. La disciplina filosófica tendrá por cometido suscitar en el alma la recuperación de su olvido del origen activando el proceso de retorno al Uno-Principio<sup>217</sup>. Tal posición define claramente lo que debe entenderse por el aludido estatuto ontológico de la *medietas*, que encontramos repetidamente afirmado en Agustín.

### **3.6. El puesto del hombre en lo creado**

Hay diferencias entre el filósofo pagano y el santo cristiano, precisamente, en cuanto a los tres géneros de cuestiones ya mencionadas: *unde, quid, quale*; pero es común esa concepción medial del alma. En Agustín, criatura de Dios, no de naturaleza divina; a la vez, distintivo que diferencia al hombre del animal. En razón de esa condición se determina, en efecto, el puesto del hombre en lo creado, a la par que explica su destino.

---

<sup>217</sup> SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*, IV,9; IV,3,2-8-10.

En la *Carta 18*, en torno al año 390, leemos: «*Hay una naturaleza que cambia en el espacio y en el tiempo, como es el cuerpo. Hay otra naturaleza que no cambia en el espacio pero sí en el tiempo, como es el alma. Y hay otra naturaleza, finalmente, que no puede cambiar ni en el espacio ni en el tiempo: ésta es Dios [...]. En esta distribución de naturalezas puedes advertir lo que es sumamente, lo que es infinitamente, y lo que es medialmente, mayor que lo íntimo y menor que lo máximo. Lo sumo es la misma bienaventuranza. Ínfimo es lo que no puede ser bienaventurado ni mísero. Quod vero medium vivit inclinatione ad infimum, misere; conversiones ad summum, beate vivit*»<sup>218</sup>.

En el anterior texto vemos cómo el género de cuestión que trata es la del *quid: quid medie-quod vero medium*. La precisión sobre esa medianidad supone la toma en cuenta del *unde* y del *quale*. De ello resulta la diferencia en el modo de entender el alma entre Agustín y, por ejemplo, Plotino. Esas mismas categorías permiten concretar el sentido en que se ha de entender la admitida definición *animal rationale*; lo mismo que el modo correcto de entenderle como “microcosmos”. La idea guía será su concepción como “imagen de Dios”; espíritu, criatura de Dios-Espíritu, capaz de adherirse a él por la mente, parte superior del alma, pero también de advertirse de él, siguiendo el movimiento de ésta en función de organizar y vivificar el cuerpo.

Textos que reflejan la gradación de naturalezas indicada pueden encontrarse en muchos lugares de la obra agustiniana, por ejemplo en *De libero arbitrio*. «*Siendo así que a la naturaleza que no tiene más perfección que existir, que no tiene ni vida ni inteligencia, como es el cuerpo exánime, le aventaja aquella otra que, además de existir, goza también de vida, pero que no tiene inteligencia, como es el alma de las bestias; y siendo así que a ésta aventaja la que, a la vez que existe, vive y entiende, como lo es en el hombre el alma racional*»<sup>219</sup>.

Vemos cómo Agustín sigue dando por cierto que tenemos cuerpo, alma animadora del cuerpo, y un tercer elemento que viene a ser como la cabeza u ojo de nuestra alma, es

---

<sup>218</sup> SAN AGUSTÍN, *Cartas*, 18,2.

<sup>219</sup> SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, XI,6,13.



decir, la razón o inteligencia, de la cual carece el animal. Ulteriormente se pregunta por la existencia de una naturaleza mayor que la cual nada hay –*nulla superior*–; es decir, Dios. Como conclusión, el hombre queda también ahí situado en medio de lo sumo y lo ínfimo, entre lo que es y vive, pero no sabe que vive<sup>220</sup> y lo que está por encima de la razón, Dios<sup>221</sup>.

Es esta una constante que se mantiene hasta obras tardías, de modo que hemos de considerarla como un elemento relevante en orden a configurar el diseño antropológico de Agustín.

En *De Trinitate*, distinguiendo entre el hombre exterior y el interior, lo sitúa de este modo frente a los animales: «*Cuanto en común tenemos en el alma con los animales, se dice, y con razón, que pertenece aún al hombre exterior; le informa un principio vital que infunde vigor a su organismo corpóreo y a todos sus sentidos, de los que está admirablemente dotado para percibir las cosas externas; al hombre exterior pertenecen también las imágenes, producto de nuestras sensaciones, esculpidas en la memoria y contempladas en el recuerdo. En todo esto no nos diferenciamos del animal, a no ser en que la figura de nuestro cuerpo es erecta y no curvada hacia la tierra [...]. Así como el cuerpo de yergue hacia aquellos entre los cuerpos que son más excelentes, hacia los del cielo, así nuestro ánimo, sustancia espiritual, ha de elevarse hacia aquello que es más excelso en lo espiritual*»<sup>222</sup>.

Enumera, a continuación, las capacidades de los animales para añadir, después sus diferencias respecto al hombre: «*Propio es de la inteligencia superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas; razones que no serían inmutables de no estar por encima de la mente humana*»<sup>223</sup>.

No aplica ahí al hombre la caracterización de criatura o naturaleza media, pero la supone. Aparece, en cambio, repetidamente, en los libros IX y XII de *De civitate Dei*.

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, 1,7,16-17.

<sup>221</sup> *Ibid.*, 1,10,21.

<sup>222</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII,1,1.

<sup>223</sup> *Ibid.*, XII,2,2.

En el IX, diferenciando la tónica antropología pagana de la cristiana; en el XII, al referirse a la creación. En este último enseña cómo Dios obró el universo de cosas de la naturaleza distribuyéndolas por distintos grados de esencia y cualidad. «*Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est, summe sit, et ideo immutabilis sit, rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit*»<sup>224</sup>.

En el marco de esa distribución, el hombre tiene un puesto singular. En la jerarquía de los seres creados, en efecto, ocupa una posición media: «*Hominem vero, cuius naturam quodammodo mediam inter angelos bestiasque condebat*»<sup>225</sup>.

Dada esa condición, queda abierto para él el doble destino según sea su voluntad: el de angelizarse, convirtiéndose a Dios la observancia de sus preceptos, o animalizarse si, desobediente a ellos, se deja esclavizar por las concupiscencias. Análogamente, en *De Trinitate* planteará: «*Qua igitur tam longe transiret a summis ad infirma, nisi per medium sui?*»<sup>226</sup> Se trata de un tránsito que conduce al desprecio de la sabiduría que permanece, apeteciendo la ciencia de lo temporal.

Será más directa y centrada en este propósito la doctrina que sienta en el libro IX, desde el capítulo 1 al 14, especialmente en este último. Trata ahí, ex profeso, de la tónica antropológica, en discusión con la expuesta en las filosofías paganas. Entre esas filosofías da preeminencia a la platónica, aunque la asocia a la peripatética e incluso a la estoica<sup>227</sup>. Siguiendo a Cicerón, asume las diferencias que han de atribuirse al prurito de los discutidores *graeculi*, ávidos de perderse en sutilezas verbales en vez de ocuparse en la mera inquisición de la verdad.

En cuanto a la cuestión que en esas páginas examina, la de la relación entre las pasiones del cuerpo, la actividad de la mente y el ejercicio de la virtud, Agustín piensa, siguiendo a Cicerón, que «*una sit eademque sententia peripateticorum, vel etiam*

---

<sup>224</sup> SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XII,2.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>226</sup> *De Trinitate*, XII,11,16.

<sup>227</sup> Cf. *De Civitate Dei*, IX,4,1.

*platoniorum, et ipsorum stoicorum*»<sup>228</sup>. Pero el interés primario en debate es el de la ubicación de los seres, en concreto los animados, donde entran dioses, demonios, hombres y animales. La filosofía pagana ponía en incomunicación el cielo de los dioses y la tierra de los hombres. Intermediarios eran los demonios. Examina en qué sentido consideraban los paganos a los demonios ocupando puesto medio entre dioses y hombres. Lo refiere, comentando el sentir de Plotino, a tres pares de atributos: en cuanto al lugar, *locus sublimis – locus infimus*; en cuanto al tiempo, *aeternitas – mortalitas*; en cuanto a la cualidad de vida, *beatitudo – miseria*. A los tres respectos aparece la incomunicación entre dioses y hombres.

*«Nam tria quae proposuit de diis laudabilia, eadem repetivit, aliis quidem verbis, ut eis alia tria adversa ex hominibus redderet [...] Tria igitur ab eo posita sunt deorum, id est, locus sublimis, aeternitas, beatitudo: et iis contraria tria hominum, id est, locus infimus, mortalitas, miseria»*<sup>229</sup>.

Añade que, según esa sentencia, son los demonios los que ocupan el lugar medio: *daemones medios posuit*. Participando Agustín en la sutil controversia de los *graeculi*, en este caso los platónicos (sigue discutiendo con Plotino), desmonta esa demología, mostrando que, en fuerza a las propiedades de que se dota a esos seres, con la intención de hacerlos mediadores entre los dioses y los hombres, en realidad no se definen por tal *medietas*, ni son actos para los oficios de mediadores. Todo esto prepara la propuesta del verdadero mediador y cuál sea la constitución que le permita mediar entre Dios y los hombres. De momento lo que quiere mostrar es que, dejando aparte los demonios malos, que nada pueden tener de mediadores, en cuanto a los buenos, no cabe colocarlos en medio entre los inmortales y los hombres. En efecto, siendo eternos, por no mortales, al ser buenos, son también felices; así que aparecen asemejados a los dioses y separados de los hombres. Aquella naturaleza será realmente media que tenga dos propiedades, una común con lo sumo y otro común con lo ínfimo, y tales son, precisamente, los seres humanos, por tanto, en cierto modo medios, aunque entre los ángeles y los animales (la mediación con Dios tendrá otras exigencias, de las que hablará después).

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, IX,5.

<sup>229</sup> *Ibid.*, IX,12.

*«Tunc enim medii essent, si haberent et ipsi duo quaedam sua, non cum bonis altetrorum, se cum singulis utrorumque comuna: sicut homo medium quidam est, sed inter pecora et angelos; ut quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale, medius homo esset, inferior Angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis, animal rationale mortale. Ita ergo cum quaerimus medium inter beatos immortales miserosque mortales, hoc invenire debemos, quod aut mortale sit beatum, aut immortale sit miserum»<sup>230</sup>.*

Agustín admite que *«utrum et beatus et mortales homo esse possit, magna est inter homines quaestio»*. De entre los que trataron esa cuestión, unos se resignaron a la miseria. Otros hicieron a los mortales partícipes de la sabiduría y capaces de la felicidad. Pero si el hecho fuera este último no se ve cómo esos sabios no son efectivos mediadores, cosa que, en realidad, no han conseguido. Resta, pues, admitir que los hombres, en tanto mortales, son míseros. Habrá, pues, que invocar a otro “medio” con fuerza y potencia para redimir de la miseria y procurar la bienaventuranza. Agustín plantea la cuestión en estos términos: *«Si autem, quid modo credibilius et probabilius, omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sin necesse est, quaerendus medius, qui non solum homo, rerum etiam Deus sit; ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interviniendo perducatur»<sup>231</sup>.*

En este contexto podrá entenderse mejor por qué Agustín cita la definición de hombre como *animal rationale*, añadiendo *mortale*. A primera vista, es fórmula que puede favorecer el materialismo estoico. Pero, bien entendida, determina con exactitud la condición creatural que corresponde al hombre: tiene el ser mortal con los animales, por razón de la vida de su cuerpo; pero es inmortal en virtud de la vida de su alma, la mente.

En *De ordine*, explica lo que entiende por “razón” con los siguientes términos: *«El hombre fue definido por los antiguos sabios así: el hombre es animal racional mortal. Puesto el género de animal, le han agregado dos diferencias, con el fin de advertir al*

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, IX,13,3.

<sup>231</sup> *Ibid.*, IX,15,1.

*hombre, según yo entiendo, dónde debe refugiarse y de dónde debe huir. Pues así como el egreso del alma le llevó a la caída en lo mortal, así el regreso debe conducir a la razón. Por una de las diferencias –rationale– se distingue de las bestias; por la otra –mortale–, de la divinidad. De carecer de lo primero sería bestia; de distanciarse de lo segundo no será partícipe de lo divino –divina [anima] no erit–»<sup>232</sup>. «Nada me diferencia de los brutos fuera de ser animal rationale», explica más adelante. En cuanto dotado de razón considera al hombre como inmortal<sup>233</sup>.*

### **3.7. La finalidad del hombre: la *beatitudo* por la senda de la interioridad**

Lo expuesto hasta el momento nos da una noción del hombre que pudiéramos llamar ubicativa o descriptiva, pero no es el gran objetivo de la filosofía ni de Agustín, que va más allá: «*Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*»<sup>234</sup>.

Si Agustín indaga en la cuestión del alma y de Dios es porque piensa que ese es el problema antropológico cuyo secreto es la ética, no la física o la lógica. La *philosophia*, la verdad del hombre se posee cuando se responde a la pregunta por la ‘beatitudo’, y cuando se identifica el ‘locus’ donde alcanzarla. Esta concepción antropológica agustiniana desvela, pues, su secreto en la práctica. La ‘ratio cognoscendi’ de la naturaleza humana queda abierta a su ‘ratio essendi’ o ‘ratio vivendi’.

En *Contra academicos*, uno de los primeros escritos agustinianos, alaba a los filósofos platónicos por haberse elevado a la contemplación del mundo inteligible por encima de los sentidos y fuera de los elementos corpóreos, por haber emprendido el camino interior hasta tocar la mente<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> SAN AGUSTÍN, *De ordine*, II,11,31.

<sup>233</sup> *Ibid.*, II,19,49-50. Este pasaje y el anterior denuncian el flujo plotiniano *redeundum-fugiendum, progressus-regressus. Imitatione pulchra* deviene al alma, ordenándose hacia la fuente de donde procede toda la verdad y hermosura (Cf. *Enarrationes* 1,6,9). En *De quantitate animae* XXV,47 se interesará por distinguir al hombre del animal.

<sup>234</sup> SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIX, 1,3.

<sup>235</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Contra academicos*, III,20,43.

Pero es en *De vera religiones* donde hace a los filósofos la invitación a dar el paso que les falta: un éxodo espiritual hacia la verdad, según el siguiente esquema:

I.1. *Foras*

I.2. No te derrames fuera

II.1. Vuelve a ti mismo

II.2. La verdad habita en el hombre interior

III.1. Si descubres tu naturaleza mudable, trasciéndete a ti mismo; sin olvidar que, al trascenderte, trasciendes al alma racional

III.2. Encamina tus pasos allí donde se enciende la luz misma de la razón: ¿a dónde se encamina todo auténtico saber sino a la verdad?<sup>236</sup>

Ya en *De quantitate animae* Agustín había pormenorizado las fases de este proceso, enumerando los grados de crecimiento interior y describiendo sus caracteres. Allí añadirá un séptimo grado, que no denomina de ese modo sino como “mansión”: «*neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur*»<sup>237</sup>. La “mansión” después de los seis grados, corresponde al tiempo sin fin de descanso en la vida eterna. La condición del hombre hasta ese descanso está definida por el *cor inquietum* tan propiamente agustiniano<sup>238</sup>.

*De vera religione* compendia con precisión y profundidad los pasos en el camino hasta alcanzar la *beatitudo*. En esta práctica educa Agustín a sus interlocutores, ya desde los primeros *Diálogos*. Los conduce desde lo exterior a lo interior, y desde lo interior a la trascendencia. Tal esquema será el que dirija la composición de obras de madurez, como *Confesiones* o *La Ciudad de Dios*.

Con todo lo dicho, vemos cómo el origen de la antropología de Agustín se halla en su profundo análisis de la interioridad, en su inmersión en las profundidades del corazón y de la mente. Su reflexión radical es más que una introspección superficial efectuada por

---

<sup>236</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, 39,72; 52,101.

<sup>237</sup> SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae*, XXXIII,70-76.

<sup>238</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I,1.

un *ego* cartesiano aislado. Para Agustín, el espíritu humano no puede separarse de sus actividades; el espíritu humano es sus actividades con respecto a sí mismo, a otros y a Dios. El análisis de Agustín no es teórico, sino práctico; la mente se hace presente a sí misma, recordando y prediciendo su propia vida. Por medio de la reflexión sobre este espíritu sumamente íntimo en relación consigo mismo y con su mundo, Agustín llega a una concienciación más profunda, a una captación más firme de los principios básicos de la moralidad, y a la admisión sincera de su propia ignorancia. La búsqueda de sí mismo no debe conducir a una autocontemplación narcisista que termine en una estrecha y cerrada insularidad, sino que debe conducir al vasto océano del ser y de la bondad, al *otro* que hay en nosotros, que se encuentra en la intimidad de la autopresencia<sup>239</sup>.

El gran enemigo de la interioridad es la *curiositas*<sup>240</sup>, que para Agustín es no es una simple curiosidad sino el deseo ardiente de información, pero sin el interés por el sentido y la verdad; es un involucrarse de forma tan plena en el mundo cotidiano que impulsa al olvido de la propia interioridad. El análisis de sí mismo, el conocimiento de sí mismo y la memoria, que tanto destacan en el pensamiento agustiniano, pueden parecer afines al desvinculado intelectualismo cartesiano. Sin embargo, para Agustín el conocimiento de sí mismo no es la visión de una mente espectadora, porque no procede sólo del “yo pienso”, sino también del “yo quiero, yo busco”. El intelecto no deja nunca de estar acompañado por la voluntad de sus amores. Sin la voluntad no se llega al conocimiento. El conocimiento nace del cognoscente y del conocido. Pero el deseo precede al conocimiento de sí mismo; el anhelo precede a lo que el alma produce. El anhelar asegura que, a través del largo viaje del buscar y encontrar, el individuo avanza deseando conocimiento<sup>241</sup>.

Para Agustín, la iluminación divina sustituye a la reminiscencia platónica de las formas eternas. El volverse hacia lo interior no es el retorno platónico a un “antes”, sino

---

<sup>239</sup> Cf. AA.VV. *Diccionario de San Agustín* —Director Allan D. Fitzgerald— (Traducción del original en inglés). Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, Pag. 256-261. (La edición original de esta obra se publicó en el año 1999 bajo el título *Augustine through the ages*. An Enciclopedia. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.); voz “antropología”, p. 87.

<sup>240</sup> Ídem., p. 88.

<sup>241</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX,12,18; SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII,10,16.

una senda hacia un “más arriba”. Un ser humano no puede dar sabiduría a otro ser humano, porque los seres humanos no poseen la verdad. La verdad los trasciende. Será el *magíster interior*, el poder divino en el interior del individuo, el que consiga dar al hombre plenitud<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De magistro*.



## **CAPÍTULO 4: Antropología zambraniana: la vocación al amor**

Cuando María Zambrano reflexiona sobre el “ser”, muestra su repercusión en el interior del ser humano. Desde aquí, la dimensión del amor adquiere suma relevancia para la antropología que presenta Zambrano, pues reflexionar el ser, desde el pensamiento de nuestra autora, sólo tiene sentido desde el ámbito del amor.

Ahora bien, aproximarnos al concepto del amor no es tarea fácil, especialmente por las dificultades que ofrece la variedad de vocabulario que se ha desarrollado en torno a este concepto. Para facilitar una comprensión de la compleja realidad del amor formularemos, a continuación, los principios más relevantes que se han planteado a lo largo de la historia<sup>243</sup>, centrándonos, especialmente, en el periodo helenístico, fundamento de ulteriores interpretaciones y donde María Zambrano sitúa el origen del concepto.

### **4.1. El amor en la tradición filosófica**

En griego el amor corresponde a los vocablos ἔρως, ἀγάπη y φιλία. Gran parte de los filósofos griegos hacen referencia al tema del amor, ya sea como principio de unión de los elementos naturales, o como principio de relación entre los seres humanos. Sin embargo, el concepto de amor adquirió una significación central con Platón y sus seguidores, hasta considerarlo como un concepto fundamental. De esta manera, Platón se constituye en la principal fuente de referencia en el campo filosófico.

Platón es un ciudadano ateniense, de buena posición social y un futuro prometedor en la política. Su encuentro con Sócrates, relevante personaje de la época, hace decantar sus intereses hacia la filosofía.

---

<sup>243</sup> Cf. FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*. 6ª edición. Ed. Alianza, Madrid 1981, pp. 123-130; LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo I, op. cit., pp. 365-374, citados en NOVOA PALACIOS, A., *Elementos clave para una antropología teológica en el pensamiento filosófico de María Zambrano*, Granada 2006, p. 385ss.

El filósofo, según él, ni es sabio ni ignorante, es decir, el filósofo es aquel ser que se encuentra en medio del camino de unos y otros, de ahí que para llegar a una idea es necesario filosofar, y es a ello a lo que se dedica junto a su maestro Sócrates, hasta que éste muere.

Los diálogos platónicos son adaptaciones de los diálogos que escuchó de su maestro, especialmente en sus primeros años. En gran parte de ellos vemos reflejadas sus especulaciones en torno al tema del amor. El amor –nos dirá– es la belleza que baña en luz y claridad al mundo de las realidades físicas, a las cuales, envolviéndolas, las vuelve bellas, y utiliza la figura de su maestro en numerosos casos para personificar sus ideas en las obras.

Su concepción de la filosofía como amor la convierte en una especie de ‘locura divina’, que conduce a la belleza en sí. Este impulso erótico sigue un proceso que pasa del amor al cuerpo bello del amado al amor de la belleza de todos los cuerpos bellos; luego, a la belleza moral de las almas; de ésta, a la belleza de las normas de conducta y las leyes; de aquí, a la belleza de las ciencias y, por último, a la Belleza en sí.

Entre sus obras más importantes, a este respecto, tenemos *El Banquete*, que presenta un gran simposio de grandes oradores y hombres de alta posición a través de seis discursos, los cuales se van argumentando gradualmente y dejan expuestos diferentes concepciones sobre el Eros (Ἔρως), dios del amor, ayudados por la mitología e historia griega.

Por su interés y aplicación, describimos, brevemente, el contenido de la obra: *Fedro* es el primero en participar, afirmando que el amor es la divinidad más antigua, donde no es fácil explicar su origen sin estudios. Según Fedro, Eros es el dios que favorece a los hombres, ya que no tolera la cobardía y siempre les inspira la abnegación a los amantes. El amor es una acción práctica que otorga la felicidad a aquellos que la buscan. Es el único dios que hace al hombre virtuoso y feliz antes y después de la vida. Eros es una fuerza inspiradora de acciones elevadas.

*Pausanias* es el segundo en participar. Establece una relación entre el amor y la belleza, los cuales tienen que ir unidos. La mujer representa la belleza, Afrodita, la cual, a su vez, representa dos clases de amor. El primero es un amor sensual, aquel que sólo se dirige a los sentidos, ya que sólo se guía hacia estos. Es un amor material y hay que evitarlo. El segundo es un amor que se dirige hacia la inteligencia, centrándose en el sexo masculino. El amante debe amar al alma y ésta a la virtud. Se establece, por tanto, un amor recíproco, los dos quieren hacerse mutuamente felices.

El tercer discurso corresponde al médico *Erixímaco*, que, aceptando la distinción de Pausanias, plantea que no sólo los hombres poseen un doble Eros. Basándose en la medicina, señala que los cuerpos poseen este doble Eros o deseo, y que es justo consentir a los buenos deseos que se identifican con el amor denominado celeste. Según *Erixímaco*, es labor del médico saber cuáles son los buenos deseos. Asimismo, para otorgar un mejor orden a las cosas desde lo humano y lo divino, debemos estimular los deseos que conducen a la piedad y a la justicia, ya que donde haya armonía y ritmo se puede hablar de la presencia del amor. Para *Erixímaco*, tener el amor significa poseer el mayor poder que nos proporciona la felicidad completa. Con este personaje, el amor resulta ampliado al identificarlo con una fuerza universal de la naturaleza. Establece que el amor no sólo está en los hombres, también está en todos los seres vivos, muertos, elementos de la naturaleza. En definitiva, el amor está en todas partes de la tierra.

*Aristófanes* es el cuarto en exponer su tesis sobre el amor, y lo hace a través de un mito: el amor entre dos contrarios. Propone que esta unión de cuerpos opuestos es inferior a la unión de cuerpos semejantes, es decir, mujer con mujer y hombre con hombre. Y está por encima, este último, de todos los amores que se puedan establecer, ya que es el más noble. También resulta que para alcanzar el amor verdadero hay que obrar a favor de los dioses con el fin de localizar este amor.

El quinto es *Agatón*, que critica a los demás porque no han descrito verdaderamente lo que es el amor. Señala que lo que han hecho es dar las gracias los hombres por lo que nos ha dado nuestro ser superior. Dirá, a su vez, que el amor es una naturaleza divina, lo

más hermoso que guarda similitud con la juventud. Para él el amor es un sin fin de virtudes.

Sócrates es el último y supervisor de los anteriores. Busca, por medio del diálogo, la sabiduría oculta de cada persona. Comenta su intención de hacer un discurso veraz sobre el amor, abandonando el resto de las alocuciones que sólo trataban de alabar en mayor grado las cualidades del Eros. Inicia con una pequeña nota con cierto dato peyorativo, mediante una corta conversación lejos del típico diálogo socrático, a algunas imprecisiones mencionadas hasta el momento, sobre todo por Agatón, ya que ha sido el último en pronunciar el discurso y, por lo tanto, es el más próximo a corregir. Entre otras cosas le aclara que Eros es amor de lo que carece, es decir, se desea y ama lo que no se posee, y se desea mantener lo que se tiene; según este razonamiento, Eros ama la belleza porque no la tiene, y si Eros no es bello, tampoco es bueno, características que, hasta el momento, del resto de los discursos le había, atribuido.

Una vez hechas estas aclaraciones, comienza su elogio relatando un discurso de la sofista Diotima, que inició a este en los misterios del amor. Resulta interesante que en una reunión entre prójimos, en una sociedad machista, sea una mujer quien relate qué es el amor, lo cual corrobora la igualdad entre sexos que defiende Platón. Que Eros no sea ni bueno ni bello no implica que sea malo y feo; es la personificación del punto medio, el equilibrio de todas las virtudes extremas, es como la virtud entre el exceso o el defecto. Entonces, tampoco es un dios, ya que estos son bellos y él no lo es. Este argumento desestabiliza los tópicos que hasta el momento se habían afirmado, sobre todo Agatón. Expone que el amor es ayudante y servidor de Afrodita porque fue engendrado en la fiesta de su nacimiento y porque él ama lo bello. Este punto intermedio es debido a sus progenitores: su padre, Poros, rico y sabio, dios de la abundancia, y su madre, Penía, mujer no sabia y sin recursos. Son características de Eros la pobreza, la dureza, la delgadez, la indigencia, la búsqueda de personas buenas, es amante de la sabiduría porque no la posee. El concepto de un Eros delicado, perfecto y bello, que hasta el momento el resto de exposiciones había defendido, estaba equivocado, porque creían que era el objeto de amar, no quien amaba.

Sintetizando todo lo dicho, resumimos el amor platónico en los siguientes rasgos: el amor es universal y todo lo que existe en la tierra está relacionado con él. No nace ni muere, por eso es eterno. El amor busca la belleza absoluta que no está representada por ninguna forma concreta. Es algo superior que nos guía en la búsqueda de la perfección. Es una especial forma de amistad, basada en el amor divino.

Análogamente a Eros, el filósofo se encuentra en una situación intermedia entre la ignorancia y la sabiduría. No es ignorante, pues desea y ama la sabiduría. Pero tampoco es un sabio, porque todavía no posee la sabiduría, está siempre en camino hacia ella. Y al no ser nunca un saber determinado, la filosofía es esencialmente crítica.

Muchas de estas ideas serán recogidas siglos después por diversos autores de inspiración cristiana. En concreto, san Agustín destacará el concepto de ἀγάπη o caridad, entendiéndolo como camino de la verdad, fundado en la *sapientia* que pertenece a Dios. Más aún, la *sapientia* se identifica con Dios, por lo que el filósofo verdadero es el amante de Dios. Para Agustín el amor puede ser bueno o malo, según sea amor al bien o amor al mal, mientras que la caridad siempre es buena.

Santo Tomás de Aquino concibe el amor como una inclinación, y habla del amor como una actividad que conduce a cada ser hacia su bien. Para él, el fundamento último del verdadero amor es Dios, y es él quien mueve por amor a las criaturas que aspiran al Sumo Bien.

A este respecto, Xavier Zubiri<sup>244</sup> precisará que en la teología cristiana de inspiración griega se toma ἀγάπη en su primaria dimensión ontológica y real, y a lo que más se parece es al ἔρως del clasicismo. No obstante, Zubiri señala que hay una diferencia profunda y de oposición entre *eros* y *ágape*, que se da dentro de una raíz común, mientras que los latinos de inspiración helénica distinguen entre ambos. El *eros* es el amor natural y el *ágape* es el amor personal. En el primero hay inclinación por su propia

---

<sup>244</sup> ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, op.cit., pp. 463-465.

naturaleza hacia los actos para los cuales está capacitado; en el segundo hay entrega del propio ser por liberalidad.

## 4.2. El amor en María Zambrano

María Zambrano hace una aproximación sobre el amor desde el punto de vista filosófico histórico al escribir un artículo que titula *Aparición histórica del amor*, publicado en la revista literaria *Asonante*, publicación de la Universidad de Puerto Rico, en el año 1945. Posteriormente, este mismo escrito es corregido por su autora y se agrega como capítulo en una de sus obras, *El hombre y lo divino*, cuya primera edición apareció en el año 1955. Con esta aportación, María Zambrano ofrece de forma crítica un contenido sugerente sobre esta dimensión humana que sostiene la existencia del hombre.

En primer lugar, María Zambrano entiende la pre-existencia del amor como «*una concepción que nos atañe y que nos guarda, que nos vigila y que nos asiste desde antes, desde un principio*»<sup>245</sup>. De este modo, el amor concierne a la existencia humana porque forma parte de ella, la protege y la promueve desde el primer instante de la vida.

La autora señala Grecia como lugar de nacimiento del concepto “amor”. Este nacimiento significa un acontecimiento filosófico que describe de la siguiente manera: «*Extrañamente el amor nació, como conocimiento filosófico, en Grecia, en un momento en que los dioses, sin dejar de actuar, permiten al hombre buscar su ser. Pues diríase que siendo el amor, el eros griego, avidez y hambre, fue lo contrario también ¡creador de distancias, de límites, de fronteras entre lo humano y lo divino, que unía y mantenía la distancia! Que daba sentido al padecer de la vida humana, a la pasión, transformándola en un acto*»<sup>246</sup>.

Para la autora el origen del amor se da cuando el ser humano tiene la posibilidad de buscar su ser, es decir, cuando el hombre emprende su búsqueda por encontrarse a sí mismo. Realizar este camino es posible porque los dioses son condescendientes con él.

---

<sup>245</sup> ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, op.cit., p. 21.

<sup>246</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 261.

Así comienza la búsqueda de su ser con libertad y autonomía. El amor, según Zambrano, es una realidad paradójica, ya que encierra en sí mismo la contradicción. Así como es capaz de unir lo humano y lo divino también crea distancia entre estas dos realidades.

No obstante, Zambrano valora el nacimiento del amor como un acontecimiento extraño, que se llega a comprender en el momento en que los dioses ofrecen libertad al ser humano para que éste inicie la búsqueda de su ser. De lo contrario no hubiera sido posible el amor como conocimiento filosófico. Junto a esta situación existe la realidad contradictoria que envuelve el amor desde su origen. Así como el amor es capaz de unir la realidad divina y humana, también puede separarlas. *«La pasión, residuo divino en el hombre que, por eso, es también demoníaco: extraño al hombre, no a su medida, y, sin embargo, su ser mismo; extraño-entrañable. Y aparece aquí otro aspecto de la ambigüedad característica del amor, no ya de ser divino y demoníaco a la vez, sino de ser extraño al hombre y a la vez lo más entrañable»*<sup>247</sup>.

Sin embargo, la extrañeza no sólo es por el movimiento que ejerce el amor de unir y separar lo divino y lo humano, sino que el amor es extraño al ser humano porque no es a su medida. De este modo, el ser humano se mueve por pasión y la pasión brota de lo íntimo de su corazón, por eso es entrañable.

Para María Zambrano, el nacimiento del amor lo relata el mito. Sin embargo, hace una prudente distinción entre el mito y el nacimiento: *«El mito no es más que una versión de su nacimiento, no el nacimiento mismo»*<sup>248</sup>. Con ello, es importante tener en cuenta que el mito es un 'modo' de narrar 'algo' que acontece, en este caso el amor. El mito viene a ser una forma de interpretar esta realidad universal (el amor), que adquiere significado en la condición humana. De este modo, Zambrano recurre al mito porque es la forma de llegar al conocimiento de las realidades profundas, ya que la razón racionalista sólo da a conocer lo que ya es.

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 261.

El amor, según la pensadora, hace su primera aparición en las cosmogonías que, siendo géneros literarios, son relatos que *«intervienen en la formación del mundo»*<sup>249</sup> a través de sus personajes. Para ella, *«las cosmogonías son el instrumento poético del orden, la manifestación que anuncia y verifica el paso del caos al orden»*<sup>250</sup>. Es decir, las cosmogonías órficas, que tienen un carácter sagrado, son manifestaciones que anuncian el paso del caos al orden: *«Y así, el amor aparece en este instante de revelación en que el hombre descubre que el mundo, tal como le es visible, que la naturaleza que él ha encontrado moviéndose en un ciclo fijo, no ha sido siempre así, sino que es la obra de alguien o de algo, el resultado de un trabajo: el amor aparece junto con el trabajo, con el esfuerzo y la pasión que han tenido lugar allá en otro tiempo, en el fabuloso tiempo anterior al de los hombres. El amor es potencia anterior al mundo que vemos, y ha estado en la metamorfosis primera de la cadena de metamorfosis visibles e invisibles que marcan la formación del universo. Diríase que el amor ha operado la metamorfosis necesaria para que en la inmensidad de las potencias se forme un mundo donde pueda morar el hombre»*<sup>251</sup>.

Zambrano explica, a partir de las cosmogonías, que el amor aparece cuando el ser humano toma conciencia, desde el mundo circundante, que el universo es obra de alguien o algo. El universo es el resultado del trabajo, del esfuerzo y la pasión que junto con el amor han tenido lugar en otro tiempo anterior al de los hombres. De esta forma, la autora comprende el amor desde un estado atemporal que le lleva a concebirlo como una potencia pre-existente al mundo visible.

La presencia del amor se verifica en el proceso de cambio o de metamorfosis que ha sufrido el universo. No obstante, afirma que *«el amor ha operado la metamorfosis necesaria para formar un mundo donde el hombre pueda morar»*<sup>252</sup>, es decir, la autora capta el amor como un movimiento de transformación en beneficio de la vida humana.

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>250</sup> *Ídem.*

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>252</sup> *Ídem.*



### 4.2.1. El amor y la conciencia

Para María Zambrano el amor no se puede entender sin la conciencia<sup>253</sup>. Así, cuando señala que el hombre descubre el mundo y se da cuenta que no ha sido siempre así, ya insinúa una claridad en la conciencia del ser humano.

*«La aparición del amor no es otra cosa que su entrada en la claridad de la conciencia desde el mundo circundante. Hacerse cargo de esto supone detenerse en una de las más extrañas condiciones de la vida humana, latente en el fondo de todas las preguntas históricas: el porqué de los acontecimientos que son propios de la ‘naturaleza humana’ no se han manifestado siempre de algún modo, y lo llegan a ser en un momento determinado, históricamente»<sup>254</sup>.*

Así pues, la aparición del amor consiste en entrar en ‘la claridad de la conciencia’ desde el mundo adyacente al sujeto. Esta situación significa que el ser humano se hace ‘cargo’ del porqué de los acontecimientos propios de la naturaleza humana, es decir, se hace responsable de sí mismo y de los demás. Pero ¿a qué acontecimientos de la naturaleza humana hace referencia María Zambrano? La respuesta a esta pregunta la encontramos en el texto titulado *El freudismo como sentido trágico de la vida*, que fue publicado en 1940 y reeditado en 1987, en su obra *Hacia un saber sobre el alma*. En este texto, la autora da a conocer su postura frente al amor y el deseo. Por una parte censura el planteamiento freudiano por reducir lo humano a la libido. «Libido no es sino la fuerza ciega, oscura y sin límites del apetito sexual»<sup>255</sup>, y, por ende, niega su trascendencia. No obstante, manifiesta su acuerdo con el freudismo en cuanto a

---

<sup>253</sup> María Zambrano entiende la conciencia siguiendo a Husserl, para quien la conciencia es conciencia del mundo como un hecho. La actitud natural es la primera y permanente actitud de conciencia, sin embargo no es la única. De la conciencia del mundo como “estando ahí delante” surge una nueva actitud, la conciencia del mundo como un *eidós*: los actos de conciencia, que son sucesos de la misma realidad natural. Cuando se cumple el paso de la epojé fenomenológica, entonces «en un amplísimo sentido comprende la expresión conciencia (aunque menos exactamente) todas las vivencias». HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México 1986, p. 75.

<sup>254</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit. 261.

<sup>255</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 134.

desconfiar en la naturaleza, entendida como «*el estrado trágico en que el hombre es esclavo de la fuerza fatal de sus pasiones, del mecanismo de sus instintos*»<sup>256</sup>.

*«La naturaleza, la naturaleza entregada a sí misma espanta. Y el hombre al quedarse en estado de naturaleza no se encuentra con la ley, ni con la paz. Su 'naturaleza' cuando se desprende de los principios, se enmaraña, se vuelve ciegamente contra sí misma. El hombre 'natural' no es esa criatura pacífica, amable y feliz sino el verdadero 'monstruo de su laberinto'»*<sup>257</sup>.

La postura que asume Zambrano frente a la naturaleza humana, entendida como las pasiones, los deseos, los instintos, es negativa, en cuanto que el ser humano, al hacerse esclavo de esta situación existencial trágica se convierte en una criatura violenta, es decir, que no puede controlar sus instintos. Por tanto, la alternativa a esta situación es reconocer que el instinto carnal se puede transformar desde el amor, ya que el amor como fuerza que libera lleva a configurar al ser humano nuevo. El camino para hacer efectivo esta conversión es, según Zambrano, la Filosofía y el Cristianismo. «*La Filosofía y el Cristianismo han trazado el camino por el cual el instinto erótico se transforma en amor, el camino de su salvación*»<sup>258</sup>.

Esta es la convicción que mueve a nuestra autora para criticar la postura del hombre moderno que creyó y redujo el amor a lo natural: «*la creencia en la naturaleza humana, fundamento de esa ingenua confianza que ganó el hombre europeo en los dos últimos siglos, hacía pensar que el Amor, por pertenecer de modo esencial a esa naturaleza, ha existido siempre de la misma manera*»<sup>259</sup>, negando, así, la posibilidad de concebir el amor como una fuerza transformadora de la estructura humana y social.

Para María Zambrano, el amor es una fuerza que instaura el orden y, apoyándose en la mitología y en las cosmogonías, plantea el paso del mundo en situación de caso al

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>259</sup> ZAMBRANO, M., «Aparición histórica del amor», *Asomante Revista Trimestral*, (abril-junio, 1945), p. 38.

mundo estructurado por el orden. Ese paso es posible por el amor que va a permitir la unidad de los diversos elementos del cosmos a partir de un orden. El amor «*es una realidad, una potencia original precisa para la fijación de una órbita, de un orden*»<sup>260</sup>. Es decir, la autora atribuye al amor una capacidad generativa para transformar el caos en orden. El amor engendra orden, sin embargo, Zambrano resalta que «*la fe cristiana no deshizo esa órbita, sino que le dio aquel centro último que necesitaba y sin el cual no se hubiese sostenido, porque no llegaba con todo a ser una órbita*»<sup>261</sup>. De esta manera, la autora atribuye a la fe un último papel en el ordenamiento del universo, que consiste en darle un centro, un sentido para sostenerse.

*«El amor corresponde a momentos de máximo espacio vital: está en relación directa con el horizonte. El horizonte está en íntima correspondencia con el amor que ha sido también su arquitecto. El horizonte es la segunda conquista después de la órbita. El amor intervino en la fijación de las órbitas y es el hacedor, el obrero del horizonte»*<sup>262</sup>.

La autora plantea metafóricamente dos espacios que se relacionan con el amor: la órbita y el horizonte. La órbita es la primera conquista y el amor lo fija y sostiene. Esta órbita corresponde al espacio divino. En cuanto al horizonte, nos dice que el amor mantiene una relación directa, el horizonte es segunda conquista, y corresponde, en el pensamiento zambraniano, a la historia humana, de la cual el amor es su arquitecto, su obrero, su creador. Así pues, el amor sólo se puede entender en esos momentos en que mantiene relación con los dos espacios, los cuales se constituyen en un espacio esencial para la existencia humana, es decir, en su espacio vital. De esta forma, el amor viene a ser el equilibrio de estas dos realidades que confluyen en una vida humana que intenta articular lo divino y lo humano en su existencia.

---

<sup>260</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 262.

<sup>261</sup> Ídem.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 268.

## 4.2.2. El amor y la tragedia

Tras las cosmogonías surge en Grecia la tragedia. María Zambrano considera la tragedia<sup>263</sup> de carácter sagrado, porque expresa los conflictos iniciales del universo, que son reflejo de la convivencia entre lo humano y lo divino. Lo expresa así: «*Residuo del caos serán los conflictos de la tragedia, en que el amor es, en el fondo, único protagonista. En la raíz de la tragedia griega, de sus nudos insolubles, está siempre el amor; un amor que no se ha aclarado, que no se ha ordenado; que no se ha plegado a la órbita, que no es conforme a la naturaleza*»<sup>264</sup>.

En esta realidad de caos, el amor muestra su debilidad cuando el ser humano, al poseerlo, lo transforma en pasión humana. «*La pasión ha absorbido toda la fuerza del amor*»<sup>265</sup>, es un amor que se banaliza, dejando de ser el amor originario que instaura orden en el caos y se convierte en un amor ‘que no se ha ordenado’ y que se mueve por la ‘furia de la pasión’ y, por ello, es ‘demoniaco’. Así pues, el mundo se rige por una órbita según la medida humana y no a la medida del amor.

Sin embargo, Zambrano hace notar que, a partir de esta situación de conflicto, de apropiación del amor como pasión, se muestra la humanización del amor en el mundo. Ejemplo de ello es la diosa Afrodita. «*La Afrodita de los tiempos clásicos no es la diosa en quien reside el amor; no se ha trasladado a ella propiamente el amor de las cosmogonías; más bien, es la muestra de la humanización del amor, de su aparición en el mundo humano, profano ya*»<sup>266</sup>. De esta manera, Afrodita se constituye en la figura

---

<sup>263</sup> Cf. BUNDGARD, A., *Más allá de la filosofía*, op.cit., pp. 75-97. Cuando María Zambrano habla de tragedia humana se inspira en Miguel de Unamuno, filósofo vasco del siglo XX. Este autor aplica la noción de tragedia a la vida concreta e individual. El punto de partida es la tensión entre razón y fe (o esperanza). La tragedia aparece cuando aceptamos estas dos dimensiones (razón y fe) y comprendemos que su conflicto trágico es el que precisamente nos permite vivir. De ahí que la tragedia en Unamuno sea tragedia personal; no es el mundo, sino la existencia concreta lo que se revela como trágico. «*Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de El. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de El, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de tradicional*». UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Alianza, Madrid 1986, p. 163.

<sup>264</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit. p. 264.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 265. Es importante tener presente que María Zambrano considera el sentido freudiano del amor como una verdadera tragedia, porque rompe con la esencia del amor.

<sup>266</sup> *Ídem.*

que muestra el carácter banal del amor, aunque su rasgo más divino está en «*su carácter de regalo, de donpreciado*»<sup>267</sup>. Aparentemente resulta contradictorio que la autora señale el carácter banal y divino del amor a través de esta diosa de la mitología griega. No obstante, lo que Zambrano quiere poner de relieve es, precisamente, el carácter paradójico que acompaña al amor.

María Zambrano es consciente que el amor, «*por ser amor, no está por ello libre de pasar el límite –de pisar la raya–, no está libre de crimen. El crimen ronda al amor tanto como al poder; tanto como el error ronda al anhelo y la ceguera a la esperanza*»<sup>268</sup>. De esta forma, el amor, en su naturaleza, es una fuerza ambigua y paradójica. Por ello, la tragedia se constituye en el lugar predilecto del amor, ya que es el punto de partida para la acción humana, porque «*la condición trágica del hombre aparece en todas sus acciones esenciales; de no ser así sería fácil eludirla, anularla. Bastaría decir sólo quiero amar, o no amaré nunca, o nunca ejerceré el poder*»<sup>269</sup>. Así pues, no se trata de concebir lo trágico como algo accidental a la existencia humana, sino que es algo constitutivo a ella, siendo medio de expresión de sus conflictos, «*porque la esperanza surge de toda tragedia ya sólo por expresar los sombríos conflictos que son su argumento. Es la liberación del demonio mudo –ensimismado– de que nos habla el Evangelio*»<sup>270</sup>.

De acuerdo con Miguel de Unamuno, María Zambrano ve que la tragedia humana tiene una solución o salida. «*Unamuno en su libro El sentimiento trágico de la Vida encuentra el amor, el amor entre el hombre y la mujer en la mutua compasión. La caridad es la salida de la tragedia*»<sup>271</sup>, así el amor, siendo compasión y vivido desde esta perspectiva, permite que el ser humano conlleve el mismo dolor y abrigue la misma esperanza de quienes sufren.

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>268</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, op.cit. p. 69.

<sup>269</sup> *Ídem.*

<sup>270</sup> ZAMBRANO, M., *España, sueño y verdad*, op.cit., p. 95.

<sup>271</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 141.

### 4.2.3. El amor como intermediador y orientador

María Zambrano atribuye un papel concreto al amor, que consiste en ‘intermediar’ entre la realidad humana y uno de los valores esenciales de la vida, la verdad. Para ello, se fundamenta en Platón. *«Entre la vida y la verdad ha habido un intermediario, cosa que Platón y no Aristóteles ha enseñado. Es el amor, el amor que lleva su nombre, quien dispone y conduce la vida hacia la verdad»*<sup>272</sup>.

El amor actúa para poner en relación estas dos realidades: la vida y la verdad. El amor ‘dispone y conduce la vida hacia la verdad’. Pero no sólo el amor tiene el papel de ‘intermediar’ entre la vida y la verdad, sino que el amor también tiene un papel ‘orientador’, porque conduce, dispone el conjunto de la vida humana hacia la verdad. La verdad posibilita que el ser humano esté disponible a descubrirse a sí mismo y lo mantiene abierto a la realidad, pues la verdad abre el camino de la realidad. No obstante, este amor, en su proceso de orientar la vida a la plenitud, tiene dificultades y se manifiesta indigente.

*«Una de las indigencias de nuestros días es la que al amor se refiere. 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 [...] el amor tropieza con obstáculos, con barreras infinitas. Y ha de justificarse y dar razones sin término, 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 que liberarse»*<sup>273</sup>.

Una de las carencias que María Zambrano reconoce en su contexto es la ausencia de amor que hay en su entorno. La manera de describir dicha ausencia es afirmando que el amor ‘no halla lugar, acogida’ en el ser humano. De esta manera, se hace explícita la dificultad más inmediata e íntima, porque es en el condición humana donde el amor encuentra su sentido. Ahí el amor adquiere un carácter concreto y no abstracto. A esta dificultad añade otra, que consiste en que el amor se confunde con los ‘sentimientos’ o

---

<sup>272</sup> ZAMBRANO, M., *La confesión: Género Literario*, op.cit., p. 15.

<sup>273</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 256.

los ‘instintos’, o bien queda reducido al impulso y deseo sexual. En este sentido, se convierte en algo de lo cual tiene que liberarse. El amor no se puede reducir al instinto humano, pues éste hace del ser humano un ser esclavo de sus pasiones, de tal modo que *«la libertad, todas las libertades no parecen haberle servido de nada. La libertad de conciencia menos que ninguna, pues 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’ donde alentar, como pájaro asfixiado en el vacío de una libertad negativa. La libertad ha ido adquiriendo un signo negativo, se ha ido convirtiendo –ella también– en negatividad [...] bajo esa luz, la vida humana descubría el espacio infinito de una libertad real, la libertad que el amor otorga a sus esclavos»*<sup>274</sup>.

El amor no encuentra su ‘espacio vital’ porque se ha reducido el ser a la conciencia y su libertad negativamente en la vida humana. *«A principios del siglo XVII 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 rapidez y grandes resultados. El hombre europeo se siente adherido al Mundo y en él se fue sumergiendo más y más. Sus éxitos en el dominio de la Física matemática que lo adueñaba en el manejo de su naturaleza, le reforzará en esa situación tan ventajosa, tan embriagadora. Si en la Edad Media se estaba poseído de espíritus, de ángeles y demonios, a partir de Descartes, se estaba poseído de razón; el hombre tenía razón... estaba salvado para siempre, puesto que ya no dependía de ángeles, demonios, ni Dioses, sino de sí mismo. Mas parece que se fue cansando de tener razón y de ser nada más que conciencia»*<sup>275</sup>.

A pesar de ello, bajo esta libertad negativa va emergiendo una ‘libertad real’, y para Zambrano esta libertad real se logra por el amor, no por la “pasión” o el “eros”. El ser humano que se vive en la libertad real del amor experimenta una liberación de todo lo que lo esclaviza, de todo lo que no le permite ser él mismo. Sin embargo, ella reconoce,

---

<sup>274</sup> Ídem.

<sup>275</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 136.

desde el punto de vista existencial, que ese amor liberador no tiene lugar en la mente y en el alma del viviente.

María Zambrano reconoce que el amor tiene otro papel: el de descubrir aquellas realidades negativas que llevan a disminuir el anhelo de vivir, pero las descubre para transformarlas, dando la posibilidad a que el ser humano se ubique en la raíz de estas situaciones negativas y tome conciencia de ellas.

#### **4.2.4. El amor como agente de insatisfacción**

Para María Zambrano el amor es una fuerza que llena la existencia humana y, a la vez, la vacía de cualquier pretensión que se oriente a asegurarla y a fijarla. Por ello, deja la condición humana en el vacío. *«El amor es el agente de destrucción más poderoso, porque al descubrir la inadecuación y a veces la inanidad de su objeto, deja libre un vacío, una nada aterradora al principio de ser percibida. Es el abismo en que se hunde no sólo lo amado, sino la propia vida, la realidad misma del que ama»<sup>276</sup>.*

El vacío existencial o la nada es consecuencia de lo que descubre el amor en su objeto, que es la ‘inanidad’ o la carencia de contenido. El amor, como fuerza vital, posee la capacidad de ‘penetrar’ en el objeto hasta hacer evidente el vacío que lo hace trascender los límites del objeto amado. En este sentido, el amor genera un desasosiego o insatisfacción porque siempre lanza al ser humano hacia el futuro *«obligándonos a trascender todo lo que promete»<sup>277</sup>*, nos remite siempre a una realidad no lograda, en este sentido paradójico. La realidad paradójica se hace presente en la vida cuando el amor logra ‘habitar’ al ser humano desde la raíz de su propia situación existencial y, a la vez, le descubre el vacío que deja el no-ser de su propio ser.

*«Es el amor el que descubre la realidad y la inanidad de las cosas, el que descubre el no-ser y aun la nada. El Dios creador creó al mundo por amor, de la nada. Y todo el que lleva en sí una brizna de este amor descubre algún día el vacío de las cosas [...]. Descubre el ser y no-ser, porque aspira a ir más allá del ser; de todo proyecto. Y*

---

<sup>276</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 273.

<sup>277</sup> Ídem.



*deshace toda consistencia. Destruye, por eso da nacimiento a la conciencia, siendo él como es la vida plena del alma»<sup>278</sup>.*

El movimiento que genera el amor en su objeto es la vida humana, y esta halla su verdadero sentido en ‘la aspiración de ir más allá del ser’. María Zambrano le atribuye al amor una fuerza vital que es el deseo de trascendencia, de generar visión de futuro, de ‘deshacer toda consistencia’ que pretenda mantener la vida ‘estática’, encerrada en sí misma.

Zambrano concibe el amor como agente de destrucción a la vez que como agente concientizador. Este poder de destrucción se entiende como ‘descubrir la inadecuación’ de su objeto. El amor descubre la no vida en la vida, el no-ser en el ser, la paradoja en la que el amor se mueve, como proceso de transformación de la muerte a la vida, de ahí que el sentido originario de amor es recuperado en ese movimiento de ‘deshacer’ permanente la realidad completa del ser. De esta manera, el amor se convierte en una fuerza que desafía la muerte para la vida.

La perspectiva amorosa zambranianiana permite comprender y definir la condición humana en esa dinámica del «*ser que padece su propia trascendencia*»<sup>279</sup>, como una llamada continua a buscarse en lo más íntimo de sí mismo y ‘fuera’ de sí mismo, en su lugar originario y enigmático. Pero, nos dice la autora, el amor entendido como agente de destrucción da origen a la conciencia, y «*para la conciencia nada es enigmático [...] es claridad que por esencia destruye el enigma*»<sup>280</sup>. En esta tarea, el amor cumple su papel de impulsor: «*comporta un ritmo, una medida, mordido también por la fragilidad*»<sup>281</sup>. Así pues, el amor se constituye en una «*potencia humanizadora*»<sup>282</sup> que se va logrando paso a paso en la apertura a lo imprevisto y desconocido.

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, pp. 272-273.

<sup>279</sup> ZAMBRANO, M., *El sueño creador*, op.cit., p. 53.

<sup>280</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 164.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>282</sup> *Ídem.*

María Zambrano se inspira en su concepción de amor en el pensamiento de san Agustín, para quien el amor es la unidad entre vida y verdad. Esta unidad se logra cuando el ser humano se acepta en su condición existencial fragmentada y paradójica. Zambrano ve en san Agustín un ser humano que busca un ‘corazón atravesado por la luz’ que le permita vivir en la libertad interior. Esta libertad se alcanzará cuando el ser humano se transparente a sí mismo y a sus semejantes, es decir, su vida tendrá que mostrarse tal cual es, sin apariencias. De esta forma, el objetivo de la vida humana, cuando el ser humano toma conciencia de esta fuerza del amor en su vida, consiste en transparentar la vida desde esa libertad interior que lo conduce a la verdad.

#### **4.2.5. El amor como realidad paradójica**

El amor, desde su estructura interna, responde a una realidad paradójica. En este sentido, la autora afirma y reconoce que el amor encierra una ‘escisión’. Esta situación de ruptura causa caos y confusión en el ser humano. El argumento que plantea para hacer tal afirmación parte de la visión que tiene de las cosmogonías en las que la divinidad actúa en la realidad de un amor que se reparte entre «*la pasión trágica y la mirada de la filosofía*»<sup>283</sup>. Desde aquí describe la escisión, la división que le acompaña y que lo hace ser una realidad paradójica: «*el amor, al dividirse, crea dos direcciones a la vacilante criatura humana: la aceptación absoluta del padecer, pasividad que llega hasta dejarse anegar en la furia de la pasión, y la filosofía, un amor que parece desdecir de su condición*»<sup>284</sup>.

Para María Zambrano, el amor, en su interior, se estructura desde esa dialéctica de unir y separar, de tal manera que crea dos direcciones: la primera es ‘la aceptación absoluta del padecer’, que refleja al ser humano que vive polarizado en la ‘pasión’, realidad que concierne a lo que filosofía se ha denominado el “eros pasional”, y se refleja en la Tragedia. La segunda dirección corresponde al “eros de la mirada”, que se expresa como “mirada creadora de horizonte”<sup>285</sup>.

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 268-269.

<sup>285</sup> Cf. *Ídem*.

La autora ve que el amor no está conforme, ‘un amor que parece desdecir de su condición’, porque es incapaz de padecer o de sentir. Se puede afirmar que el amor no es filosofía, pero la filosofía sí puede ser una forma de entender el amor como ‘eros’, deseo, pasión<sup>286</sup>.

El amor ha entrado en la vida humana, en el ser humano, tomando parte de la revelación misma de la vida de hombres y mujeres. El amor nos revela cómo vivimos. Sin embargo, a este respecto –añade Zambrano– *«muestra que cuando el amor se revela enteramente se reduce a lo humano, se banaliza fatalmente; que cuando pierde su carácter sagrado-irrelevante está en el límite también, el límite en que el hombre se banaliza y la naturaleza humana puede caer hasta la abyección»*<sup>287</sup>.

El amor, cuando se reduce a lo puramente humano, queda dentro del límite de la naturaleza humana y el aspecto de misterio que posee queda agotado por lo humano, es decir, ‘pierde su carácter sagrado’, ya que lo humano tiende a ‘trivializar’ esta dimensión, pues lo deja sin ‘novedad’ al pretender revelarlo totalmente. Entonces, el amor deja de ser significativo.

Por otro lado, María Zambrano recurre a la tradición cristiana, más en concreto a través del texto de Job, para afirmar que el amor es una ‘fase tardía’ con respecto a la ira y al rencor, ya que estos sentimientos aparecen en la condición humana, en este caso, por el ‘temor’ que Job expresa en la relación con el Misterio. Lo vemos en el siguiente texto:

*«Y en cuanto a Dios, el amor ha sido una fase tardía; primero es el temor el que gobierna los pasos del hombre bajo su sombra; el temor y aun el rencor; la ira que aun en la tradición cristiana Job testimonia. Los primeros sentimientos que señalan la relación del hombre con un Dios revelado son el temor y aun el espanto. Espanto ante su presencia escondida, ante el abismo que yace sin mostrarse, espanto mayor aun*

---

<sup>286</sup> Cf. Ídem.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 266.

*cuando amenaza con descubrir su faz. El amor vendrá más tarde, y no fue descubrimiento del hombre, quizá porque tampoco conocía el amor»<sup>288</sup>.*

Ciertamente, la primera reacción de Job no es de acogida incondicional con respecto al Misterio; lo que le acompaña es el dolor, la queja, la ira y el sufrimiento. Y, en este marco, el encuentro del ser humano con Dios se da en un ambiente de ‘temor’ y ‘espanto’. Job, claramente, muestra su padecimiento en el momento que establece la relación con lo trascendente, ‘ante el abismo que yace sin mostrarse’. Él quiere, desde lo más hondo, ver su rostro. Sin embargo, la autora nos dice que el amor aparecerá más tarde, pero puntualiza que ‘no fue descubrimiento del hombre, quizá porque tampoco conocía el amor’. Según esto, es posible que María Zambrano comprenda la concepción del amor desde la toma de conciencia que surge cuando estamos con el Misterio y desde él se recibe. Esta toma de conciencia, inicialmente, se verifica en el reconocimiento de lo Otro en la existencia humana como conversión, cambio o transformación. La autora, de momento, lo llama *metamorfosis*.

#### **4.2.6. El amor como metamorfosis de la vida**

Si, anteriormente, María Zambrano afirmaba que el hombre no conocía el amor, y que éste no era descubrimiento del hombre, ahora nos conduce al punto donde el ser humano descubre este amor: *«Y así –dice– el amor aparece en este instante de revelación en que el hombre descubre que el mundo, tal como le es visible, que la naturaleza que él ha encontrado moviéndose en un ciclo fijo, no ha sido siempre así, sino que es la obra de alguien o de algo, el resultado de un trabajo: el amor aparece junto con el trabajo, con el esfuerzo y la pasión que han tenido lugar allá en otro tiempo [...] Diríase que el amor ha operado la metamorfosis necesaria para que en la inmensidad de las potencias se forme un mundo donde pueda morar el hombre»<sup>289</sup>.*

El amor muestra su rostro en el ‘instante de revelación’. Se trata de un instante que lleva al hombre a modificar su mirada y la concepción que tenía sobre el mundo. Desde esa revelación descubre que el mundo no es una realidad fija, sino que cambia, es ‘obra

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 263.

de alguien o de algo'. El 'instante de revelación' muestra la 'autoría' del mundo y de sus cambios. La revelación refleja la fuerza transformadora de la que es portadora el amor y se le presenta al ser humano en una realidad dinámica en la que él mismo está inmerso.

El descubrimiento del amor creativo se realiza a través de esfuerzo, trabajo, pasión, es decir, el amor es fruto de la obra creadora y transformadora. El amor acontece suscitando cambios, transformación, 'metamorfosis' en la realidad, con el único fin de crear un mundo habitable para el ser humano. Así se puede comprender la afirmación de que el amor tiene su origen en el esfuerzo que se orienta a vincular lo divino y lo humano de manera dinámica. El trabajo del ser humano consistirá, a partir de este planteamiento, en descubrir, reconocer y acoger esta lógica amorosa en su ser y en el universo.

#### **4.2.7. El amor como agente de trascendencia**

María Zambrano ve el amor como "agente de trascendencia" y camino de salvación del hombre moderno, quien se encuentra marcado por una ruptura entre el ser y la existencia, la razón y la religión. Desde esta realidad, el amor se constituye en un instrumento mediador entre el misterio divino y el misterio humano. En este sentido, Zambrano recupera una concepción de amor –a partir de la mitología que emplea como herramienta hermenéutica–, que explica como poder originario, como fuerza pre-existente "anterior al mundo que vemos".

Esta concepción de amor como principio generador de orden, de vida en medio del caos, aparece en su obra *El hombre y lo divino*. Ahí su pensamiento con respecto al amor adquiere gran alcance. De hecho, lo anterior responde a un esbozo de cómo ha ocurrido ese proceso amoroso desde tiempos anteriores a la historia hasta la modernidad, momento en el que constata el alejamiento entre lo divino y lo humano.

Para la autora, la vida es el lugar donde el amor 'alienta', pero para ello necesita que la existencia humana se constituya en su 'espacio vital', para hacer del ser humano un ser habitado por lo trascendente y por sí mismo. «*El amor corresponde a momentos de*

*máximo espacio vital: está en relación directa con el horizonte»<sup>290</sup> y «es siempre trascendente [...] es el agente de toda trascendencia en el hombre. Y así, abre el futuro [...] Mas el amor nos lanza hacia el futuro obligándonos a trascender todo lo que promete»<sup>291</sup>. De esta forma, el amor potencia la vida humana hacia su propia realización, cuyo objetivo es la total planificación.*

#### **4.2.8. La ausencia de amor**

Para María Zambrano, la ‘ausencia de amor’ equivale a una vida negada porque el orden, la unidad, la armonía, por decirlo de alguna manera, quedan sueltas, sin cohesión y sin sentido para el ser humano. «*Vida en la negación es la que se vive en la ausencia del amor. Cuando el amor –inspiración, soplo divino en el hombre– se retira, no parece que se haya perdido nada de momento y aun parece emerger con más fuerza y claridad ciertas cosas; los derechos del hombre independizado, todas las energías que integraban el amor quedan sueltas y vagando por su cuenta [...] a partir del romanticismo en que el amor ascendió arrebatadamente a la superficie de la vida»<sup>292</sup>.*

La ausencia del amor, aparentemente, no surte efecto, pero emergen situaciones que llevan a la dispersión. A partir de esta realidad, la pensadora hace memoria de algunos periodos históricos en que el amor tenía una función dentro de la sociedad. «*Y en las épocas en que el amor ha sido una fuerza social, en esos brillantes momentos del final de la Edad Media y del Renacimiento, todo enamorado manifestaba su amor en términos platónicos, más o menos, y lo que es más grave: si así lo decía el enamorado era porque él mismo así lo sentía, porque así se lo decía a sí mismo. Y así era. Gracias al platonismo el amor ha tenido categoría intelectual y social. Se ha podido amar sin que sea un hecho escandaloso»<sup>293</sup>.*

María Zambrano no reduce el amor a una concepción filosófica abstracta ni a una práctica religiosa descontextualizada, sino que ve el amor como una fuerza que pueda

---

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>291</sup> *Ibid.*, pp. 272-273.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>293</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, op.cit., p. 68.

estructurar la vida social, una fuerza que cohesiona la convivencia en la sociedad. La autora reconoce las raíces platónicas de esta concepción. El platonismo le ha dado al amor un lugar dentro de la sociedad y en el campo del conocimiento.

Para Zambrano, el amor acontece como ‘inspiración, sopro divino en el hombre’; el amor, al ser entendido como inspiración en la vida humana, nos lleva a pensar en la acción esencial de Dios en la creación. Si la ausencia del amor niega la vida, su presencia se puede considerar como la afirmación de la vida misma, en cuyo espacio el amor, al hacerse presente, la constituye en algo ‘vital’, es decir, el amor ‘dota’ la vida del ser humano para actuar y vivir transformándose.

#### **4.2.9. El amor como principio de convivencia**

María Zambrano habla del amor como principio que engendra una realidad nueva. Si bien es cierto que lo hace desde el punto de vista filosófico, es por su propia vocación de sentirse llamada a buscar y comprender lo que es más esencial a la vida humana: el amor. Sin embargo, ella misma reconoce que la visión filosófica del amor (eros), no logra dar una claridad íntegra de la vida humana. Por ello, descubre en la concepción cristiana del amor (ágape) la luz que la completa: *«La objetividad clásica, producto del “eros” ascensional que Platón definiera, deja desamparados muchos trozos de la vida humana, demasiado oscuros para la claridad de las ideas, o demasiado sumidos en la contradicción, para la identidad de las mismas. La caridad revelada por el cristianismo había de completarla, y en cierto grado lo ha hecho, ganando para la luz suprema esas zonas oscuras, rebeldes de la vida»*<sup>294</sup>.

María Zambrano señala que la concepción filosófica del amor es insuficiente para dar sentido a la existencia humana, de ahí que plantee el sentido cristiano del amor. A este respecto, añade que la objetividad como resultado del mundo de las ideas del platonismo ha dejado en la oscuridad ‘trozos de la vida humana’. Frente a esta realidad recupera el sentido cristiano del amor como ‘caridad revelada’, que posibilita la luz para dar sentido a esas ‘zonas oscuras’ de la existencia. Para explicitar todo ello, como

---

<sup>294</sup> ZAMBRANO, M., *España, sueño y verdad*, op.cit., p. 103.

indicará la autora, el mejor referente es san Agustín. «*San Agustín no pudo, a pesar de su platonismo, seguir el camino platónico; su corazón no pudo aceptar la transmutación del amor platónico. Amor que conduce a la inmortalidad del alma, tan análoga a la de las ideas. Pero él no se deja enamorar por la inmortalidad; su hambre es de vida. No le vencerá el Dios de la Filosofía, el Dios del ser y de la inteligencia. Su corazón no se conforma sino con la vida eterna, vida en que nada se pierde, ni a nada se renuncia, vida verdadera en la luz*»<sup>295</sup>.

Para la autora, san Agustín se deja conducir por una realidad que ha encontrado: la 'Unidad soberana'<sup>296</sup>. Esta unidad es Dios, el cual se constituye en objeto de su mente y de su amor, de ahí que su corazón no se conforma con la inmortalidad del alma que promueve el platonismo, a él no le interesa la vida trasmutada en inmortalidad, sino que él persigue la unidad de la vida eterna, la cual se consigue a través del amor. «*La unidad del amor consigue su eternidad*»<sup>297</sup>, deshaciendo todo horror al nacimiento, a la muerte y a la injusticia. Su Dios no era el del pensamiento puro o el de la misericordia infinita, sino el Dios de la vida y la verdad. El centro de esta Unidad soberana es el corazón convertido, «*el corazón transparente, viviendo en la luz*»<sup>298</sup>. De esta forma, la unión con el Misterio permite la claridad tan anhelada por quien se siente confuso y disperso, haciendo de su existencia camino de luz.

Nos obstante, la concepción griega del amor como ἔρως nos evidencia una excelente descripción de lo que el ser humano es en su naturaleza y que, sin prejuicios, Zambrano plantea para ampliar su visión existencial del hombre. Sin embargo, ve necesario que dicha visión sea completada con la perspectiva cristiana, que concibe el amor como ἀγάπη (caritas).

De todo ello se derivará el amor como fuerza que posibilita el convivir, es decir, vivir para y con los otros. En este sentido, el amor es fundamental en la vida de la sociedad, porque posibilita el vivir humanamente. La convivencia estimula al ser humano a estar

---

<sup>295</sup> ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario*, op.cit., p. 49.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 50.



abierto a los demás. «*Convivir quiere decir sentir y saber que nuestra vida, aun en su trayectoria personal, está abierta a la de los demás, no importa sean nuestros próximos o no; quiere decir saber vivir en un medio donde cada acontecer tiene su repercusión*»<sup>299</sup>.

El amor mueve al ser humano a ‘salir de sí’, y posibilita la convivencia que se hace operativa en la relación con los otros, sean próximos o no. Frente a esta situación, la autora observa que la persona que vive en la soledad experimenta la necesidad de comunicarse con alguien. «*Solemos tener la imagen inmediata de nuestra persona como una fortaleza en cuyo interior estamos encerrados, nos sentimos ser un ‘sí mismo’ incomunicable, hermético, del que a veces querríamos escapar o abrir a alguien: al amigo, a la persona a quien se ama, o a la comunidad. La persona vive en soledad y, por lo mismo a mayor intensidad de vida personal, mayor es el anhelo de abrirse, de vaciarse en algo; es lo que se llama amor, sea a una persona, sea a la patria, al arte, al pensamiento. Esencial es a la soledad personal el ansia de comunicación y aun algo más a lo que no sabríamos dar nombre [...] Sabemos que existen otros ‘alguien’ como nosotros, otros ‘uno’ como nosotros*»<sup>300</sup>.

Para María Zambrano, la persona vive en la soledad, y la ‘imagen inmediata’ que ofrece a los demás es hermética, incomunicada. Esta soledad a la que hace referencia la entiende como ‘intensidad de vida personal’. De este modo, a mayor soledad o intensidad de vida personal, el sujeto experimenta la necesidad de abrirse a los otros, de ‘vaciar’. Este movimiento de anhelar ‘vaciar’ que se genera como consecuencia de la intensidad de vida personal es el amor.

Esta aproximación que hace María Zambrano sobre el amor nos insinúa que, para hablar del amor, como experiencia personal, es fundamental que la persona habite su propia intimidad para captarse desde el corazón y, desde ahí, ‘anhele abrirse’ a los demás. De esta forma, la autora deja entrever la tendencia innata que tiene el ser humano para convivir con los demás, pues es un ser relacional.

---

<sup>299</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, op.cit., p. 16.

<sup>300</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

La 'soledad personal' se constituye en una 'puerta' que posibilita la comunicación, pero no cualquier tipo de comunicación, sino una comunicación anhelada, deseada; una comunicación que estimula la convivencia. De este modo se va descubriendo que 'existe otro alguien con nosotros', y que nuestra existencia se va desvelando en dicha relación, descubriéndome en el otro. Por ende, la existencia humana adquiere razón de ser en el proceso de humanización que se realiza a través de la soledad, la comunicación, la relación, la entrega, entre otras situaciones. Y, todo ello, movido desde la raíz por el amor.

## CONCLUSIONES PARCIALES

El origen de la antropología de Agustín se halla en su profundo análisis de la interioridad, en su inmersión en las profundidades del corazón y de la mente en sus niveles conscientes e incluso inconscientes. Su reflexión radical es más que una introspección superficial efectuada por un 'ego' cartesiano aislado. Para Agustín, el espíritu humano no puede separarse de sus actividades; el espíritu humano es sus actividades con respecto a sí mismo, a los otros y a Dios. Su análisis no es teórico, sino práctico; la mente se hace presente a sí misma, recordando y prediciendo su propia vida. Por medio de la reflexión sobre este espíritu sumamente íntimo en relación consigo mismo y con su mundo, Agustín llega a una concienciación más profunda, a una captación más firme de los principios básicos de la moralidad, y a la admisión sincera de su propia ignorancia. La búsqueda de sí mismo no debe conducir a una autocontemplación narcisista que termine en una estrecha y cerrada insularidad, sino que debe conducir al vasto océano del ser y de la bondad, al Otro que hay en nosotros y al que se encuentra en la intimidad de la autopresencia.

El amor y su fuente, la verdad, sostienen el horizonte de María Zambrano, alimentando la realización de su sueño: alcanzar su unidad en momentos de oscuridad y dispersión. Zambrano nos exige que contemos nuestra historia para poder conocernos, para encontrarnos con nosotros mismos, para alcanzar nuestra verdad. Nuestra histórica vida se ha ido tejiendo en unidad con los hilos de creatividad que han configurado Europa. Hoy se repiten los problema que ya detectara la autora en los años cuarenta, cuando nos habla de la agónica muerte del continente. Hemos de escuchar sus palabras para acompañarla en el deseo de salvación de Europa.

Lo sagrado, que se revela como algo divino en el hombre, como amor, modula a la criatura humana en su vivir haciendo que la vida sea apertura, efusión, romper barreras, trascender, salir de sí. Es por lo que el amor, en su ansia de paraíso, obliga al hombre a bajar a los infiernos<sup>301</sup>, a sus entrañas, donde habita lo sagrado. La realidad racial es, en Zambrano, lo sagrado, realidad oculta, escondida. Sólo lo sagrado da o quita realidad,

---

<sup>301</sup> Cf. ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 291.

de ahí que la realidad del amor acceda a ese fondo misterioso para tomar su fuerza y poder. Es la realidad de lo sagrado la que otorga su diafanidad y trascendencia al amor y a la vida, a la vida en el amor, el amor como vida. Como dirá Zambrano, el amor trasciende siempre, es el agente de toda trascendencia en el hombre<sup>302</sup>.

El amor, según lo presenta María Zambrano, como intermediador y orientador, como agente de insatisfacción, como realidad paradójica, como metamorfosis de la vida, y como agente de trascendencia, es el que da sentido a la vida, la hace trascender, salir de sí, mostrándonos al mismo tiempo su vivir y su sinvivir, al ser transido por el tiempo en forma de esperanza cuando su diafanidad nos abre al futuro. El amor da aliento de vida y, al mismo tiempo, es agente de destrucción, porque manifiesta la realidad de las cosas en su ambigüedad: su riqueza y vacío.

María Zambrano habla del amor como principio que engendra una realidad nueva. El amor mueve al ser humano a ‘salir de sí’, y posibilita la convivencia que se hace operativa en la relación con los otros, sean próximos o no. Frente a esta situación, la autora observa que la persona que vive en la soledad experimenta la necesidad de comunicarse con alguien. La ‘soledad personal’ se constituye en una ‘puerta’ que posibilita la comunicación, pero no cualquier tipo de comunicación, sino una comunicación anhelada, deseada; una comunicación que estimula la convivencia.

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 255.



# **TERCERA PARTE**

**Transparencia del corazón**



*«Ante todo nos encontramos en el género humano con la dura realidad de ignorar el corazón ajeno y de pensar mal muchas veces del amigo fiel y otras muchas de pensar bien del amigo infiel. ¡Oh dura realidad! ¿Qué harás par adentrar los corazones?»*

(San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 30,2)

*«Transparente es algo que decimos en alabanza de un cristal, por ejemplo, de una cosa que es el medio para dejar pasar otra. Y no es condición contraria, la profundidad, cualidad que igualmente adjudicamos a un alma superior. Un alma clara y profunda... ¿para qué última función de su vida necesita el hombre tenerla?, ¿qué tiene que dejar pasar el alma a través de su transparencia, qué hondas raíces tiene que albergar en su profundidad?»*

(M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 34)



## **CAPÍTULO 5: La interioridad agustiniana**

San Agustín fue un hombre de genial inteligencia, conceptos profundos y lenguaje selecto, pero no un hombre teórico ocupado en sutilezas abstractas. Por el contrario, su pasión y el objetivo de sus obras fue comprenderse más y mejor a sí mismo y, desde este punto de partida, comprender más y mejor el mundo, la vida. De ahí su predilección por el camino de la interioridad: viaje al propio interior para descubrir cómo somos y cómo vibramos por dentro. Un viaje que cuenta con pocos aficionados y para el que no abundan guías que acompañen en esta clase de “turismo”. *«Los hombres viajan para admirar las cimas de los montes, las gigantescas olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, la grandeza del océano y las órbitas de los astros. Pero se olvidan de sí mismos»*<sup>303</sup>.

Para iniciar debidamente este camino hemos de tener en cuenta una norma: que las palabras no son sino signos y lo que importa es alcanzar lo significado<sup>304</sup>. Quiere decir esto que hemos de poner más nuestro interés y atención en lo que Agustín quiere decirnos que en el modo de decírnoslo. Esto último sólo nos proporcionaría una mayor cultura sobre san Agustín. Lo primero es lo que nos llevará a una comprensión más profunda de lo que quiere transmitirnos.

### **5.1. El descubrimiento experiencial agustiniano de la interioridad**

La doctrina de la interioridad agustiniana no es meramente el fruto de la inventiva intelectual de san Agustín, sino el resultado final de una larga experiencia de vida, afrontada en inquieta y honesta búsqueda. Desde muy joven se contagió del anhelo que impulsó a los más grandes y genuinos filósofos: encontrar la clave para vivir la existencia con sabiduría y verdad.

El mundo y la vida humana son realidades que están ahí y han de tener su verdad. Sin embargo, tal como en la praxis son entendidos, presentan evidentes y burdas

---

<sup>303</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. X, 8,15.

<sup>304</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana*, I,2, 2.

contradicciones e incoherencias. La primera de ellas es la aspiración indeclinable de felicidad, común a todo ser humano y la frustración sistemática de tal deseo. No es posible vivir sabiamente; se ignora la verdad acerca del mundo y acerca del hombre. ¿Tienen el ser humano y el mundo un fundamento, un sentido y una meta, o son más bien un absurdo existencial? He aquí los primeros interrogantes que lanzaron al joven Agustín a una inquietante búsqueda. Comienza sus ensayos y se embarca, primero por el rumbo que sigue la mayoría tras el disfrute del placer sin restricciones, la fama y el dinero, que reconoce al fin puros espejismos. Sondea después la mayoría de las escuelas filosóficas, en las que encuentra luces valiosas, pero insuficientes. Cree ver, por el momento, un faro en las doctrinas maniqueas, pero descubre, muy pronto, su inconsistencia y vira hacia la astrología, que parece brindarle un rayo de esperanza con sus pronósticos, predicciones y horóscopos. Muy pronto, sin embargo, se convence de que «estas cosas no eran más que tonterías y ridiculeces»<sup>305</sup>. Tantos intentos frustrados conducen a Agustín a un escepticismo transitorio que tampoco le tranquilizó.

La lectura comparada de los libros neoplatónicos y de las Escrituras cristianas, particularmente el Evangelio de San Juan, le hicieron caer en la cuenta de que estaba equivocando el rumbo en su búsqueda: había buscado fuera lo que sólo es posible encontrar dentro: en la interioridad de sí mismo y de las cosas. «*Amonestado por aquellos escritos, que me intimaban a retornar a mí mismo, penetré en mi intimidad, guiado por Ti*»<sup>306</sup>, afirma Agustín.

Unos y otros hablaban, en efecto, del Verbo, Luz de Dios que ilumina a todo hombre que viene a este mundo<sup>307</sup>. Había buscado respuestas en maestros exteriores, y descubre, ahora, que quien las tiene es el *Maestro Interior* que nos enseña desde dentro: «*Lo que enseñan los maestros desde fuera son ayudas y amonestaciones; la cátedra la tiene el que enseña en los corazones*»<sup>308</sup>. Y en la interioridad aprenderá, al fin, no tanto con razonamientos cuanto con la mirada intuitiva y contemplativa, quién es realmente el Dios de la Verdad, quién es verdaderamente el ser humano y cuál es el sentido del mundo y de la vida. Recordando sus caminos equivocados, un día, ya convertido,

---

<sup>305</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 6.

<sup>306</sup> *Ibid.* VII, 10,16.

<sup>307</sup> Cf. Jn 1,1-10.

<sup>308</sup> SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre el evangelio de san Juan*. III,13.

lamentará y celebrará al mismo tiempo: «*Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva. ¡Tarde te amé! He aquí que Tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba. Y deforme como era me lanzaba sobre estas cosas hermosas que creaste. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían lejos de Ti aquellas cosas que no serían si no estuvieran en Ti. Llamaste y clamaste y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste y ahuyentaste mi ceguera*»<sup>309</sup>. Vemos, pues, cómo el camino de la interioridad le llevará de descubrimiento en descubrimiento.

### **5.1.1. Camino y proceso de la interioridad**

No han faltado las voces de quienes han creído ver en la doctrina agustiniana de la interioridad un intimismo peligroso que mutila el necesario interés y compromiso con el mundo y con los demás seres humanos. Se debe, sin duda, a un conocimiento de san Agustín a base de textos fragmentarios fuera de contexto. La lectura recortada, tanto del Evangelio, gran inspiración agustiniana, como del mismo Agustín, deja entrever, en efecto, una manifiesta contradicción. Cristo afirma: «*El que quiera seguirme, olvídense de sí mismo*»<sup>310</sup>. San Agustín declara: «*No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo: en el hombre interior habita la verdad*»<sup>311</sup>. Léidas de modo fragmentado, estas frases no son entendidas adecuadamente, ni en Jesucristo, ni en san Agustín.

Tomada literalmente la frase del Evangelio, contradice la globalidad de su mensaje, que apunta claramente al cambio interior del hombre, a un renacimiento. Y la frase recortada de Agustín traiciona, asimismo, el contexto de la misma cita, la enseñanza global de sus escritos y su mismo testimonio de vida. Comencemos por completar la cita: «*No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior habita la verdad. Y, si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo. Mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿dónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se*

---

<sup>309</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 28, 38.

<sup>310</sup> Mt 16, 24.

<sup>311</sup> SAN AGUSTÍN, *De Vera religiones*, 39,72.

*descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible, y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal, sino con subidísimo deleite espiritual»<sup>312</sup>.*

No toda la visión agustiniana de la interioridad está reflejada en este texto. Pero en él queda patente que, para Agustín, la interioridad no es una instalación en el propio interior para hacer de él un oasis de paz, al margen del mundo y de la vida. Es, por el contrario, un proceso insustituible para vivir con profundidad y sentido las exterioridades: «*Entra dentro de ti mismo y trasciéndete a ti mismo*». Este “*trasciéndete a ti mismo*” es, en realidad, la traducción agustiniana del “*olvídese (o niéguese) a sí mismo*” del Evangelio. No se trata de ignorarse a sí mismo, lo que conduce a la gran problemática personal que hoy afrontan las psicologías modernas, sino de descubrir lo mejor de sí mismo, para poder ponerlo al servicio de los demás.

La interioridad agustiniana es un proceso hacia la propia madurez y autenticidad, pues «*dentro del corazón soy lo que soy*»<sup>313</sup>. Partimos del hecho, de todos conocido, que lo primero a lo que abrimos nuestros ojos es a la exterioridad. El niño es pura exterioridad, vive de lo que perciben sus sentidos y del modo como le impacta lo externo. Ama a quien le ama, sonrío a quien le sonrío, echa mano de lo que le atrae, pone su alma en lo que le gusta. Y, en algún modo y grado, seguimos de adultos dependiendo de lo externo. Desde aquí, Agustín nos invita a iniciar el camino interior en cuatro etapas:

a) No quieras derramarte fuera. Es la mística del desapego, de la liberación de las dependencias, de poner la razón del vivir en los valores externos, de ser un puro eco de los estímulos que impactan, del hecho de que sea la vida la que vive a la persona, en lugar de ser la persona quien vive la vida.

---

<sup>312</sup> Ídem.

<sup>313</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 3,4.

b) Entra dentro de ti mismo. Busca la propia consistencia y liberación internas; ser uno mismo. Tratar de entenderse por dentro porque es dentro donde se encuentra la verdad.

c) Trasciéndete a ti mismo. En uno mismo se va a encontrar de todo: luces y sombras, valores y arbitrariedades, convicciones y contradicciones, deseos nobles y sentimientos mezquinos: «*Todo el que dirige su mirada a su interior, se ve pecador*»<sup>314</sup>. Remóntate, entonces, a lo que hay de más noble y elevado en ti mismo. Y, desde ahí, a la fuente de donde procede cuanto de bueno, verdadero y valioso hay en ti. Alcanzarás a Dios, y en Dios te reencontrarás a ti mismo y el verdadero valor y significado de lo demás y los demás.

d) Vive ahora todas las exterioridades desde tu interioridad. Este paso no está insinuado en el texto antes citado. Pero forma parte del itinerario espiritual de Agustín: la interioridad no es para entrar y quedarse en ella, sino para salir nuevamente a las realidades externas, a nuestras relaciones y compromisos, con una mirada nueva y un corazón nuevo. Es cierto que Agustín vivió una primera etapa romántica en la que soñó con dedicarse, junto a sus amigos, a la vida contemplativa, al margen del mundo. Pretensión que revisó y superó cuando fue empujado a asumir el sacerdocio y el episcopado. Buscó entonces el debido equilibrio entre la contemplación y el compromiso activo, dimensiones que él vivió coherentemente<sup>315</sup>.

He aquí, en apretada síntesis, la dialéctica de la interioridad agustiniana. Sin ella no es posible recorrer el camino hacia la verdadera sabiduría. «*El hombre -dice Agustín-, sólo es bueno en su interior; y si no lo es en su interior no es bueno en absoluto*»<sup>316</sup>. Se trata de no andarse por las ramas, sino ir a las raíces de nuestra existencia y de nuestra vida. Es condición indispensable para entenderla. «*No vagues y te extiendas por muchos lugares. ¿Te preocupa la extensión viciosa de las ramas? Atiende, más bien, a la raíz, y no pienses en la corpulencia del árbol*»<sup>317</sup>.

---

<sup>314</sup> SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre el evangelio de san Juan*. 33,5.

<sup>315</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIX, 19.

<sup>316</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermo*. 15,6.

<sup>317</sup> SAN AGUSTÍN, *Enarrations in palmas*, 79, 2.

En realidad, no se trata de un proceso lineal, en el que cada etapa, una vez recorrida, queda superada, sino de un proceso en espiral que es necesario recorrer siempre de nuevo: de lo exterior a lo interior; de lo interior a lo exterior, de lo exterior, nuevamente, a lo interior. Es la dialéctica *contemplación-acción*.

### **5.1.2. La estructura del hombre interior: primer descubrimiento agustiniano**

Uno de los interrogantes que inquietaron a Agustín desde muy joven fue la gran cuestión del *¿quién soy yo?* Pregunta fundamental, pues entendió muy pronto que en vano se busca conocer la verdad sobre el mundo, sobre Dios y sobre la vida humana, si no se alcanza siquiera a entender la verdad sobre sí mismo. «*¿Cómo conocer a otras almas si uno se ignora a sí mismo, siendo que nada hay tan presente a sí mismo como el alma propia?*»<sup>318</sup>. En consecuencia -nos refiere él-, «*hice de mí mismo la gran cuestión e interrogaba a mi alma: ¿Tú quién eres?*»<sup>319</sup>. «*Me dirigí a mí mismo y me dije: Tú ¿quién eres?*»<sup>320</sup>.

En la práctica solemos identificar (o sustituir), por sistema, el *quién soy yo*, por el *qué soy yo* para soslayar un misterio que se nos escapa. A la pregunta *¿quién es usted?*, respondemos con exterioridades: el nombre, la profesión, el credo político o religioso, la relación (la esposa, madre o hija del presidente). Todos y cada uno conocemos una suma de *algos* que somos, pero se nos escapa el *alguien* que llevamos dentro. Por ello, tampoco apreciamos en los demás más que la suma de *algos* que es cada uno. San Agustín vislumbró claramente el problema y subrayó la distinción: «*Alguien hay que mira por los ojos. ¿No te sucede a veces que, ocupado el que mora dentro de ti en otros pensamientos, no ves lo que tienes delante de los ojos? En vano están abiertas de par en par las ventanas, si quien mira por ellas está ausente. No son los ojos los que ven, sino que alguien ve por los ojos: levántale; despiértale*»<sup>321</sup>.

---

<sup>318</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera religiones*, X,3,5.

<sup>319</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV,4,9.

<sup>320</sup> *Ibid.*, X,6,8,9.

<sup>321</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermo*, 126,3,4.

Pero ¿quién es ese alguien? «*Prescinde -recomienda Agustín- de los calificativos esto o aquello, y contempla el bien puro –al hombre puro– si puedes. Entonces verás en él a Dios*»<sup>322</sup>.

### 5.1.3. El hombre exteriorizado y el hombre interior

San Agustín trata de dejarnos en claro, con gran diversidad de explicaciones, que el ser humano dispone de dos niveles posibles de facultades para vivir su existencia con resultados diametralmente opuestos. Llama al primero el hombre *exterior*, o exteriorizado, cuyo centro rector es la memoria adquirida, sensible y mecánica, con su *razón inferior*<sup>323</sup>, también llamada *intelecto*; su pensamiento y su voluntad están condicionados, resultado de la larga acuñación de su historia personal.

El segundo nivel es el *hombre interior*, con su memoria interior, su *inteligencia interior* y su *voluntad interior*: «*Nos referimos aquí a la memoria interior del alma, que la lleva a recordarse de sí misma; y a la inteligencia interior, por la que se conoce; y a la voluntad interior, por la que se ama. Estas tres facultades existen simultáneamente y siempre existieron a un tiempo, desde que se inició su existencia, ya se piense o no se piense en ellas*»<sup>324</sup>.

Nos encontramos aquí con la clave de la interioridad agustiniana. Podemos vivir nuestra vida desde la simple exterioridad, como ocurre a los demás seres vivos que carecen de interioridad, pero no podemos vivir la interioridad sin la exterioridad, pues somos esencialmente relación: «*El hombre interior conoce las cosas de Dios por ministerio del hombre exterior*»<sup>325</sup>.

#### a) Dinamismo del hombre exterior

No olvidemos que el centro rector del hombre exterior es la memoria adquirida, que ha ido acumulando, desde el nacimiento, incontables recuerdos, experiencias,

---

<sup>322</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII,3,4; SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, 47,90.

<sup>323</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV,7,10.

<sup>324</sup> Ídem.

<sup>325</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X,6,9.

conocimientos e imágenes, con su carga emotiva, –positiva o negativa– correspondiente. También con algunos datos genéticos heredados. Un depósito de ideas y emociones. En ella se ha ido acuñando, en cada uno, un carácter o temperamento, un modo de ser, de reaccionar y de comportarse, resultado de la propia historia.

Esta memoria es, en sí misma, un automatismo reactivo: reacciona ante los acontecimientos, situaciones y personas, según lo que estos estimulen en ella. Sigue el esquema *estímulo-respuesta*: el color del estímulo decide el color de la respuesta. Por ello, oscilamos continuamente entre el *te quiero* y el *te odio*, entre la simpatía y la aversión, entre la sonrisa y la agresividad. Son los hechos, acontecimientos y situaciones externas, las que deciden la calidad interior de los seres humanos y no la calidad exterior, la que decide la respuesta positiva y creativa ante los retos. Ante una persona problemática, el hombre exterior se convierte también en problemático. Y sus amores y odios, sus simpatías y antipatías, sus amistades y enemistades, sus bondades y maldades, son un simple eco de los que le llegan de afuera.

El hombre exterior, tiene su propia lógica: es lógico que yo ame al que me ama e igualmente lógico que yo deteste al que me detesta. Sin embargo, las convenciones sociales, la previsión de consecuencias negativas para sí mismo o el concepto inculcado del deber ser, llevan muchas veces al hombre exterior a no dar salida a sus emociones de ira, enojo, aversión y venganza, reprimiéndolas. Y la represión le ocasiona todavía más daño que el desahogo.

Todo ser humano desea ser feliz. Pero el hombre exterior entiende que sólo podrá lograrlo cuando los demás respondan a sus expectativas, cuando los que tiene a su alrededor se ajusten a sus ideas y anhelos, cuando la vida sea justa con él. De igual modo, todos en el fondo deseamos ser buenos, pero el hombre exterior no logra entender que eso sea posible, mientras esté rodeado de malvados. De ahí que esgrima todos sus *poderes* para cambiar el entorno, porque está en juego su propia calidad interna.



El hombre exterior establece espontáneamente una línea divisoria entre la cercanía y la lejanía: se acerca y sintoniza con quienes le son gratos, sienten, piensan y creen como él, vibran en la misma onda. Y establece una distancia con quienes son diferentes.

## **b) El dinamismo del hombre interior**

El hombre interior dispone de unas facultades de orden diferente. Es, en sí mismo y de manera innata, inteligencia autoconsciente e interrogativa, sensibilidad afectiva, autodeterminante y libre. Gracias a estas facultades, puede reprocesar interiormente el significado de todo aquello que le impacta desde fuera. *«Los ojos interiores son jueces de los exteriores. Estos tienen, en cierto modo, la función de siervos: anunciar lo que los ojos interiores ven, y no ven los exteriores»*<sup>326</sup>. Por ello pueden dar una respuesta original y creativa, de color totalmente diferente al del estímulo. Su esquema no es ya como el del hombre exterior *estímulo-respuesta*, sino *estímulo-interiorización-respuesta*. Y ésta no se adecua ya al color del estímulo, sino a la interiorización que se ha hecho del mismo.

Sólo el hombre interiorizado es capaz, por ello, de devolver bien por mal, de responder al odio con amor, a una ofensa con un gesto de benevolencia. Y es que el hombre interior tiene su propia consistencia interna, su propia salud y riqueza, su propia paz, que no dependen para nada de lo que los demás sean, digan o hagan.

*«En el hombre interior habita la verdad»*, declara Agustín: el verdadero amor, la verdadera paz, la verdadera libertad, la verdadera inteligencia, la verdadera sabiduría. Y es que *«el ojo del corazón puede proyectar sus rayos para alcanzar aquellas realidades que nada tienen que ver con el cuerpo, como son el amor, el gozo, la esperanza, la paz, la benignidad, la bondad, la fe, la mansedumbre, la continencia»*<sup>327</sup>. En cambio, en el hombre exteriorizado todos estos valores quedan inevitablemente falseados. Dirá Agustín: *«La miseria del alma es la necedad, contraria a la sabiduría como la muerte a la vida, como la vida feliz a la infeliz, pues no hay término medio*

---

<sup>326</sup> SAN AGUSTÍN, *Cartas*, 147,17,4.

<sup>327</sup> SAN AGUSTÍN, *Cartas*, 143,43.

entre ambas [...] *La sabiduría es, pues, la medida del alma, por ser contraria a la necesidad*»<sup>328</sup>.

La educación, el ambiente, la autoridad pueden reescribir, en algún modo, la memoria automática del hombre exterior, grabando en ella hábitos y comportamientos respetables y el concepto de lo que debe ser. Pero sólo el hombre interiorizado será capaz de vivir su vida y conducta desde convicciones profundas y desde su libre y sana espontaneidad.

Afirma Agustín: «*Quisiera que los hombres reflexionaran sobre tres cosas que tienen dentro de ellos [...] Yo las propongo como tema para que se ejerciten, prueben y constaten lo distantes que son. Las tres cosas que propongo son: ser, conocer, querer. Pues yo existo, conozco y quiero. Existo sabiendo y queriendo. Sé que existo y que quiero. Quiero existir y saber. Quien sea capaz de ello, comprenda cuán inseparable es la vida de estas tres cosas, siendo una la vida y una la mente y una la esencia*»<sup>329</sup>.

En el fondo de su ser, dirá Agustín, todo hombre lleva, de algún modo, una cierta nostalgia de Dios. Lo vemos en expresiones diferentes: anhelo de un bien total, de una felicidad sin sombras, de una vida sin fin, de un amor pleno, de una aspiración de infinitud. Así como la memoria sensible contiene la herencia recibida de los padres, la memoria espiritual contiene, de alguna manera, la herencia recibida de Dios<sup>330</sup>. El sentido religioso universal pone de relieve una cierta "memoria de Dios - inteligencia de Dios - amor de Dios" (Memoria Dei - Intelligentia Dei - Amor Dei). «*Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por el hecho de conocerse, recordarse y amarse, sino*

---

<sup>328</sup> SAN AGUSTÍN, *De beata vita*, IV,28,32.

<sup>329</sup> *Ibid.*, III,11,12. A Agustín no deja de impresionarle la semejanza entre lo que él ve en su interior y el Dios de la Revelación Bíblica, que es el Ser por esencia y creador de todo ser (Padre), luz e inteligencia por la que se conoce a Sí mismo (Hijo), y Amor unificador de todo cuanto es (Espíritu Santo). Evidentemente, Dios diseñó al ser humano, al modo de Dios mismo; "a su imagen y semejanza", según el Génesis (Gn 1,26), dotándole de existencia, inteligencia y amor, al mismo tiempo en diversidad y unidad. Una imagen no estática como la escultura que realiza un escultor, sino dinámica; pues, por no tener los seres humanos en sí mismos la fuente de su ser, Dios mismo es quien existe en la existencia del hombre, y el que ilumina y ama en su inteligencia y amor. Dios está aquí, más interior a mí mismo que yo mismo. «En vano se esforzaría el obrero en su trabajo exterior, si el Creador no obrase calladamente en su interior» (SAN AGUSTÍN, *De Beata vita*. 18,22).

<sup>330</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermo*, 112A,2.

*porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor».*<sup>331</sup> Por la misma razón, el ser humano es esencialmente *relación*, como lo es el Dios Trinitario. Y también en la relación humana Agustín vislumbra el misterio trinitario. Dirá: «*Cuando amo algo, hay tres cosas: Yo, lo que amo y el amor [...] Hay tres elementos: el amante, el amado y el amor [...]. No hay amante sin amado y sin amor. No hay amado sin amor y sin amante. No hay amor sin amante y sin amado*»<sup>332</sup>.

Nuevamente se percibe la diversidad en la unidad. Cuando la relación es vivida desde la interioridad, es siempre el amor el que *manda*, y no el amante ni el amado. Entonces Agustín puede decir a cada uno: «*Ama y haz lo que quieras*»<sup>333</sup>. Porque tu amor gratuito te impedirá hacer nada que redunde en daño o disminución del que amas. Pero cuando el amor procede del dinamismo reactivo del hombre exterior, para el amante el “*haz lo que quieras*” cuenta más que el “*ama*”, exigiendo que el amado no le ponga obstáculos, puesto que dice amarlo. Por eso los amores que brotan del dinamismo automático de la memoria adquirida son *pseudoamores*, porque si acaricias al amado cuando te agrada y porque te agrada, mientras lo rechazas con ira cuando te desagrada, tan falso es el primer gesto como el segundo. Ambos, por igual, brotan no de un amor sino de un egoísmo dominante.

En otras palabras, en los falsos amores, propios del hombre exterior, se quiebra la trinidad (amante-amado-amor), para no quedar sino el amante y el amado, cada uno de ellos con sus propios intereses. Y por ello, unas veces en colaboración y otras en competencia, en nombre de los amores, con demasiada frecuencia, se ha matado el Amor.

San Agustín ha descubierto así al Dios omnipresente y actuante. Eso sí, subraya reiteradamente que lo que descubrimos en las criaturas y en nosotros mismos no son sino huellas, vestigios o reflejos de ese Dios, como la luz y el calor que encontramos en las cosas de la tierra, no son sino vestigios y reflejos del Sol. Pero Dios es siempre más,

---

<sup>331</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV,12,15.

<sup>332</sup> *Ibid.*, IX,2,2.

<sup>333</sup> SAN AGUSTÍN, *Comentario al evangelio de san Juan*, VII,8.

el Gran Otro, que nos desborda y nuestra inteligencia no alcanza. De ahí la necesidad de trascender: *«Sube por encima de lo corporal y tienta sondear la vida de tu alma. Sube por encima de tu alma, y tienta de comprender la vida de Dios. Cuando desde tu interior inquieres, entonces estás en el justo medio. Si desde allí miras hacia arriba encontrarás a Dios»*<sup>334</sup>.

## 5.2. Inquietud existencial del hombre agustiniano

La obra filosófica de Agustín adquiere estructura dinámica dialógica, bien con esquemas expresos de diálogo vivo y real, bien con respuestas o preguntas de existencia a problemas vitales que urgen una orientación pertinente y concreta. La filosofía de cada hombre, en cada época, ha de consistir en un continuo hallazgo de lo todavía no encontrado y en un encontrar para seguir todavía buscando y anhelando<sup>335</sup>.

La mayoría de las interpretaciones que el Agustín filósofo ha sufrido a lo largo de la historia del pensamiento, parten de una concepción de “sistema”, de concepción absolutista, no-dialogante fuera del sistema, engendrando figuras conceptuales cerradas, “perfectas en sí mismas”, a modo de circunferencias o cuadrados de la geometría euclídea, pero inútiles “en el para-sí, quoad nos”, respecto a iluminar nuestra propia existencia. Con ello, despojaron a Agustín de la propia actitud de Agustín ante la filosofía: “ut ancilla hominis”.

*«El que bien me quiera interpretar –dirá Agustín– procure establecer –primero– un diálogo de amigos, amando el diálogo y amándonos como dialogantes»*<sup>336</sup>, y, segundo, *«seguir tanto mi propio progreso»*<sup>337</sup>, como la dinámica exigida por las diversas circunstancias (problemas, objeto, contenido y propósito) del destinatario o referente<sup>338</sup>. *«De lo contrario, no me entenderán. Ama para poder entender y entiende para saber*

---

<sup>334</sup> SAN AGUSTÍN, *Comentario el evangelio de san Juan*, XX,5,11.

<sup>335</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Comentario sobre el Evangelio de san Juan*, 63,1; *Comentario a los Salmos*, 104,3.

<sup>336</sup> *Ibid.*, 26,4: *«Da mihi (animam) amantem, et sensit quod dico»*.

<sup>337</sup> SAN AGUSTÍN, *Retractaciones*, 3: *«Quomodo scribendo profecerim»*. Cf. *De Praedest. sant.*, I,4,8: *«Quia non curaverunt proficere mecum»*.

<sup>338</sup> *Ibid.*, I,13,6: *«Dixit autem sicut ei congruebat ad quem scribebam»*. Cf. *Ibid.*, I,15,7.

*amar. Y al amar comprenderás el progreso, y el sentido diverso de cada situación»*<sup>339</sup>.  
Quienes no entendieron a Agustín, ha sido «*quia non curaverunt proficere mecum*»<sup>340</sup>.

El diálogo agustiniano sólo acepta un absoluto como lo incondicional de su filosofía: el “amor Sapientiae”, pasión por la Verdad, desde la realidad existencial del hombre histórico. La filosofía es tarea del hombre, no de un ghetto de intelectuales que quieran privatizar la verdad, y ha de ser el hombre desde el hombre el llamado a abrazarla buscando un convincente diálogo interior.

El hombre en su circunstancia existencial se nos brinda en el Agustín aprisionado y apasionado por la propia problemática. Agustín dialoga con el hombre en situación y con situación, con su misterio y su drama. Lo ve en su realidad de crisis, de inseguridad, de incapacidad a pesar del orgullo prometeico de nuestra época, de esclavizante dependencia técnica, junto con la apasionada, inquieta y agónica vivencia del hombre que, personal y comunitariamente, busca descanso, seguridad, justicia, certeza, liberación integral, paz, amor y vida feliz.

### **5.2.1. Una llamada a la interioridad**

Desde los albores de Casiciaco la realidad concreta brindada a Agustín en drama personal se hace coextensiva al hombre histórico. Este drama agónico lo carga Agustín sobre sí mismo: «*¿Acaso algo de lo humano me es ajeno? [...] ¿Qué es mi corazón sino un corazón humano?*»<sup>341</sup>.

La realidad concreta del hombre incide en la intimidad del hombre-Agustín, que se siente citado al tribunal. El filósofo es el hombre sensible, sensibilizado, capaz de admirarse e interesarse para complicarse con los problemas del hombre yendo a la caza de su proyección y sentido<sup>342</sup>. De esta manera, toda filosofía auténtica ha de surgir desde

---

<sup>339</sup> SAN AGUSTÍN, *De Praedest. sant.*, I,4,8.

<sup>340</sup> Ídem.

<sup>341</sup> SAN AGUSTÍN, *Carta 78*,8ss.

<sup>342</sup> Cf. MORATALLA, A.D., *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*. Ed. Cincel, Madrid 1985, p. 99ss.

el “soliloquio”<sup>343</sup>, desde la repercusión de la realidad<sup>344</sup>, la cual crea en el hombre la capacidad de “ensimismarse” y de tomarse en serio como conciencia consciente. Se inicia, así, el diálogo desde sí mismo al dársele como propio, por una elemental asunción, el drama humano. «*Homo in stadio, in agone, in certamine constitutus est*»<sup>345</sup>.

Al aceptar el drama humano como propio, el hombre se constituye a sí mismo como drama. El hombre agustiniano es un yo-dramático, y lo es radicalmente al captarse a sí mismo representando el drama. Esto tiene su comienzo personal desde el momento que el hombre cae en la cuenta de que se le van los años sin darse cuenta, de que siendo persona con densidad e intimidad no ha tenido en cuenta lo fundamental: «*¡Tarde te amé, Belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! T tú estabas dentro de mí y yo fuera [...] Me llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y curaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y lo aspiré, y ahora te anhelo; gusté de ti, y ahora siento hambre y sed de ti; me tocaste, y deseé con ansia la paz que procede de ti*»<sup>346</sup>.

El hombre se ha visto distante de sí, fuera de sí, disperso lejos de sí, «*animus a se ipso fusus*»<sup>347</sup>, viviendo su lejanía como vacío de un yo que, no obstante, reclama atención. Es entonces cuando surge el imperativo del recogerse, del introvertirse, del encontrarse en el santuario interior. Este encuentro consigo mismo le revela “el sí mismo”, «*cum me ipso solo coram Te*»<sup>348</sup> en la autonciencia<sup>349</sup>. Es la llamada a la intimidad desde la intimidad, desde donde únicamente puede llamarse, porque únicamente allí reside el trono de transmisión de toda llamada, el Maestro interior. Se inicia, entonces, el diálogo

---

<sup>343</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Retractationes*, I,4,1: «*Me interrogans mihi que respondens, tamquam si duo essemus, cum solus essem*».

<sup>344</sup> Cf. FLOREZ, R., *Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*. Madrid 1971, p. 17.

<sup>345</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermo*, 10,2.

<sup>346</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X,27,38.

<sup>347</sup> SAN AGUSTÍN, *De ordine*, I,2,3.

<sup>348</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IX,47.

<sup>349</sup> Cf. FLOREZ, R., *Presencia de la verdad*, op.cit., p. 235; Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X,26,27.

y se origina la filosofía del hombre desde el hombre, no tanto sobre el hombre, como lo es en moderna filosofía del hombre, según entiende Heidegger<sup>350</sup>.

Desde aquí es desde donde despierta el hombre al “coram Te”, se cae en la cuenta de que se está delante del Maestro, de la “veritas intima et summa”, como finalidad y proceso de la introversión, no tanto como término o posada, porque el hombre agustiniano no es partícula divina, perfecto en sí mismo al estilo de Plotino, para quien el encontrarse en verse y gozarse en la belleza de sí mismo<sup>351</sup>.

Por lo tanto, «*al buscar a Dios en las cosas visibles y corporales, y no encontrarlo. Al buscar su Substancia en mí mismo, cual si él fuera lo que soy yo, y no hallarlo. Al buscar así, veo que Dios es algo que está por encima de mi alma [...] He meditado la búsqueda de mi Dios y he deseado comprender sus atributos invisibles por las cosas que han sido hechas, y extendí mi alma por encima de mí mismo, y ya no resta a quien tocar sino al mismo Dios. Allí, sobre mi alma, está la casa de mi Dios. Allí habita. Desde allí mira. Desde allí me creó. Desde allí me gobierna. Desde allí me guía. Desde allí me conduce a la meta*»<sup>352</sup>.

Frente a las concepciones platónica neoplatónica del alma como no personal, que no era del hombre sino impersonal-suprepersonal, Agustín afirma la individualidad personal del yo y su independencia radical, en relación con todo el engranaje y destino indiferenciado del cosmos<sup>353</sup>.

«*Abandonado a sí mismo, el hombre no puede no tener subsistencia personal*»<sup>354</sup>. Este “abandono” desde el punto de vista de las sustancias, es algo perfectamente negativo. Pero desde el punto de vista de la sustantividad es algo estricta y formalmente positivo, porque, en virtud de este abandono, se constituyen y confieren a la consistencia su

---

<sup>350</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (trad. esp.). EFC, México 1954, p. 54: «*Ninguna época logró conocimiento tan penetrante sobre el hombre. Ninguna época, no obstante, supo menos qué sea el hombre*».

<sup>351</sup> Cf. FLOREZ, R., *Presencia de la verdad*, op.cit., p. 256-257.

<sup>352</sup> SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*, 41,1-9; Cf. SAN AGUSTÍN, *Comentario al Evangelio de San Juan*, 20,11-12; *Enarrationes in psalmos*, 62,6.

<sup>353</sup> FLOREZ, R., *Presencia de la verdad*, op.cit., p. 306.

<sup>354</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*. Ed. Alianza, Madrid 1986, p. 132.

carácter de posesión propia, su carácter de pertenencia, en palabras de Zubiri, la personeidad<sup>355</sup>. La persona así constituida ejecuta una serie de actos que dan paso a la personalidad. La intimidad es el acto por el cual se afirma el carácter de autopropiedad, que viene expresado por el “me”, “mi” y “yo”<sup>356</sup>. El hombre, en terminología agustiniana, es propietario no sólo de lo que hace –“quod agunt”–, sino también de lo que padece, lo que le ocurre pasivamente –“quod aguntur”–. Por ello, la intimidad no es cuestión de conciencia, ni de sujeto, sino que es la actualización de aquello en que la persona consiste y subsiste. La vivencia de la intimidad es mucho más que un hecho psíquico. Es una vivencia estrictamente metafísica, es la vivencia del carácter consistente y subconsistente de la persona. Si se es siempre el mismo por razón de la realidad personal, no se es nunca lo mismo por razón de la configuración que el hombre recibe de esos actos que transcurren a lo largo del tiempo. La intimidad es la “forma animi”<sup>357</sup>.

### **5.2.2. Entraña ontológica: “cum ipso me solo coram Te”**

En este apotegma de las *Confesiones* «cum ipso me solo coram Te»<sup>358</sup> distinguimos dos constituyentes, y el tercer conjunto que es vacío: el “cum ipso me solo” (solo con mi soledad), el “cum me ipso coram Te” (conmigo mismo ante Ti), y un tercer supuesto, el “cum ipso solo” (con la soledad del yo vacío). Este tercer supuesto es “conjunto vacío” (y todo conjunto vacío es subconjunto de cualquier conjunto), sencillamente al poderse dar el “cum solo” encerrado en la oquedad de sí mismo. No habría existencia como problema, sino el absurdo de una soledad sin solitario. Toda soledad, todo soliloquio ha de tener, en palabras de Zubiri, una densidad-personeida, suidad, iniciativas (iniciales)<sup>359</sup>. Pues, cómo poder captar el “cum ipso solo” sino a través de un “me” (mi, yo). La densidad constitutiva de este “me”<sup>360</sup>, que no sólo es posesivo, sino que exige posesión en tanto yo<sup>361</sup>. Pero, a su vez, no podría darse la constitución poseedora del “me” en el “cum ipso me solo” sin la propia relación

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 131-132.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>357</sup> Cf. *Ibid.*, p. 136.

<sup>358</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X,16,25.

<sup>359</sup> Cf. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op.cit., p. 110ss.; 113-144; 126-127; 159; 592; 666.

<sup>360</sup> Cf. *Ibid.*, p. 124-126.

<sup>361</sup> Cf. *Ibid.*, p. 127.



mísmica de posesión hacia un Tú posidente y vinculante, como suelo de sustentación radical. Equivaldría a un solitario, un eremita sin la soledad de la ermita. Pues, nadie es solitario de sí mismo, aunque lo sea consigo mismo. Se es solitario para alguien en la ermita de la soledad.

En otros términos, para que el “me” pueda quedar constituido como sujeto posesivo con exigencia poseyente, ha de despertarse a la vinculación –posesión– frente a un tú y con (por) el Tú como posidente absoluto, “coram Te”. Por eso, en palabras de Julián Marías, «*la vida siempre es convivencia*»<sup>362</sup>, por ser vinculación entre sujetos. No se da el caso de un “cum me ipso solo” sin serlo en un “coram Te”, presencia delante de un Tú, no tanto frente a, o enfrente de, o enfrentado a, un Tú (o tús). El tú o tús están sobreentendidos en el encerramiento del mismo “yo”, “me” personales<sup>363</sup>.

Ambas dimensiones, el “cum me ipso supre me” (conmigo mismo sobre mí)<sup>364</sup>, y el “coram Te solo” (solo ante Ti), integran la unidad estructural del “yo-personeidad” que ha de desarrollarse en persona, por la adquisición de su personalidad al despertarse a la relación con el “Te” (Tú). El “cum ipso solo” de la oquedad queda sustantivado al ser poseído, o llenado el vacío que era, por el “cum me solo” y el “coram Te”. No se entenderá este análisis sino integrando ambas dimensiones en la unidad radical del “yo íntimo” de la personeidad.

El yo que soy siendo (gerundial)<sup>365</sup>, se capta como misterio de profundidad ante la presencia del Tú, al saberse el “solo cum me” como tal constituido por el “coram Te”. El “me” del “cum ipso me solo” capta la imposibilidad de ver su alma –su yo, su intimidad–, con su propia alma –yo, intimidad–<sup>366</sup>, de fundirse en un abrazo con su propia intimidad –yo-alma–<sup>367</sup>.

---

<sup>362</sup> MARÍAS, J., *Antropología metafísica*. Alianza Universidad. Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 60.

<sup>363</sup> Cf. MORATALLA, A.D., *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, op.cit., p. 113; 103.

<sup>364</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op.cit. p. 663.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>366</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae*, 12,24; SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X,10,14; X,4,6; X,3,5.

<sup>367</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De ordine*, I,1,3.

«¿Qué cosa hay más cercana a mí mismo que yo mismo? Trabajo, sin embargo, en otras cosas fuera de mí mismo y trabajo en mí mismo. Soy tierra de dificultad para mí mismo»<sup>368</sup>. «Arrastro, como hombre, la penuria de mendigo»<sup>369</sup>. «Siento que soy abismo, y por eso inabarcable»<sup>370</sup>. «Yo mismo no me comprendo a mí mismo»<sup>371</sup>. «*Quod homo, sibi ipse est incognitus*»<sup>372</sup>. Aquí reside el origen mayor, la mayor causa de todos sus errores<sup>373</sup>.

El hombre es un doble abismo. Como hombre arrastra la miseria del mendigo: «*animus a seipso fusus*» (mi ánimo ha huido de mí)<sup>374</sup>. Y, como intimidad, «*hay algo en mí que no cabe en mí*»<sup>375</sup>. «*Hay algo en el hombre –precisamente lo que le constituye– desconocido hasta para el mismo espíritu del hombre*»<sup>376</sup>.

El “cum me ipso me solo” (solo conmigo mismo) engendra, desde sí, el yo de la dispersión, de la desatención de sí desde sí, de la diáspora, del desdibujamiento de su intimidad. Se hace apátrida, se da a la fuga dándose la espalda, apartando de sí su mirada interior. Es un yo corriendo veloz hacia el mar de la desintegración, hacia la región de la disimilitud, de la semejanza de su intimidad, “regio egestatis” (mar, región de penuria): «*a se ipso fusus*»<sup>377</sup>, «*quod est minus, minusque esse*»<sup>378</sup>.

Por otra parte, el “me” exige, al mismo tiempo, desde su intimidad, la “mismidad de su yo”<sup>379</sup>, porque esta es su propiedad en el orden del subsistir. Pero cuando se lanza al encuentro del “sí mismo” le sale al paso el “solo cum me coram Te” (solo conmigo ante Ti) –“in Te, ad Te”–, que es ese “algo-Alguien” que le constituye y que le es

---

<sup>368</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X,16,25.

<sup>369</sup> SAN AGUSTÍN, *De ordine*, I,2,3.

<sup>370</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII,14,15.

<sup>371</sup> *Ibid.*, X,8,15.

<sup>372</sup> SAN AGUSTÍN, *De ordine*, I,1,3.

<sup>373</sup> *Ibid.*, I,2,3.

<sup>374</sup> *Ídem.*

<sup>375</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X,8,15.

<sup>376</sup> *Ibid.*, XIII,8,9; Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X,4,6.

<sup>377</sup> SAN AGUSTÍN, *De musica*, VI,13,40.

<sup>378</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, XI,21,22.

<sup>379</sup> Cf. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op.cit., p. 106; 126-127.

inabarcable. «*Inde admonitus sum redire ad me metipsum*», «*in Te ipsum redi*»<sup>380</sup>. Ese algo “omniabarcante”, el Absoluto de Agustín es “la realidad”, la “deidad” –que no la divinidad– para Zubiri, es el todo englobante: «*sólo se entiende el hombre desde el todo de la realidad-deidad*»<sup>381</sup>.

*«De ahí que la persona humana, precisamente porque es un subsistente, independiente, no puede formar parte de un todo. La persona, en tanto que persona, no forma parte de un todo y no puede formarla, so pena de no ser persona. Y el hombre lo es. Por eso no forma parte de ningún todo, sino que se define frente a ese todo. Por ser intelectual se define frente al todo de la realidad. Y por ser sentiente, se va definiendo a lo largo de la vida. El todo de la realidad cobra un carácter de ultimidad, engendrando en el hombre no un acto, sino una actitud radical ante el todo»*<sup>382</sup>.

Para Zubiri, este momento del “me” es una actualización de mi realidad respecto a toda realidad en cuanto tal. Y desde el punto de vista del ser, es el primer momento de apertura formal y reduplicativa (bien que en forma “medial”) de mi ser natural en orden a lo absoluto del ser. Ser absoluto, en efecto, es el ser determinado respecto a “la realidad” en cuanto tal. El ser así determinado no es ya sólo un “me”, sino un “mi” mismo, hasta llegar al “soy yo”. Ya no sólo vale la expresión “yo soy mi mismo”, sino que vale el “soy mi mismo yo”<sup>383</sup>.

### **5.2.3. Dialéctica cognitiva del “yo inquieto”**

Ante la pregunta “¿Quién soy yo?” se desbordaba tanto la propia pregunta como el hombre involucrado en la misma. La pregunta luce superior al propio hombre que pregunta, pero brota del hombre, quien siempre pregunta más allá de sí mismo. Por eso, la pregunta nos lanza a una doble y ulterior cuestión: ¿quién soy yo en aquello que me desbordaba? Y, a la vez, ¿quién eres Tú –desbordamiento– en mí –lo desbordado– sobre mí, más allá y más acá de mi desbordamiento? La contestación a tan compleja pregunta

---

<sup>380</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X,8,15.

<sup>381</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op.cit., pp. 150-152; 170; Cf. MORATALLA, A.D., *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, op.cit., p. 176.

<sup>382</sup> MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, op.cit., p. 58.

<sup>383</sup> Cf. *Ibid.*, p. 170-171.

exige crear, como dato previo, una actitud dialogante que sepa emprender el camino de la sabiduría desde la intimidad del yo que pregunta.

Partiendo siempre del hombre, Agustín sintetiza la cuestión al comienzo de sus *Soliloquios*: «*Conózcame a mí, conózcate a Ti*». Y lo hace respetando ese orden, porque lo primero que hay que tener en cuenta es el “estado del sujeto”, pues sólo partiendo de su densidad óptica se podrá pisar sobre sólido para ascender a otras preguntas ulteriores, o a otras matizaciones de la misma pregunta<sup>384</sup>. «*Per ipsam animam ascendam ad illum [...] Ascendens per animam meam ad Te*»<sup>385</sup>.

«*Mas, ¿cómo conocerme, sino en Ti? Y, ¿cómo conocerte, sino en mí? Fuera de mí no puedo conocer, ni conocerte. Pero al conocerte en mí te conozco sobre mí cuando Tú me haces que yo sea siéndolo en Ti. Y al conocerme en Ti me conozco creado por Ti, distinto de Ti aunque semejante a Ti, limitado desde Ti, contingente fuera de Ti, agonizante por lejano a Ti, huido de mí*»<sup>386</sup>. Y, como consecuencia, “adversus me ipsum”, enemigo de mí mismo.

El “me” siempre es posidente<sup>387</sup>. Y el acto de conocer es siempre una acción de posesión. Conocerme, entonces, es actividad de posesión, acta constitutiva en el poseerme. El “me” siempre es un “me” cognoscente-conociente, bien conociéndose, bien conociendo algo, o a alguien. Pero no puedo “autoposeer, o autoconocerme desde mi íntima y posicionalmente inteligencia sentiente, sino en mí sobre mí. Esto supone la superación del intimismo subjetivista y autosuficiente de la modernidad, pues o soy sino en Ti y por Ti. Y no me voy haciendo a mí mismo, sino en la medida que estoy yendo hacia Ti. Mi constitucionalidad consiste en develarme en la “Imago Dei” que soy.

Según la perspectiva agustiniana, para poder conocer algo, tanto como para conocerme, se exige un ámbito, un dónde, un desde, un sobre en el cual conocer. Es un ámbito que nunca podrá ser, por definición, objeto directo de captación, porque no es

---

<sup>384</sup> FLOREZ, R., *Presencia de la verdad*, op.cit., p. 263.

<sup>385</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X,7,11; X,7,23. Cf. SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, 39,72.

<sup>386</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV,7,12.

<sup>387</sup> Cf. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op.cit., pp. 343-340.

objeto, sino experiencia de presencia omnienglobante<sup>388</sup>. Es lo desbordante, lo absorbente. Una realidad cualquiera, cualquier ser concreto, un alguien, sólo se puede conocer dentro del ámbito, dentro de un horizonte donde está radicado el sentido de cada ser concreto. Ámbito u horizonte que implica un estar situado, tener un lugar de ubicación proyectiva, un puesto en el proceso histórico, un estar en interrelación diacrónica. Y, al mismo tiempo, implica un estar sitiado, cobijado, protegido, inserto e incurso por una proyección vertical, tener cobijación sincrónica, etaneidad<sup>389</sup>.

A este respecto, dice Zubiri: «*Realidad entonces no es tan sólo un carácter del sistema sino un ámbito suyo*»<sup>390</sup>, de su actividad, el ámbito de la realidad. Es la realidad como ámbito. La sustantividad del “me”, del “yo”, es “activa” no sólo por ser real, sino también para ser real, porque el hombre es una sustantividad abierta. Lo real envuelve al hombre mismo, pero no como objeto aprehendido dentro de una situación, sino que es algo más bien comprendido. El hombre no está aprehendido como algo real, sino, más bien, como algo modal. La realidad en la cual el hombre está instalado, no es un objeto sobre el que opto, sino que es la realidad misma “en” la que opto<sup>391</sup>.

Cuando este “estar dentro de”, “situado”, “sitiado”, es absoluto y omniabordante, tenemos la constitucionalidad del hombre en el Tú desbordante, que al tomar el “yo” conciencia en el “me” situado diacrónicamente, al recogerse “desde mi horizonte, en mi dentro de mí”, ese yo-hombre se capta delante de, presente a, debajo de<sup>392</sup>, constituyéndose en persona y adquiriendo rango de verdadera personalidad<sup>393</sup>. Este podría ser uno de los rasgos más significativos del “coram Te” agustiniano dentro del proceso cognitivo del “yo inquieto”.

La inquietud agustiniana encuentra que, en lo profundo del anhelo posesivo del yo reside y se aloja el “summum Bonum”, el “Pulchrum”, la “Veritas” siempre “summa et

---

<sup>388</sup> Así lo afirma J.M. Le Blond citado por PEGUEROLES, J., *El pensamiento de San Agustín*. Nueva Colección Labor. Barcelona 1972, p. 57.

<sup>389</sup> MORATALLA, A.D., *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, op.cit., p. 172.

<sup>390</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op.cit., p. 65ss.

<sup>391</sup> Ídem.

<sup>392</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I,2,2.

<sup>393</sup> FLOREZ, R., *Presencia de la verdad*, op.cit., p. 258.

intima”. La aspiración suprema de la inquietud agustiniana siempre tiene a Dios como la “causa constituyente” «*universitatis, et lux percipiendi veritatis, et fons bibendi felicitatis*»<sup>394</sup>.

#### **5.2.4. El sentido de la inquietud**

La inquietud agustiniana ha de ser, por igual, búsqueda incansable pero con rumbo cierto por la liberación y paz permanentes. El hombre agustiniano no puede alcanzar paz sino desde la inquietud constructora de justicia. Pero esto, a su vez, no podrá lograrse sino construyendo sociedades “desde la revolución del amor”, cual único peso denso y verdadero que puede realizar a plenitud aquel su deseo de Verdad y de Felicidad. Porque no hay sociedad “si no es por la inquietud en el amor” que vincula a los seres racionales en un propósito común<sup>395</sup>.

Desde la perspectiva agustiniana, creado el hombre “a imagen y semejanza de Dios”, aparece como la huella de la eternidad en el tiempo. El tiempo es el campus del desarrollo de la idea germinal, lo eterno en el tiempo. El tiempo tiene su fundamento en el hombre. La conciencia humana «*mide y domina el flujo del tiempo y, por eso, discierne de sus tres momentos sucesivos como presencialidades*»<sup>396</sup>.

Para Heidegger, por ejemplo, el tiempo no tiene fundamento sino en sí mismo<sup>397</sup>. Él es única realidad. “Yo soy el tiempo”, dice. La existencia humana, entonces, es como un puente sin pilares, dirá Zubiri<sup>398</sup>. En tal presupuesto del tiempo, la angustia se convierte en desesperación, en cárcel sin esperanza, en tesis sin solución, en “vivencia trágica por insoportable”. Pues todo mi yo termina con mi tiempo, y yo termino al terminar de consumir mis días. Tal es la fiebre existencialista que recorre la modernidad y nuestro continente, en particular.

---

<sup>394</sup> SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, VIII,10,2.

<sup>395</sup> Cf. *Ibid.*, X,14.

<sup>396</sup> *Ibid.*, XIII,10-11., Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, II,9,15.

<sup>397</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op.cit., p. 628ss.

<sup>398</sup> Cf. *Ídem*.

No es de igual talante la “angustia agustiniana”, que recorta alas a lo humano. «*Yo no soy el tiempo, sino que el tiempo está anclado en la realidad que soy yo, que es el hombre. El tiempo sólo se hace posible como afección de la realidad en la conciencia, o de la conciencia de la realidad. Yo no soy el tiempo, –apostilla Zubiri–, sino que el tiempo es mío*»<sup>399</sup>. Y dirá Agustín: «*Yo mido el tiempo*»<sup>400</sup>. No puede haber tiempo sin medida. No es el hombre el que está en el horizonte del tiempo, sino que es el hombre, el ser del hombre el horizonte del tiempo. El hombre es el medidor del tiempo. Por lo tanto, no puede ser el tiempo lo absoluto del hombre en el hombre. Es el hombre lo absoluto del tiempo. No habría tiempo sin hombre. «*El tiempo está fundamentado en la realidad que es el hombre*»<sup>401</sup>.

Sin embargo, inspirándose en san Agustín, comentará Julián Marías que «*el hombre está haciéndose de tiempo y con el tiempo*»<sup>402</sup>. Porque, sencillamente, sin el tiempo la “idea germinal-humana” no podría adquirir su desarrollo funcional y madurar, cosa exigida como antesala de lo permanente y pleno. El tiempo, así entendido, este tiempo nuestro, es el campus o ámbito de posibilidad para el desarrollo de la razón seminal-germinal, plasma germinal, como recordará Zubiri<sup>403</sup>. Es condición necesaria para que la “inquietud” tenga proyección, no sólo trayectoria<sup>404</sup>, pues, de lo contrario, sería una “inquietud” absurda en sí misma por aspirar a algo sin algo a que aspirar.

La verdadera proyección de la inquietud agustiniana se define por un insuperable afán de plenificarse, de vivir felizmente, de paz permanente, de iluminación en la Verdad<sup>405</sup>. El amor que es mi peso y me constituye, tiene como condición intrínseca el ser siempre. «*El amor se vive como eterno, o no es amor*»<sup>406</sup>.

La proyección, mejor que cualquier otra cosa, delata al hombre en su inquietud ontológica, para que se realiza antropológica y religiosamente, ocupando su adecuado

---

<sup>399</sup> Ídem.

<sup>400</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X,36.

<sup>401</sup> ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op.cit., p. 628.

<sup>402</sup> MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, op.cit., p. 186.

<sup>403</sup> Cf. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op.cit., p. 137ss.; 614.

<sup>404</sup> Cf. MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, op.cit., p. 92ss.

<sup>405</sup> Cf. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op.cit., p. 625-627.

<sup>406</sup> Cf. MARÍAS, J., *La felicidad humana*. Alianza Editorial. Madrid 1987, p. 387.

puesto en el “ordo amoris”. Se trata de un gesto y reclamo que brota de las entrañas del amor inquieto: «*non satiabor de mortalibus, non satiabor de temporalibus, aliquid aeternum Donet, aliquid aeternum concedat*»<sup>407</sup>.

«Yo –dice Agustín– anhelo y busco siempre el “Es simple”, el “Es verdadero”, el “Es auténtico”. El “Es” que existe en aquella Jerusalén, que será la única verdadera mansión al final de la carrera, en la Patria»<sup>408</sup>.

El deseo incondicional de vivir, de vivir siempre, definido por la radical inquietud, busca con nostálgico afán una digna salida a la inmortalidad, en contra de tesis nihilistas, a lo moderno, o de mitologías resucitadas, a lo antiguo, excepción hecha por la vía de Miguel de Unamuno o de Gabriel Marcel<sup>409</sup>.

San Agustín expresa su vivencia de lo inapresable del tiempo en los siguientes términos: «*Vuelan los momentos del tiempo arrebatándonoslo todo. Fluye el torrente de las cosas. Nuestros días tan pronto como los aprisionamos*»<sup>410</sup>. Agustín quiere urgir, incitar, provocar más y más el sentido pleno de la inquietud, como deseo de vida, de felicidad, de inmortalidad. «*Nos sumus tempora. Sumus in vida. Quales sumus, talia sunt tempora*»<sup>411</sup>.

De esta manera, la agónica inquietud agustiniana –realidad trágica de su vida, como la de todo hombre–, más que una lucha por la existencia, se ofrece como lucha por la consistencia y permanencia humanas, dando el hecho de la dispersión psicológica y de la vaciedad del tiempo, tanto en un “ordo temporis” ontológico como antropológico.

### **5.2.5. Finalidad de la inquietud agustiniana**

Esta vida es el “campus” del deseo, de la tensión y lucha entre dos “amores”, de la realización de la inquietud, pero no reside aquí el fin de la misma. Aquí, como en

---

<sup>407</sup> SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 102,10,8.

<sup>408</sup> *Ibid.*, 38,7-8.

<sup>409</sup> FLOREZ, R., *Presencia de la verdad*, op.cit., p. 295.

<sup>410</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermo*, 80,8.

<sup>411</sup> *Ídem*.



laboratorio, se elabora su quehacer, se desvelan sus armas, para que adquiriera su sentido, para que viva su razón de ser, en orden a una finalidad: su gozo y su descanso.

«Buscando ansiosamente la vida, buscad los días felices, porque tenéis derecho a ser felices. Pero buscadlos donde puedan ser encontrados»<sup>412</sup>. «Amad la vida, amadla con pasión, sin dubitación, como nosotros, pues nadie podrá convencernos de lo contrario»<sup>413</sup>. El que no ama permanece en la muerte, y el que ama la muerte, está muerto.

El sentido de la “inquietud” consiste, entonces en la búsqueda de lo permanente, de la vida plena: «*Quae est vera vita, nisi quae esta terna vita?*»<sup>414</sup> Y el fin de este sentido es la Felicidad, el Descanso. Sin aquella no podría darse la inquietud, y ésta carecería de sentido, y su finalidad –la consecución de la vida feliz–, en modo alguno, podría darse<sup>415</sup>. «*Todos estamos inquietos por y para ser felices*»<sup>416</sup>. Por consiguiente, concluye Agustín, queremos ser inmortales en fuerza y exigencia de la propia naturaleza humana, pues todo deseamos ser felices<sup>417</sup>. Mas, esta vida feliz e inmortal no podrá alcanzarse sin la participación en quien es el centro, el mediador, el médico, el liberador y el fin de la historia, Cristo<sup>418</sup>. Él es el modelo perfecto que representa el drama vital del hombre y su sentido hacia la liberación plena.

---

<sup>412</sup> *Ibid.*, 108,5,5.

<sup>413</sup> *Ibid.*, 297,5,8.

<sup>414</sup> SAN AGUSTÍN, *de Civitate Dei*, XXII,2; Cf. *Comentario al Evangelio de San Juan*, 22,3; *De Trinitate*, VI,18,24; *Confesiones*, X,6,8; *Sermo*, 84,2.

<sup>415</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII,7,10; *De Civitate Dei*, XIX,12,2; XIX,13,1.

<sup>416</sup> *Ídem*.

<sup>417</sup> Cf. *Ibid.*, XIII,8,11.

<sup>418</sup> Cf. *Ibid.*, XIII,9,12.

## **CAPÍTULO 6: Una nueva metafísica**

La filosofía Moderna ha abierto un abismo entre la vida y la verdad. Ha querido reformar la verdad y olvidarse de la vida. Vida y verdad forman unidad ya en san Agustín, y por ello él desea un corazón transparente. Pues no sólo es transparente la vida, como desea Ortega, sino también la intelección y la verdad. Es el problema de la metafísica como trascendentalidad que aúna en su diafanidad, vida, intelección y verdad en la realidad humana.

### **6.1. La soledad como ‘conquista metafísica’**

Si se toma como punto de partida la etimología de la palabra metafísica nos remitimos a lo que está más allá del mundo físico. Esta interpretación lleva a identificar la metafísica con la teología, con el objetivo de leer lo que está ‘más allá’ de los acontecimientos físicos. Sin embargo, existe otra interpretación que entiende la metafísica como el estudio de lo que hay ‘detrás de’, ‘dentro’ de los acontecimientos físicos. El aporte de María Zambrano se orienta en este sentido de buscar profundidad de lo que no se palpa materialmente, y ofrece al mundo filosófico, religioso y cultural un contenido poético que intenta desentrañar esa realidad que no es tan evidente a los ojos humanos.

Es obvio que no se pueden ignorar los datos que aportan las ciencias experimentales, ya que éstas son las que permiten hablar de estructura de la realidad, pero también es verdad que no se puede hablar de realidad sin aludir a la fantasía, a la creatividad, a la imaginación poética. María Zambrano tiene por objetivo revelar la estructura humana íntima y abierta a sí misma. Desde este contexto de intimidad y apertura explica la soledad como condición del existir humano.

Cuando Zambrano afirma que la soledad es ‘conquista metafísica’, está entendiendo que la soledad es condición de la vida humana que se alcanza desde la interioridad y permite la vinculación al Otro, otro/a. Pero para comprender esta afirmación necesitamos explicitar lo que la autora entiende por la soledad. Fundamentalmente se

trata de una disposición, una actitud básica que el ser humano debe construir y hacia la cual debe tender:

*«En la vida humana no se está solo sino en instantes en que la soledad se hace, se crea. La soledad es una conquista metafísica, porque nadie está solo, sino que ha de llegar a hacer la soledad dentro de sí, en momentos en que es necesario para nuestro crecimiento»<sup>419</sup>.*

Observa, además, que la soledad es una disposición que se crea, lo cual significa que la soledad no es algo innato a la existencia humana, ya que si la soledad se ‘crea’ induce a pensar que no es algo que haya nacido en la vida humana, sino que el ser humano la hace nacer, le da vida dentro de él.

Para Zambrano la soledad no es la ausencia física de alguien, sino que es una actitud que el ser humano debe cultivar desde su interior como un objetivo a alcanzar, imprescindible para lograr su madurez. Así pues, la soledad, como disposición, se hace desde el interior de la persona: ‘dentro de sí’; este dentro de sí corresponde al *«espacio vital o interioridad»<sup>420</sup>*. A este respecto, María Zambrano cita a su maestro Ortega y Gasset para precisar lo que entiende por interioridad y dice que es *«el dentro donde el hombre se ensimisma»<sup>421</sup>*. Sin embargo, frente a esta afirmación, Zambrano hace la distinción entre la ‘interioridad’ y el ‘dentro’, ya que para ella, estos dos aspectos, no significan lo mismo:

*«El dentro no es lo mismo que interior, pero uno y otro tienen de común ser algo que no aparece a la vista, algo que está tras de lo que a primera vista se manifiesta. La interioridad da idea de un espacio encerrado, el dentro de algo escondido, apresado y hasta prisionero en este espacio. Y aun de algo sin espacio propio, prisionero, recluso, apresado, enredado, cautivo»<sup>422</sup>.*

---

<sup>419</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*. Siruela, Madrid 1991, p. 286.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>421</sup> *Ídem.*, p. 285.

<sup>422</sup> ZAMBRANO, M. *Los bienaventurados*. Siruela, Madrid 1990, p. 91.

Resulta sugerente la distinción que la autora realiza entre estos dos términos ‘dentro’ e ‘interior’: ciertamente, el interior está dentro, en este caso, de la existencia humana. El interior expresa algo más profundo que el simple movimiento que se circunscribe en el afuera y adentro. De ahí que la soledad se sitúe en la interioridad de la existencia humana, de alguna manera, irrenunciablemente.

Poco a poco María Zambrano se acerca con mayor claridad para plantear el significado de la soledad como ‘conquista metafísica’, para lo cual ofrece el siguiente argumento:

*«Esta soledad comporta que el hombre sea un universo único, extraño, casi incomunicable. Porque esta soledad no es la soledad adventicia de la que se sale una vez que algo perdido ha vuelto a hallarse. Es la soledad metafísica subsistente, la soledad que se confunde con el propio ser»<sup>423</sup>.*

Cuando la autora afirma que la soledad es una ‘conquista metafísica’ ve necesario hacer la distinción entre dos formas de comprender la soledad. La primera soledad es aquella que sobreviene cuando algo se ha perdido. La segunda es la soledad, propiamente, metafísica, que permanece fusionada con el ser. De ahí que el ser humano se constituya en alguien único y, a veces, aislado del mundo. Pedro Laín Entralgo<sup>424</sup> nos ayuda a comprender más ampliamente esta afirmación cuando, al explicar *«el encuentro en la existencia solitaria»*, considera tres formas cardinales para encontrar al otro que la soledad permite. La primera forma es al *«soledad del que no ha podido dejar de estar solo»*; en la segunda examina *«la soledad del que está solo porque ha perdido la compañía»*; y la tercera analiza al solitario que está solo porque quiere y es *«la soledad buscada y encontrada»*. Esta última es la que converge con Zambrano.

Laín señala que un ser humano puede querer estar solo por dos razones diferentes y opuestas entre sí: la ascética y el hedonismo. El solitario por hedonismo quiere vivir en

---

<sup>423</sup> ZAMBRANO, M. *La Confesión: género literario*. Siruela, Madrid 2004, pp. 72-73.

<sup>424</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. Revista de Occidente, Madrid 1968, pp. 137-158.

“libertad de” y su ideal de vida personal es la “autoposesión frutiva”, y el solitario por ascética quiere vivir en “libertad para” y su ideal de vida está en la “autoposesión oblativa”. Estas dos formas de soledad se mezclan de manera sutil en la vida con la justificación de encontrarse consigo mismo, pero ¿qué significa este encuentro consigo mismo? Para el hedonista solitario consiste en la visión posesiva y gozadora de lo que ya se era y la convivencia social no dejaba ver, es decir, se contenta con la posesión frutiva en el elenco de sus “yo complementarios”<sup>425</sup>.

Los encuentros del solitario por ascesis aspiran a encontrarse consigo mismo, pero ese “sí mismo” no es ahora el que el solitario ya era antes de su querida soledad, sino el “nuevo yo” que renace del “viejo yo” como consecuencia de la operación creadora a la que da razón de su aislamiento. De este modo, la existencia del solitario por ascesis implica una ruptura con una convivencia insatisfactoria y el esfuerzo personal por encontrar una convivencia más satisfactoria. En este sentido, recordará Zambrano, cuando Descartes trabaja en su *Discurso del método*, el Descartes pensante está solo respecto del Descartes anterior a tal empeño (un Descartes insatisfecho para sí mismo) y también está solo respecto a todos los seres humanos que, en torno a él, se conducen con arreglo a la tradición filosófica medieval. Cuando ya es autor del *Discurso del método*, que resulta cuando los otros lo han leído, Descartes se encuentra y convive consigo mismo.

Así pues, María Zambrano recurre a la experiencia cartesiana para explicar la soledad metafísica, que corresponde a la “soledad para” y no simplemente a la “soledad de”. El argumento que justifica su postura es que Descartes halla la soledad en su mismo ser:

*«La soledad hallada por Descartes es, no un estado ni una morada, sino el ser mismo del hombre; su condición, por eso, es un descubrimiento metafísico. Y hay que insistir: Descartes no partió de la soledad; llegó a ella; llegó a ella, fue hallazgo; la “nueva revelación”. Es la revelación pareja, que corre paralela y sostiene en su analogía al descubrimiento del método»*<sup>426</sup>.

---

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>426</sup> ZAMBRANO, M., *La Confesión: género literario*, op.cit., pp. 73-74.

Esta soledad que se confunde con el propio ser, según María Zambrano, significa la condición misma del ser humano. Es decir, al afirmar que la soledad es condición del mismo ser, quiere decir que la soledad es indispensable para que el ser exista de manera nueva. De esta forma, la soledad no es el punto de partida del camino que el ser humano tiene que recorrer, sino que ella (la soledad metafísica) es descubrimiento, manifestación que anticipa la “nueva revelación” del ser en la existencia. Por ello, Descartes logra encontrarse consigo mismo cuando los demás han recibido en su mente y en su vida su mensaje. Según Zubiri esta “soledad para” suele llevar consigo una compañía:

«[...] *quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme solo, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los otros más presentes que nunca*»<sup>427</sup>.

Para la autora el método cartesiano refleja análogamente el descubrimiento de la “soledad para”, no como estado sino como condición de la existencia humana. Por ello, la existencia humana es el propio método.

Zambrano considera la soledad un descubrimiento que se produce en el interior del ser humano que está en camino, de ahí el carácter “metafísico” del mismo. La metafísica zambraniana no acaece en lo abstracto sino en lo humano, en aquello que se da en la proximidad con la realidad, captando así un ‘trocito’ de lo real del vivir humano, con el fin de mostrar un resquicio que permita comprender el engranaje existencial y posibilite así la visión integradora de la realidad.

Ahora bien, la autora señala que la soledad no es un estado en el que el ser humano debe permanecer, ya que «*la soledad es un estado pasajero que no llega a ser ‘morada’ según el lenguaje de los místicos*»<sup>428</sup>. De este modo, la soledad metafísica no sólo comporta la “soledad para” sino que es constitutivamente “soledad con”, lo cual supone

---

<sup>427</sup> ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza, Madrid 1987, p. 287.

<sup>428</sup> ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario*, op. Cit. p., p. 75.

que la soledad por ascesis, que es la que plantea Zambrano, es un acto de amor, y el amor, dijo Ortega glosando a Platón, «*va ligado cosa a cosa y todo con nosotros, en firme estructura esencial*»<sup>429</sup>. Así pues, la soledad como momento transitorio que transforma al ser humano se constituye en el punto de partida para recuperar el ser original en su situación individual y comunitaria.

*«Ser hijo, mas no en soledad. La vuelta hacia el Padre es recuperación del ser original y originario y de la comunidad perdida con todas las criaturas; el entendimiento perfecto con lo viviente y lo no viviente»*<sup>430</sup>.

La autora señala que establecer de nuevo la relación con Dios como Padre implica volver al ser original y a la comunidad. «*Individualidad y comunidad. Libertad perfecta en la perfecta obediencia, ser sin tener que hacerse. Un espacio sin escisión en fuera y dentro [...]*»<sup>431</sup>. María Zambrano ve que el ‘ser hijo’ no se es de cualquier manera, sino que es necesario salir de la soledad para compartir la existencia con los demás, viviendo en comunidad. Sin embargo, se cuestiona si alguna vez el ser humano está solo:

*«¿Estamos en verdad alguna vez solos? Aislamiento, incomunicación no son soledad [...]. En la pasión divina hay un momento supremo en que parece que se detiene para decidirse, suspendida sobre el abismo infinito. Jesús está solo ante su destino; en soledad completa ante él. Un ángel le alarga el cáliz de su inajenable padecer [...]. El ángel se aparece siempre a los que logran la soledad»*<sup>432</sup>.

Nuestra pensadora observa que la soledad no se puede entender como aislamiento e incomunicación, sin embargo, la comunicación exige la soledad y la anula, pues, como afirma Laín citando a Jaspers, «*no son lo mismo la ‘soledad hacia’ de quien va a entrar en comunicación, y la ‘soledad con’ de quien con otro se comunica, que la ‘soledad de’*

---

<sup>429</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*. Vol. I. Madrid, 1953, p. 313.

<sup>430</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 314.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>432</sup> *Ibid.*, pp. 290-291. Mientras María Zambrano se pregunta si alguna vez el ser humano está solo, Laín afirma que «*puede el hombre estar solo porque no ha podido dejar de estarlo, porque ha perdido la compañía y porque ha querido –y sabido– en contra soledad*». LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo II, op. cit., p. 138.

–el estar solo de o respecto de alguien– en que cae aquel a quien el vínculo de una comunicación auténtica acaba de romperse»<sup>433</sup>. Zambrano identifica la soledad como un momento existencial en la vida de Jesús y más concretamente cuando Jesús está solo ante su destino. Este destino significa ‘soledad completa ante él’ mismo. Podríamos decir que es el ‘abismo del no ser’, pero señala que la presencia de lo divino aparece siempre a los que logran esta soledad.

### **6.1.1. La aportación de san Agustín**

Ya hemos indicado que la soledad es una ‘condición’ de la existencia que se adquiere desde el interior. Para María Zambrano la interioridad es uno de los aspectos que profundiza con rigor a partir de san Agustín, y que refleja en su obra *La Confesión: Género literario*.

Existe una preocupación radical en María Zambrano por la situación que atraviesa el hombre moderno, y es a esta inquietud a la que ella quiere responder desde lo que Agustín aporta como cristiano más que como filósofo. Hacer el recorrido que la autora propone posibilita que descubramos las carencias que la filosofía occidental ha tenido y, a la vez, la riqueza que la filosofía puede ofrecer a la existencia humana cuando ésta camina humildemente con el hombre. Paradójicamente, este aspecto de humildad lo va a descubrir con el aporte de la experiencia cristiana que manifiesta Agustín.

#### **a) La interioridad como fundamento del hombre nuevo**

Para María Zambrano es fundamental el descubrimiento que san Agustín realiza desde su propia existencia, que consiste en haber encontrado en el fondo de su vida una realidad que nombra como ‘interioridad’. En nuestra pensadora la interioridad adquiere importancia porque en ella reside la verdad.

Zambrano hace una distinción esencial a este respecto, que consiste en reconocer que la raíz de la interioridad procede del Cristianismo, es decir, de una experiencia profunda con el Misterio:

---

<sup>433</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo II, op. cit. pp. 150-151.



*«La interioridad como tal es descubierta por el Cristianismo que, mediante san Agustín, se incorpora al pensamiento y a la creencia del hombre común. Antes del Cristianismo, en Grecia, es alma; después de la revelación de san Agustín, en otro trance decisivo, será conciencia en Descartes»<sup>434</sup>.*

Esta visión de la interioridad que María Zambrano ofrece, recorre diferentes perspectivas. En primer lugar, la cristiana a través de san Agustín<sup>435</sup> y, en segundo lugar, la filosófica, especialmente en Grecia, culminando con Descartes. Para la autora, la interioridad es un aporte que el Cristianismo hace a la filosofía. De hecho, la crítica que hace a la filosofía es por carecer de este interior, pues la filosofía se ha reducido a un estilo de conocimiento que reduce la existencia humana a ideas y, en este sentido, la vida no se asimila ni se transforma.

Para María Zambrano, el Cristianismo es portador de la idea de interioridad que ha dado posibilidad a una nueva forma de conocimiento y de creer en el ser humano. San Agustín es quien logra realizar este camino poco usual, porque no se lanzó a la búsqueda de esta verdad como filósofo *«pues los filósofos partían en busca de la verdad sin que pensarán que tenían antes que mostrarse a sí mismos, que descubrirse para descubrir»<sup>436</sup>*, sino al contrario, san Agustín emprende su búsqueda mostrándose a sí mismo, revelando su existencia a sus semejantes. Esta forma de indagar por la verdad sorprende a Zambrano, porque no era lo habitual en la época de Agustín.

*«El intelecto activo era la realidad más actuante que hacía del sabio que lo ejercitaba algo que se bastaba a sí mismo, impasible, eterno, en suma, participante de la divinidad [...]. El ser humano era así engendrado realmente por la actividad filosófica»<sup>437</sup>.*

---

<sup>434</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 285.

<sup>435</sup> Sería muy pretencioso considerar aquí toda la doctrina agustiniana sobre la interioridad. A modo de pistas para acercarnos por encima al tema, remitimos a algunos fragmentos de sus obras en su edición bilingüe publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos, *Obras Completas de san Agustín: De Ordine*, I, 1,3; *De Trinitate*, XIV, 5,8; *Enarrationes in Psalmos*, 139, 15; *Sermo*, 137, IV,4; *Confesiones*, XII, 20.

<sup>436</sup> ZAMBRANO, M., *La Confesión: género literario*, op. cit., p. 59.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 61.

La verdad para los filósofos en que se formó Agustín era un asunto de “la razón” que, en términos aristotélicos, definía la filosofía como “lo más divino”. De esta manera, la verdad quedaba reducida a una cierta prepotencia que el sabio manifestaba por su aire de autosuficiencia.

## **b) La interioridad como camino hacia la unidad del ser**

María Zambrano reconoce que la formación que Agustín recibió a través de las diversas escuelas por las que pasó, estoicos, neoplatónicos, entre otros, también influyeron en concepción de la *confesión*.

*«No era inédita la meditación sobre el hombre en tiempos de san Agustín. Muy al contrario, los neoplatónicos habían hecho el centro de su filosofía de esa vida feliz, contemplativa, que solamente por ella se alcanzaba. Y es que parece ser una y la misma la razón que le hizo a san Agustín andar de Escuela en Escuela, sin poder morar definitivamente en ninguna»<sup>438</sup>.*

Un elemento determinante en el camino que emprende Agustín es la meditación sobre el ser humano que hereda del neoplatonismo. No obstante, su convicción de descubrirse a sí mismo para encontrar la verdad es el principio que deja notar la diferencia frente a la formación filosófica que recibió, y que María Zambrano señala como lo propio de la *confesión*: *«su creencia de que solamente descubriéndose a sí mismo se llega al descubrimiento de la verdad»<sup>439</sup>*. Esta situación exige a Agustín ponerse al descubierto sin condiciones y creer, porque creyendo es posible que la verdad se asimile por la existencia.

María Zambrano afirma que san Agustín, en la *confesión*, *«se ha transformado recobrándose»<sup>440</sup>*; es decir, la transformación sucede cuando se recupera lo que estaba perdido. Luego afirma que su *«ser se levanta sobre un punto de identidad»*, y a este

---

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>439</sup> *Idem.*

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 62.

respecto enfatiza que «*sigue siendo el problema*»<sup>441</sup> que ella misma refleja con una afirmación contradictoria: «*no es un punto de identidad, sino un centro que confiere la unidad de otra manera*»<sup>442</sup>. Pero la autora no dice de qué manera, sin embargo, ve en san Agustín al fundador de «*otro género de unidad distinta de la identidad y de la armonía*»<sup>443</sup> que explica de la siguiente forma:

Existen dos modos de ‘unidad’ que los filósofos concibieron para el ser humano; el primer modo entiende la unidad como identidad del ser e identidad de la idea, y el segundo modo se orienta a concebir la unidad como armonía de los estoicos, que es unidad de medida que controla las pasiones. «*Ninguna de estas maneras de unidad es la que san Agustín encuentra dentro de sí, acabadas sus Confesiones, realizado el acto de ponerse de manifiesto, de descubrirse*»<sup>444</sup>. Para la autora la unidad que san Agustín descubre «*es un centro, sí, un fondo, una interioridad sin límite, donde la verdad habita siendo ella misma, sin dejar de ser interior*»<sup>445</sup>. San Agustín, al ir a buscar esta unidad, siente que ya la tiene y la recuerda: «*¿mas cómo podría buscarte si ya no te tuviera*»<sup>446</sup>. Este género de unidad descubierto por san Agustín, María Zambrano lo ve como una realidad que ha estado ausente en la filosofía<sup>447</sup>.

Estos caminos de ser hombre han sido un fracaso, según la autora, y la razón que da es porque este centro, o sea, la interioridad, no era el objetivo de los filósofos. Por ello, el ser humano «*andaba desnudo, disperso o ensimismado*»<sup>448</sup>.

La apertura intelectual de María Zambrano permite valorar el aporte de san Agustín como alguien que, en su proceso de conversión, se va haciendo transparente y logra reflejar su existencia. La existencia transformada, para la autora, está definida por el Misterio que, en san Agustín, es «*la presencia indudable de una realidad; una aparición. Mas la realidad es de tal manera que produce una huella o modificación en*

---

<sup>441</sup> Idem.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>443</sup> Ídem.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>445</sup> Ídem.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>447</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 66.

*quien la recibe».*<sup>449</sup> Sin embargo, para Zambrano no es suficiente que “haya realidad” sino que es necesario que esta realidad se haga transparente. En este sentido, aparece un elemento nuevo que es la revelación o evidencia desde el punto de vista filosófico: *«la evidencia es el nombre filosófico de algo que en la mística se llama revelación»*<sup>450</sup>.

En María Zambrano la evidencia o la revelación es el resultado de la confesión *«como su logro final»*<sup>451</sup>, ya que *«es la transformación que ejerce sobre el mismo conocimiento; abre el ánimo a la confianza»*. Así pues, la evidencia muestra su mayor fruto en la apertura y la confianza. En este sentido, la verdad que aparece en la revelación o la evidencia se constituye en punto de partida de un método, en este caso la confesión, porque ha dejado al sujeto abierto a acoger el Misterio, es decir, lo ha conducido a una disposición de encuentro donde la verdad y la vida se compenetran para luego ser comunicada a los demás.

### **c) La interioridad como camino existencial de encuentro con el semejante**

En su obra *El hombre y lo divino*, la autora amplía el sentido de la interioridad desde el punto de vista existencial, pues el argumento que da contenido a esta interioridad es específicamente humano. Así lo explica: *«Pero la cuestión, según nosotros la vemos, no coincide exactamente, pues se refiere no al lugar interior, psique o conciencia donde vivimos, nos movemos y somos, donde percibimos las cosas todas, sino a esa interioridad específica humana donde la vida del semejante está implicada»*<sup>452</sup>.

La autora precisa que la interioridad no hace referencia al lugar interior, conciencia, psique, que es como se ha entendido a lo largo de la historia del pensamiento, sino que la interioridad es condición esencial para ‘percibir’ al prójimo desde dentro de nosotros mismos, y sentir la vida del otro. La vida del semejante se llega a ‘conocer’ desde un

---

<sup>449</sup> *Ibid.*, pp. 67-68.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>452</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 285.

plano más interior<sup>453</sup>, «*que no coincide, en modo alguno, con el medio que hemos dado en llamar físico y que corresponde a los sentidos. Tampoco con la conciencia. Es otro medio, el medio de la interioridad, donde tal percepción tiene lugar. Y en ella, sentimos unitariamente a la persona que es el prójimo y a su lugar de existencia*»<sup>454</sup>.

Así pues, la interioridad, para María Zambrano, es un ‘medio’ que posibilita la ‘percepción’ de la persona en su integridad, en su unidad o totalidad. Desde este interior se puede sentir, dice Zambrano, a la persona que es el prójimo, pero no sólo percibimos a la persona en su integridad, sino que también sentimos su lugar de existencia. De esta forma, la interioridad tiene sentido en la vida humana porque vincula nuestra existencia a la vida de los semejantes. Por tanto, no se trata de apartarnos de la realidad sino de, imbuidos en ella, aprender a descubrirnos desde el conocimiento que emerge del interior.

## **6.2. El anhelo de ser: ser paradójico. Situación existencial permanente**

Explicar al ser humano desde la ambigüedad esencial que le acompaña es reconocer que posee la tendencia a realizar su existencia desde su ‘no-ser’ para llegar a ‘ser’. Esta situación ha sido abordada desde los inicios de la filosofía. «*La filosofía –dirá Zambrano– había convencido al hombre de tener un ser, un ser propio, humano; su más feliz cristalización fue la idea de naturaleza humana acuñada definitivamente por los estoicos, moneda que el cristianismo aceptó, pues venía a consolidar en el pensamiento lo que la persona de Cristo al bajar a la tierra: que el hombre tenía un ser posible, en términos religiosos, redimible. Había que aceptar gozosamente ser hombre. La idea de naturaleza humana, es decir: que el hombre tenga un ser, bien podía servir de trasunto filosófico de este fe original*»<sup>455</sup>.

Para María Zambrano la filosofía ha ofrecido argumentos innegable para comprender la condición humana en términos de “ser” y “no ser”. El camino de reflexión que suscita

---

<sup>453</sup> Cf. Ídem.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>455</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit. p. 155.

tal planteamiento ha permitido presentar diversidad de soluciones, cada una de las cuales busca dar respuesta para satisfacer el anhelo de “ser” que acompaña al ser humano.

La autora afirmará que el platonismo de la Edad Media es el periodo que mejor manifiesta *«la aceptación del no ser dentro del ser, la incorporación del no ser que el hombre padece dentro del ser que ya tiene»*<sup>456</sup>. Ciertamente, el ser humano padece su “no ser” porque siempre su vida *«es avidez y conato»*<sup>457</sup>, es un ser insatisfecho. En este sentido, nuestra pensadora afirma que la existencia humana se mueve entre la indigencia y la compensación: *«la indigencia humana ha sido sentida por el hombre. Mas no reconocida, pues la condición humana parece ser de tal modo que actúa primero a través de su contrario, no descubriendo su sentir sino haciendo algo para buscar su compensación. Así, ese sentir originario ha sido y será siempre, ante todo, fuente de acción»*<sup>458</sup>.

Para Zambrano, ser humano percibe la carencia (nunca está satisfecho con lo que tiene), la insatisfacción, pero no la admite. La acción humana se orienta a buscar compensación frente a lo que le falta. Esta situación muestra al hombre como un ‘mendigo’ que, como tal, padece la ‘mendicidad’ dentro de su ‘ser’. Esta ‘mendicidad’ procede del ser humano que siente el ‘no-ser’ dentro de sí, de ahí el sufrimiento en que se encuentra.

Según María Zambrano, la articulación del ‘no-ser’ (ausencia) con el ‘ser’ (presencia) se origina en la forma como el ‘no-ser’ se transforma en fuerza, estímulo, alimento para la existencia humana. De esta manera, se suscitan un conjunto de posibilidades que configuran un horizonte de sentido para el ser humano. De este modo, para la autora la idea del ‘ser’ será *«la dádiva encontrada»*<sup>459</sup>, es decir, la noción que se nos da gratuitamente para comprender lo que acontece en el interior del hombre: *«Y, más tarde, esa noción del ‘ser’ se incorporó al cristianismo bajo la idea de la creación, de la*

---

<sup>456</sup> *Ibid.*, pp. 157-158.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>458</sup> Ídem.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 162.

*creación desde la nada. El ser del hombre había recibido –de nuevo aparece el mendigo–, visto desde su origen: la nada originaria, anterior al ser creado. Y, así, se puso más de manifiesto la condición del hombre; el mendigo que ha recibido algo espléndido, mas en precario y en riesgo de muerte eterna. Tenía ser; sí, pero asechado por algo peor que la nada, pues que el ser, una vez que es, no puede aniquilarse»<sup>460</sup>.*

La condición del ser humano, para María Zambrano, se revela, con mayor contundencia, cuando el ‘ser’ es interpretado bajo la categoría de ‘creación’. El aspecto humano que se pone de manifiesto corresponde al ‘mendigo’ que habita en todo hombre. Este carácter de mendigo se afianza por lo que recibe bajo la idea de la creación, entendida como la satisfacción que el ser va a hallar al aceptar que su origen no viene de la nada, sino de alguien, lo cual supone aceptar que existe alguien que es autor de todo. Por ello, la autora afirma que el ‘ser’ estará asechado por algo más que la nada, y este algo es Dios. *«La nada como tal apareció, no en la filosofía, sino en la religión, como último fondo de donde saliera la realidad toda por un acto creador. Esta nada no pudo en realidad entrar a formar parte de la filosofía que se ocupaba de las cosas creadas, de las que son, que están dentro o bajo el ser»<sup>461</sup>.*

La autora, pues, afirma que el origen de ‘la nada’ aparece en la religión, y no puede quedarse en una mera idea, ya que es *«la realidad que más amenaza a lo que el hombre tiene de ser»<sup>462</sup>*. La nada apareció como amenaza última ante la cual los místicos intentan resistir y combatir. *«San Juan de la Cruz se adentra en ella como en desierto de su propio ser que le separa del amado divino. Miguel de Molinos, fundador del ‘quietismo’ español, la acepta como Dios mismo»<sup>463</sup>*. Zambrano reconoce que el sentido de ‘la nada’ ha sufrido cambios a lo largo de la historia y, por lo general, está referida a la divinidad<sup>464</sup>.

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, pp. 162-163.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>463</sup> Ídem.

<sup>464</sup> De fondo de esta reflexión está la filosofía de Martín Heidegger, que se refirió al nihilismo como proceso en el cual, al final del ser como tal, “ya no queda nada”. Con la pregunta “¿Por qué hay ente y no más bien la nada?” resume la cuestión fundamental de la metafísica occidental. María Zambrano, inspirada en la filosofía de Heidegger, también aborda la situación del “nihilismo” desde la perspectiva de la “nada”. La nada es la realidad del no ser, de aquello que la razón excluye al no comprender. La nada

María Zambrano, pues, insiste en que en la ‘condición humana’ siempre estará presente el ‘no ser’ que el hombre experimenta por la ‘falta de algo’. Al tomar conciencia de este aspecto de ‘no ser’ que le acompaña, el ser humano se descubre como alguien que tiene posibilidad de proyectar su situación de humanidad hacia un horizonte. Por consiguiente, al hablar del ‘ser’, necesariamente, se tiene que referir al ‘no ser’. Esta relación posibilita una comprensión de la existencia humana como una realidad paradójica, que tiende a construirse, a moldearse y a hallar sentido en la realidad divina. De esta forma, el ‘ser’ y ‘no ser’ son caracteres que permiten entender la naturaleza humana como realidad paradójica.

### **6.2.1. La paradoja y el sentir originario**

María Zambrano deja notar en su reflexión cómo el ser humano anhela salir de sí. Este anhelo –dirá– es el camino de encontrarse a sí mismo. Este movimiento de encontrarse a sí mismo saliendo de sí es lo que permite vincularse a la realidad que lo rodea. La autora lo expresa así: «*Si pensamos en eso que nombramos yo, lo vemos rodeado de capas concéntricas cada vez más distantes y extrañas; primero dentro de sí mismo, luego en lo que ya no es el hombre*»<sup>465</sup>. De esta manera, se puede afirmar que la primera realidad que al ser humano se le oculta es él mismo y se le descubre cuando toma posesión de sí mismo, convirtiéndose en objeto de su propia reflexión. Es una realidad escondida que necesita proyectarse permanentemente hacia delante.

El proyectar la existencia desde el ‘no-ser’ al ‘ser’, le exige un re-inventarse constantemente, verse a sí mismo, ensoñarse, preguntar y clamar lo que su corazón le transmite a cada palpitación desde la insatisfacción y la necesidad imperiosa por realizar su ‘ser’. Es dejar que la vida fluya desde la muerte, y la esperanza de ir siendo de otra manera, de recrearse desde ese sentir originario que constituye su conciencia a partir de

---

afecta al hombre como un sentir originario, es decir, en los “infiernos del ser”. Pero la “nada” también la entiende finalmente como la aparición de lo sagrado, ambigua. La idea del “superhombre” refleja el ser humano que ha soñado la destrucción de sus límites. Deificar la existencia totalmente fue el reto de Nietzsche en contra del platonismo, que había acostumbrado al ser humano a vivir con algo desconocido a su alrededor y en sí mismo. La propuesta de Zambrano frente a la “nada” consiste en superar su concepción como aquello a que se opone el proyecto de ser del hombre, como lo que nos amenaza constantemente. Cf. *Ibid.*, pp. 180-188.

<sup>465</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 33.



la cual empieza a valorar y a juzgar su entorno. *«Y si nos inclinamos a escuchar nuestro sentir, nuestro originario sentir, nos encontraremos sintiendo eso que se llama “sí mismo” y el tiempo: sí mismo, un “ser” en nada parecido, por cierto, al contenido de un concepto; algo fijo y a salvo, captado ya o captable, por la mente. Pues que este sentir originario es un sentirse que es ya de por sí un sostenerse en el continuo y por ello imperceptible, estar saliendo de un lugar; desde un oscuro lugar que no nos contiene, ya sólo por ser lugar. Un tener que alzarse desde él; tal el erguirse de una planta sobre su raíz, o el alzarse de un edificio en incesante construcción. Un sentir único que acompaña, sin nunca desvanecerse, a todo sentir y a todo sentimiento; al pensar, al actuar, al decidir. Que se ensancha, e invade el espacio total de la persona en la extrema soledad, o en el límite de la pasividad y del padecer»*<sup>466</sup>.

Para María Zambrano, quien se inclina a ‘escuchar’ su ‘sentir originario’ se pone en camino de ‘sentirse’ a sí mismo. De ahí que sea un sentir íntimo, interior y no solamente un sentir de la cosas, aunque la autora agrega que se trata de un sentir único que acompaña a todo sentir. Por ello, habla del sentir originario, porque está en la raíz de la existencia que ensancha la totalidad de la persona. Se trata de ir recuperando el ‘movimiento’ interno que sostiene el pensar, el sentir y el actuar. Esta situación resulta paradójica porque es el movimiento de ‘sí mismo’ entre el ‘no-ser’ y el ‘ser’.

Zambrano comprende la paradoja al estilo jungiano, como una figura retórica que inventó el ser humano en el lenguaje, para expresar lo que no se puede introducir en un concepto sencillo sino en un concepto de una realidad que se llama realidad paradójica. Esta realidad aparece como dos polos contrarios, y cuya verdad se evidencia en la dinámica entre uno y otro, lo que se denominó dialéctica (tesis, antítesis, síntesis), aunque en la paradoja no hay síntesis, sino que los dos extremos se mantienen en suspenso. Cuando María Zambrano busca explicar los conceptos que son complejos y que son los de la vida y los del misterio, recurre a la paradoja como única expresión aproximada que capta los contenidos de esas realidades<sup>467</sup>.

---

<sup>466</sup> ZAMBRANO, M., «El tiempo y la verdad», op.cit., pp. 29-30.

<sup>467</sup> Según Carl Jung toda obra es paradójica porque está tratando de esas realidades profundas del inconsciente colectivo, del inconsciente personal. VÁZQUEZ, A., *Freud y Jung: exploradores del*

La paradoja es la forma que mejor describe la situación existencial en que el ser humano vive. Su dinámica consistirá en una tensión constante que se comprende en esa tendencia a ir logrando su 'ser' desde el 'no-ser', es decir, una existencia inconclusa que busca concluirse. Por eso, la insatisfacción que le acompaña y el 'vacío' (ausencia de 'ser') que frecuentemente ocupa gran parte de su vida. Este 'vacío' busca 'llenarse' (presencia de 'ser'), por lo que su tarea será siempre una tarea inacabada, pues nunca logrará el 'lleno' completo o plenitud, pero en esto consistirá su vivir. Un vivir que estará marcado por el sentir la realidad interior como signo de tomar conciencia de la situación paradójica que atraviesa nuestro existir. Por ello, la autora insiste en profundizar tal realidad para comprendernos a nosotros mismos.

### **a) La paradoja como despertar**

La plenitud del ser humano se alcanza existiendo, siendo, naciendo. Cuando algo nace ya 'es' y deja de 'no-ser'. Así, el nacer es el principio de algo que sale del interior hacia el exterior y evidencia un modo de existir que se deja sentir en el tiempo. Nacimiento es novedad porque insinúa lo que antes no existía sacándolo a la luz. Este salir a la luz significa en el pensamiento de María Zambrano el despertar, y cuando el ser humano despierta está naciendo. El despertar es la reiteración del nacer en el amor donde se recibe la transparencia que se va haciendo trascendencia. De este modo, «*para nacer no hay lucha, sino olvido, abandono del amor, como los místicos proponen*»<sup>468</sup>, es decir, se trata de «*disponer de sí mismo antes de que el amor disponga*»<sup>469</sup> de la condición humana.

Ser humano significa nacimiento permanente o renacimiento. Quien no sigue este proceso dinámico a lo largo de su vida se empobrecerá y experimentará mayor limitación que realización, pues «*sólo da vida lo que abre al morir*»<sup>470</sup>. El nacimiento posibilita una presencia que había estado ausente y que, sin embargo, es paradójica,

---

*inconsciente*. Ed. Cincel, Madrid 1989, pp. 15-25; VÁZQUEZ, A., *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos*. Ed. Sígueme, Salamanca 1981, pp. 88s.

<sup>468</sup> ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, op.cit. p. 22.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>470</sup> *Ídem*.

porque «cuando la presencia aparece no se la reconoce, y cuando no se la tiene, en cambio, se la echa de menos»<sup>471</sup>.

## **b) La paradoja como ‘presencia y ausencia’**

Desde el pensamiento de María Zambrano, el binomio ‘presencia y ausencia’ significa dos polos del vivir humano que muestran un mundo y un modo de ser, y se mantienen presentes en la condición humana como un movimiento pendular que evoca quietud e inquietud, tener y no tener, ser y no-ser.

La autora caracteriza la ‘ausencia’ como poderosa y muda, como el polo que está en movimiento, que es ciego pero que hace ver; duele y se impone, y es fuente de conocimiento. Este conocimiento lo entiende como la necesidad de ver, mientras que la ‘presencia’ se refiere a la presencia de algo que el ser humano reconoce y siente, por ejemplo, el amor. En este sentido, el amor y, por ende, la presencia no es concepto, sino una concepción que permite comprender lo que acontece a la existencia humana.

Para Zambrano la ‘presencia’ es paradójica, ya que «cuando aparece no se la reconoce, y cuando no se la tiene, en cambio, se la echa de menos»<sup>472</sup>. Esta situación acontece en el lugar más íntimo del ser humano: el corazón. De esta forma, el corazón se constituye en receptáculo del movimiento pendular entre la presencia y la ausencia. No obstante, para la autora es necesario que dicho corazón esté disponible y abierto. «Es buena cosa ese péndulo entre presencia y ausencia, entre tener y no tener, entre ser y no ser, a condición de que se tenga limpio y disponible el corazón»<sup>473</sup>. Los místicos son los que viven esta realidad y, según nuestra pensadora, ellos son los que buscan la eternidad, la cual, se siente y se apetece como el amor que no tiene escondrijos ni barreras. Para la autora, las bienaventuranzas evangélicas son las que mejor reflejan dicha situación: «el poema que diseña la bienaventuranza comienza diciendo: ‘Bienaventurados los pobres de espíritu...’ para acabar diciendo... ‘bienaventurados

---

<sup>471</sup> ZAMBRANO, M., «Ausencia y Presencia», *Revista Philosophica Malacitana*, Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Málaga. Vol. I, 1988., p. 8.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>473</sup> Ídem.

*los que han renunciado a todo porque ellos verán a Dios'»<sup>474</sup>. De esta forma, la autora está entendiendo que es condición indispensable para estar bajo la 'presencia', en este caso, de Dios, una actitud de corazón disponible y de humildad.*

Para María Zambrano, el ser humano que se ha limitado a 'no-ser' nadie, no padece esta situación de tensión entre la presencia y la ausencia. Este 'no-ser' nadie para Zambrano significa aquél ser que está conforme y satisfecho consigo mismo, que está lleno de sí mismo, que todo lo que hace es porque lo ha hecho él; sin embargo, en estos no consiste la verdadera realización y vocación del ser humano. Para ilustrar esta situación, hace memoria de un dicho extendido entre los ciudadanos de Florencia: «[...] recuerdo la humildad de los artífices que aún quedaban en Florencia, [...] cuando un zapatero [...] después de haber hecho un zapato a la medida, lo levantaba en alto como una gloriosa ofrenda y decía: "ecco fatto", pero no decía: "yo lo he hecho", sino "se ha hecho"; ahí es donde reside la verdadera vocación, cuando se quiere que las cosas se hagan, que se realicen, que sean ella y no yo [...] Creo que esa era la esencia de la verdadera vocación, dejar que las cosas se hagan por sí misma, pero a condición de haber entregado todo el ser, todo lo que uno es y, si uno se entrega masivamente, saldrá la hermosura o el pensamiento viviente que no se acaba»<sup>475</sup>.

Por consiguiente, la paradoja entendida en términos de 'presencia-ausencia' se realiza o desvela en el tiempo en la medida que ofrece su 'ser' para seguir creando desde el 'no-ser'. Pero, paradójicamente, es el 'no-ser' lo que le posibilita el mostrarse, el revelarse, el mantenerse en un movimiento inquieto que estimula para llegar a 'ser' lo que es: ser humano. Siempre el 'no-ser' estará referido al 'ser' y el 'ser' al 'no-ser'. Estos dos aspectos, que explican la existencia humana, al interactuar presentan una exigencia que acompañará la vida humana. Esta exigencia consiste no sólo en lo que el "yo" hace sino en lo que posibilita que "se haga".

---

<sup>474</sup> Ídem.

<sup>475</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

## 6.2.2. Ser en crisis

La situación paradójica que experimenta el ser humano se mantiene en una tensión que no se resuelve. Pero no se trata de resolver la paradoja, pues ella, como realidad existencial, es constitutiva de nuestra vida y siempre estará presente. Para María Zambrano la crisis está envuelta en esta realidad paradójica y, por ende, supone una tensión constante marcada por la inquietud que brota del deseo de buscar sentido a la existencia. Este sentido va emergiendo del movimiento que se genera entre la relación del ‘no-ser’ y el ‘ser’, y se manifiesta como un impulso que surge de la contradicción y que mueve al ser humano a buscar la posibilidad existencial y situacional para vivir su realización humana.

La crisis es una realidad que acompaña al ser humano cuando toma conciencia de que *«resbala sobre la propia vida, sin adentrarse en ella»*<sup>476</sup>. Esto significa que no hay disposición, fuerza, lucidez, incentivos o motivos para llegar a la raíz y verse a sí mismo en su propia miseria. Es una situación que generalmente se experimenta con angustia y desesperación, por la falta de claridad que se tiene frente a los hechos que suceden en el interior del ser mismo. Esta carencia de claridad es el resultado de vivir la vida en la superficialidad.

Cuando se habla de que el ser humano se encuentra en crisis, se ve necesario ir a las causas que la producen. El ser humano que está frente a quien vive la crisis, por lo general, ayuda a buscar una salida, una solución; dicha solución surge de los que están ‘afuera’ de tal situación existencial (la crisis). Así pues, la solución la recibe quien vive la crisis como una voz para re-iniciar el camino. Si esta llamada o invitación, que se orienta en este caso a una solución, el sujeto la acoge desde el corazón, desde ‘adentro’, significa que hay en dicho sujeto una disposición, primero para aceptar la crisis como un momento existencial y segundo a tomar una decisión, a partir de la cual, debe elegir el medio adecuado que le permita ser. A este respecto, afirma la autora: *«Pues al elegir me voy eligiendo: voy eligiendo el qué seré, y si esto ocurre en cada hora hay instantes decisivos en que se realiza ese algo que va a determinar la vida entera, una elección*

---

<sup>476</sup> ZAMBRANO, M. *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 99.

*que va a quedar incorporada al destino. Tales elecciones que son decisiones, o momentos de pura voluntad, crean una soledad si no es que se dan en ella. Y esta soledad en la que surge el acto de voluntad por el cual decidimos nuestro ‘ser’, en modo irrevocable, es lo menos paradisiaco; pues estamos abandonados a nosotros mismos, engendrando nuestra suerte. Y sólo el cristiano en su fe puede esperar que de tales momentos –si hay yerro– pueda haber un último rescate»<sup>477</sup>.*

El ser humano, al ‘elegir’, realiza una acción por él mismo, es decir, él elige lo que quiere ser y, de este modo, va construyendo su propio destino. Para María Zambrano la ‘elección’ es ‘decisión’ o ‘pura voluntad’, es decir, que el ser humano se mueve libremente (sin impulso externo que lo obligue a decidir) con el fin de que tome una determinación, lo cual significa que el hombre, cuando ‘decide’, está ejerciendo una ‘acción’ de ‘resolver algo’ frente a su vida.

La autora señala que estas ‘decisiones’ o ‘elecciones’, posiblemente se dan en situación de ‘soledad’. Tal soledad el ser humano la experimenta como abandono de sí mismo, es decir, vive la soledad como la ausencia o pérdida de algo. Sin embargo, para Zambrano es claro que quien vive esta situación de ‘elección’ podrá esperar una liberación. Este ‘último rescate’ o liberación puede ser de la propia situación de soledad en que se encuentra el ser humano en crisis, en total desnudez: *«La crisis muestra las entrañas de la vida humana, el desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia; de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación [...] En los instantes de crisis, la vida aparece al descubierto en el mayor desamparo, hasta llegar a causarnos rubor. En ellos el hombre siente la vergüenza de estar desnudo y la necesidad terrible de cubrirse con lo que sea»<sup>478</sup>.*

La crisis es manifestación de algo ‘interno’ que, aparentemente, no funciona bien y que el ser humano experimenta como el ‘vacío’ que se impone y, en cierta manera, lo aplasta al no encontrar sentido a lo que es y hace. Es una situación existencial honda que muestra una inquietante opacidad en el horizonte de sentido, percibiéndolo como

---

<sup>477</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 313.

<sup>478</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., pp. 101-103.

confusión. El horizonte ya no es el lugar hacia el que se mira para ver la claridad, ya no es claridad. Los perfiles de la existencia se nublan y no permite ver con transparencia lo que se busca<sup>479</sup>. Así la crisis refleja la vida humana en su miseria, desorientada, sin fondo y sin sentido. La crisis nos pone frente a la vida en dispersión, y ésta es la mayor congoja y confusión que el ser humano vive. No obstante, el ser humano necesita *«saber de la vida, su unidad le viene de ella. La vida no tiene por sí unidad, a lo menos no se nos hace visible, y esta es la mayor de las congojas y de las confusiones. Pues quien anda en dispersión sabe que su vida es una vida. La vida no puede ser vivida sin una idea. Mas esta idea no puede tampoco ser una idea abstracta. Ha de ser una idea informadora, de la que se derive una inspiración continua en cada acto, en cada instante, la idea ha de ser una inspiración»*<sup>480</sup>.

María Zambrano entiende la vida como movimiento, la vida es vivir y en esto consiste su movimiento. *«Vida es movimiento, pero el hombre ha manifestado un cierto horror a este movimiento que es el vivir»*<sup>481</sup>. El vivir la vida presupone una unidad hacia la cual corre el ser humano. Esta unidad se puede entender en oposición a la dispersión en que el ser humano en situación de crisis se encuentra. No es que la vida sea dispersar, sino que por la situación existencial en que se encuentra el ser humano refleja en la vida las propias dolencias. En palabras de Ortega y Gasset: *«La vida nos es dada –mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella–, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros. Y lo es no sólo en esos casos de especial dificultad que calificamos peculiarmente de conflictos y apuros sino que lo es siempre»*<sup>482</sup>.

El ser humano arrojado a la vida, que es movimiento, necesita enfrentarse a ella tendiendo a situarse en la unidad que la vida le ofrece y, paradójicamente, le arrebatara constantemente. La unidad se mantiene justo por esas ideas inspiradas que no son otra cosa que las ideas que encierran sabiduría. Y a eso es a lo que se conoce como

---

<sup>479</sup> En el pensamiento zambraniano, ‘transparente’ es *«algo que decimos en alabanza de un cristal, por ejemplo, de una cosa que es el medio para dejar pasar otra. Y no es condición contraria, la profundidad, cualidad que igualmente adjudicamos a un alma superior»*. *Ibid.*, p. 33.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>481</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit. p. 194.

<sup>482</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de Metafísica*. Ed. Alianza, Madrid 1968, p. 50.

inspiración. *«La inspiración es un saber que pone de relieve la angustia de este mundo de lo otro: angustia de la discontinuidad, angustia de los múltiples instantes separados entre sí por abismos, de vacío y de silencio»*<sup>483</sup>.

Las crisis condensan los estados de ánimo más intensos porque llevan a tocar el fondo de la propia existencia y miseria, coartando el ejercicio de la libertad de 'ser'. La crisis tiene a hundir en el sin sentido pero, a la vez, se constituye en condición de posibilidad para recuperar la fuerza de la vida y el lugar dentro de ella. En el pensamiento de María Zambrano la crisis viene a ser como un motor impulsor de la vida y del sentido, o bien se constituye en el lodazal que la lleva a la asfixia total. La crisis muestra la gran limitación que posee el ser humano al recorrer la vida desde realidades distintas. *«Lo que está en crisis, parece, es este misterioso nexo que une nuestro ser con la realidad, algo tan profundo y fundamental, que es nuestro íntimo sustento. Lo que la crisis nos enseña, ante todo, es que el hombre es una criatura no hecha de una vez, no terminada, pero tampoco inacabada y con un término fijo. Ni estamos acabados de hacer, ni nos es evidente lo que tenemos que hacer para acabarnos; no está prefijado cómo hemos de terminarnos a nosotros mismos. Somos problemas vivientes, es decir, en un tiempo que no cesa y con una exigencia que no aguarda, aunque para nuestra desdicha puede ser traicionada»*<sup>484</sup>.

Para María Zambrano la crisis nos habla de que somos seres inacabados y que siempre estaremos remitidos a crecer y a madurar, a poseer la novedad que se nos va descubriendo en la medida en que nos adentramos con hondura en la propia realidad, en la medida en que percibimos los obstáculos y los transformamos en caminos viables que nos permitan avanzar hacia una realización plena de nuestra existencia.

### **a) La palabra como pregunta que libera**

La palabra es algo fundamental en el pensamiento de María Zambrano. *«La palabra define, capta o da la forma; revela la plasticidad del universo. En la palabra se encierra, se contiene una inteligencia que tiene a hacerse cuerpo; la palabra parece el*

---

<sup>483</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit. pp. 211-212.

<sup>484</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit. pp. 104-105.



*pozo de un ímpetu que desciende a hacerse lo más parecido a cosa; un sentido en busca de su forma. La palabra desciende»<sup>485</sup>.*

La palabra viene a ser el vehículo que trae nuevos sentidos, impulsos, horizontes imprevisibles, que transmite luz en la tiniebla y camino cuando se está en la oscuridad. Y en este caso con la palabra se pide, y este pedir muestra la deficiencia en que está el ser humano, que siente la falta de algo que constituye el ‘sentir originario’ que hace nacer la conciencia. Este sentir originario es irreductible y significa reencontrar el origen, el ser originario. El que se ‘es’ en lugar del vacío, de este ‘no-ser’ todavía que nos obliga a hacer, a elegir.

La acción de preguntar, generalmente, lleva a poner en tela de juicio lo que se sabe, y quien se hace la pregunta se despoja de lo que tiene en cuanto a lo que supuestamente es cierto, quedando en la ignorancia. De este modo, el ser humano que pregunta estará siempre insatisfecho frente a cualquier respuesta que reciba, ya que toda respuesta lleva implícita una nueva pregunta.

La pregunta es señal de que el ser humano ha despertado y se atreve a hablar, lo cual significa un primer paso hacia la libertad. «*Ser libre es ser responsable; es exponerse y aun reclamar ser juzgado*»<sup>486</sup>. Esta libertad encuentra su fundamento en el expresarse y empieza el proceso de salir de ese espacio donde se vive ‘dentro’ a un espacio ‘fuera’ donde se ve y se es visto. Es posibilitar que la existencia se libere, se muestre a sí misma y a los demás, corriendo el riesgo de ser juzgado.

## **b) La perplejidad**

La vida en crisis manifiesta la situación humana que se caracteriza por la inseguridad, el temor, la dispersión, la frustración, la confusión y, sobre todo, la perplejidad. La perplejidad es una situación existencial que abre la puerta para adentrarse, cada vez

---

<sup>485</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 85.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 312.

más, en las verdades que la vida posee; dichas verdades van más allá de las verdades que las ciencias formulan<sup>487</sup>.

Una de las características que María Zambrano concede a la crisis es la perplejidad, la cual encierra una situación paradójica en que el ser humano, muchas veces, se encuentra cuando tiene que tomar alguna decisión. La perplejidad puede producirse por las mismas situaciones vitales del individuo y por la época que le toca vivir, en un mundo marcado por la pobreza y la falta de soluciones que pueden favorecer la vida. La autora entiende la perplejidad como *«una debilidad del ánimo que no proviene del conocimiento sino de la relación entre el conocimiento y el resto de la vida que queda impermeable a él. Perplejo indica, más bien, sobrado de conocimiento. En toda perplejidad hay deslumbramiento, se está ante un conocimiento que deslumbra y no penetra»*<sup>488</sup>.

Así pues, la criatura que está perpleja se encuentra entre múltiples alternativas sin decidirse por ninguna, tiene un campo amplio para elegir, pero carece de libertad y capacidad de riesgo para salir de la situación de crisis que experimenta. La perplejidad es una realidad que, al presentarse en el ser humano, lo inmoviliza y lo mantiene en una actitud de indecisión, ya que asiste a un conocimiento que lo deja confuso e impresionado. De ahí que sea un conocimiento que no penetra en el interior del ser humano.

Con María Zambrano, se puede afirmar que la crisis entendida como ‘perplejidad’ es algo constitutivo de la existencia humana. Quien la vive ha de saberse humano y reflejo de ese movimiento, es decir, del vivir la vida, que alimenta la tendencia a seguir buscando respuestas a sus necesidades. Se trata de la disposición que acompaña esta situación de crisis que tiene en su base lo paradójico, en el sentido que el ser humano, viviéndose desde dentro y fuera, desde la dispersión y la unidad, desde el ‘ser’ y ‘no-ser’, determinará la calidad de vida del individuo y, a su vez, su capacidad de futurizarse.

---

<sup>487</sup> Cf. ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit. p. 90.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 95.

### 6.2.3. Ser de esperanza. Tendencia del ser a futurizarse

El ser humano posee la capacidad de futurizarse. Esta capacidad tiene su raíz en la esperanza, que es soporte y resistencia en los momentos más difíciles por los cuales pueda atravesar el ser. De ahí que la paradoja, como reflejo de ese estado de ‘suspensión’ en que vive la condición humana y la ruptura temporal (de la suspensión) que se vive en la crisis, adquieren un sentido más profundo desde esa tendencia del ser a futurizarse, animada por la dimensión esperanzadora que emerge de su centro.

Para Zambrano, la esperanza se constituye en motor de la historia. La esperanza es una categoría que remite al anhelo de trascendencia. *«La esperanza es la trascendencia misma de la vida que incesantemente mana y mantiene el ser individual abierto»*<sup>489</sup>. Es una realidad existencia que necesita relacionarse con las creencias, pues corresponde a un plano espiritual que penetra la historia. La esperanza es la fuerza creadora y divina que sostiene al ser humano y lo impulsa a trascender toda realidad.

*«Solamente hemos de dejar apuntado que lo que el hombre moviliza para engendrar la objetividad es religioso, como lo que hay en la base y fundamento de todo nuestro apego a la realidad y a la transformación que la hacemos padecer para crear nuestro mundo. Sobre esta escondida fuerza religiosa, sobre esta esperanza que engendra nuestras creencias, creencias en que se afirma un orden del mundo, en que la realidad oscura ha adquirido transparencia, permanencia y sentido, surge la Filosofía [...] Y la Filosofía es razón, lo fue al menos en su comienzo. Y éste es el drama [...] La llama de la esperanza todo lo consume y existen los misteriosos cambios habidos en la raíz misma de nuestra vida, en las entrañas donde existen la confianza y la desconfianza, la esperanza, el amor que nos esclaviza a la realidad y el anhelo de reducirla a razón que nos libere»*<sup>490</sup>.

Zambrano determina o delimita no desde la clave histórica sino desde la clave espiritual. De este modo, la esperanza como categoría existencial se afirma desde un orden del mundo que va adquiriendo transparencia y sentido sobre esta fuerza religiosa

---

<sup>489</sup> ZAMBRANO, M., *Los bienaventurados*, Ed. Siruela, Madrid 2004, p. 100.

<sup>490</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 118.

como es la esperanza. Así, la autora entiende que el fundamento de la esperanza se encuentra no en la filosofía sino en lo religioso. *«El planteamiento central de Zambrano, al tratar la esperanza como categoría fundamental de la vida, consiste en señalar que la filosofía occidental no ha sabido acoger las más entrañables y verdaderas esperanzas del hombre y que, por esa razón, han quedado inhibidas. Sólo una nueva filosofía vital en sentido racio-poético podría dar cauce a una esperanza que anda errante, sin “credo” y sin fe. Así pues, la filosofía renovada, que es a la que apunta nuestra autora, sería, una vía de salida para la vida en crisis»*<sup>491</sup>.

La esperanza –dirá Zambrano– es lo que el ser humano ha descubierto como sustancia de la vida, a pesar de que *«a veces no sabemos qué es lo que clama por realizarse en nosotros: ‘Porque hemos de pedir como conviene, no lo sabemos; sino que el Espíritu clama por nosotros con gemidos indecibles’, dice San Pablo»*<sup>492</sup>.

En el libro *Los bienaventurados*, Zambrano expone un ensayo titulado “Las raíces de la esperanza”<sup>493</sup>, que desarrolla fenomenológicamente desde diversos desde diversos puntos en que se anidan y sustentan. En este análisis la autora hace notar las profundas diferencias con respecto a su maestro Ortega y Gasset. *«Es en lo negativo donde la esperanza encuentra su campo, su lugar. Cuando simbólicamente o realmente la vida falta, la tierra es el lugar que nos sostiene. El símbolo de la tierra abarca todo aquello que continuamente nos sostiene, sin que nos demos mucha cuenta fuera de nosotros y dentro de ese “contar con” que según Ortega y Gasset es el referimiento continuo a lo que está ahí sin más, lo que forma el estrato de los supuestos, esos supuestos que están depositados en las creencias sobre las cuales se alanza las ideas»*<sup>494</sup>.

Estas diferencias pueden concretarse en dos aspectos fundamentales: en lo negativo de la vida, pues de esta negatividad proviene *«el conocimiento que el ser humano tiene de sí mismo: de aquello que siente que le falta o de la falla que lo sostiene»*<sup>495</sup>. Y su lugar,

---

<sup>491</sup> BUNDGARD, A., *Más allá de la filosofía*, op.cit. p. 39.

<sup>492</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 119.

<sup>493</sup> ZAMBRANO, M., *Los bienaventurados*, op.cit., pp. 97-112.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 101.

en este caso, la tierra que engloba todo aquello que nos sostiene sin que nos demos cuenta. De este modo, Zambrano va más allá de las creencias e ideas de Ortega y Gasset, que concibe la vida como entorno circunstancial, dando seguridad al ser humano. Desde este punto de vista, María Zambrano va más allá del raciovitalismo y señala un sustrato más profundo e inseguro –para Bundgard este carácter es ‘irracional’–, que es la negación de la vida y que, paradójicamente, nos sostiene “sin que nos demos mucha cuenta’. Hacia esta realidad se debe orientar la razón, pues su papel consiste en “salvar” la vida de sus “avatares”, de todo aquello que, negándola, sin embargo, sostiene la existencia humana.

### **a) La esperanza, delirio y verdad**

María Zambrano aborda la esperanza desde la vida, que concibe como «*un don excesivo para quien lo sopota y lo lleva. Un don que arrastra hacia espacios ilimitados*»<sup>496</sup>. En ella acontece el delirio, entendido como el «*despertar y encontrarse la vida, toda la vida, que no cabe en la conciencia despierta. Delirar es encontrarse con el futuro de todo en un instante indivisible. No hay delirio sin futuro*»<sup>497</sup>. La autora entiende que el ser humano, en el instante del comenzar (nacimiento en lo visible) experimenta la vida como un don inabarcable. Luego precisa que el delirio es «*el efecto en un sujeto de limitado dominio*»<sup>498</sup>, es decir, es la impresión que da el sujeto cuando reitera pensamientos incoherentes. Aunque agrega que el delirio es la «*capacidad de la presencia o actualización de algo total e ilimitado*»<sup>499</sup>. De ahí que el delirio hace presente los ‘espacios limitados’ de la propia vida.

El delirio presenta en el ser humano una mezcla de actividad, pasividad y padecer, ya que «*las cosas de la vida, son ante todo sentidas, padecidas en pasividad y sufrimiento. Delira el herido, el una y otra vez golpeado, el avasallado y aquél que largamente padeció sin respiro*»<sup>500</sup>. El ser humano, bajo estas circunstancias, termina vencido y, en

---

<sup>496</sup> ZAMBRANO, M., «Delirio, Esperanza, Razón», *Nueva Revista Cubana*, 3 (octubre-diciembre, 1959), p. 14.

<sup>497</sup> Ídem.

<sup>498</sup> Ídem.

<sup>499</sup> Ídem.

<sup>500</sup> Ídem.

cierta manera, resignado y sometido a la lógica de la vida. Por ello, para Zambrano el delirar es una acción salvadora. *«Delirar es una extraña liberación; la liberación del sujeto que acepta la vida cediéndole a ella su condición de ser quien hable; cediéndole su lógica»*<sup>501</sup>. Esta situación de libertad se da con la esperanza que abre las puertas de la vida humana a través del tiempo.

En María Zambrano no se puede entender el delirio sin esperanza, pues ésta siempre está presente en el caminar humano. La autora comprende la esperanza como una esperanza originaria que realiza el ser humano consciente. *«Esa acción más activa que la pregunta es, pues, la esperanza, la esperanza de tan activa, pura, inexpresada, actuante, desnuda y sin palabra [...] la esperanza se realiza sólo con verdades a fuerza de verdades, que se hacen ciertas. La esperanza se realiza cuando se hacen ciertas las verdades que un día fueron increíbles»*<sup>502</sup>.

La esperanza entendida como acción y unida a la verdad, es la esperanza que ha encontrado un argumento que llena de sentido los momentos de ‘espera’ en que el ser humano se encuentra. La esperanza rescata la fatalidad, es la libertad verdadera, viviente, es la acción que se sostiene en la conciencia manteniéndola despierta, transformando su fría claridad en la luz viviente<sup>503</sup>. De esta manera, si la esperanza es una acción que se suma a otras acciones que el ser humano emprende en su tarea de realizarse como persona, ella (la esperanza) le permite abrir horizontes desde nuevas expectativas y, a la vez, posibilita al ser humano su propia trascendencia.

Ciertamente, esta forma de entender la esperanza no admite abstracción alguna, al contrario, es una fuerza que se constituye en un estímulo para encontrar la verdad. Pero no se trata solamente de encontrar la verdad, el objetivo es hacer cierta esa verdad descubierta para posibilitar la misma esperanza.

---

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>503</sup> Cf. ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 197.

Para María Zambrano la verdad se le revelará al ser humano que trascienda toda ciencia y que se entregue con temor y sin temor, pues la verdad no se busca, sino que ella, en momentos de calma ‘acomete’ a la existencia humana. *«La verdad tan sólo se da, sin temor y con temor a la vez, con temor siempre, al que se queda palpitante, inerme ante ella, “toda ciencia trascendiendo”. Y al reencontrarse así con ella, ya no teme, pues que no está ante ella; va con ella y la sigue; sigue a la verdad que es lo que ella pide»*<sup>504</sup>.

De este modo, para nuestra autora, la verdad no se busca sino que se da: hay que acompañarla, seguirla. No se trata de una ‘percepción nítida’ (sería el ver pasivo según Ortega y Gasset), ni tampoco consiste la verdad en el mirar intelectual orteguiano. Para Zambrano no hay un ver adecuado para esta realidad, sino que ésta se da a ver por ‘revelación’, siempre indefinible y naciente. *«Y se diría que la belleza toda sea el velo de la verdad y que la vida misma que se nos da sea el velo del ser. Y que su ser se le esconda al viviente mientras vive para desplegarse solamente en la total entrega»*<sup>505</sup>. De este modo, la verdad acontece, según Zambrano, en el vivir, aunque acontece de manera relativa, pues lo absoluto está más allá de la vida, en la muerte<sup>506</sup>. De esta manera, para la autora, la verdad se logra cuando el ser humano atraviesa la historia y va más allá de cualquier juicio de carácter racional. *«De hecho, el pensamiento zambraniano es expresión de una verdad que se alcanza por la fe y no a través de la razón [...] el concepto de verdad zambraniano, dando el estatuto ontológico y revelado de dicha verdad, transforma su discurso en expresión de una experiencia interior mística. La verdad es algo esencial e indiscutible que no se alcanza por voluntad y con “violencia”, sino por “gracia”, por don y revelación»*<sup>507</sup>.

---

<sup>504</sup> ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, op.cit., p. 28.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>506</sup> A este respecto, Ana Bundgard nos dice que la relación entre lo relativo y lo absoluto refleja puntos de confluencia con el perspectivismo orteguiano. En el planteamiento de Ortega, cada perspectiva individual es la multiplicidad de caras de la realidad, todas necesarias, incluso para Dios, pues, según Ortega, nuestra verdad parcial también es verdad para Dios. En el pensamiento de Ortega el perspectivismo es parte de la realidad, la constituye sin deformarla. Mientras que Zambrano aspira a lo absoluto de una verdad que sólo se recibe por aceptación, sin poner condiciones, sin búsqueda ni empeño. Así, Zambrano apunta al conocimiento de un ser trascendente y absoluto, sabiendo que a la verdad, siempre revelada en la existencia, se llega sólo por revelación gratuita. Cf. BUNDGARD, A., *Más allá de la filosofía*, op.cit., p. 405.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 193.

De este modo, María Zambrano da entender que la verdad se alcanza desde un nivel espiritual y no tanto desde la razón, concediéndose a quienes se dispongan a acogerla.

La realidad, a veces confusa, se va descubriendo a través de la verdad, la cual le permite unidad y claridad. Por un lado, se trata de descubrir la verdad que corresponde a la propia realidad. Esta realidad se le presenta al ser humano, en su forma primera, como una realidad que guarda una completa ocultación. La primera realidad que al ser humano se le oculta es él mismo, por eso anhela salir de este estado de ocultación para proyectar su mirada. *«Y así, él mismo, que no puede, se mira desde lo que le rodea»*<sup>508</sup>. Esta realidad primaria no es la fundamental para María Zambrano, ya que para ella la realidad es ‘algo’ anterior a las cosas y este ‘algo’ viene a ser la realidad sagrada, que es *«la realidad oculta, escondida»*<sup>509</sup>. *«Pues la realidad es no sólo la que el pensamiento ha podido captar y definir, sino esa otra que queda indefinible e imperceptible, esa que rodea a la conciencia, destacándola como isla de la luz en medio de las tinieblas»*<sup>510</sup>.

Por ende, se trata de llegar a esa realidad oculta que emana del fondo del misterio y que ella se haga cierta en la propia búsqueda. Es importante tener presente que para María Zambrano la realidad sagrada, por su condición de ocultamiento, debe ser continuamente interrogada y, a la vez, debe ser revelada.

Para el ser humano, la verdad abre el camino de la realidad. Es un camino a-temporal, sin tiempo, porque el tiempo mismo es camino y el camino es ya libertad. La verdad, al penetrar el tiempo, muestra su esencia vivificante y, entonces, ya no sólo es tiempo, sino que nace y hace nacer. Vivir toda esta realidad en la verdad dependerá del ser humano que esté disponible a descubrirse a sí mismo en ella y hacerse en ella, y asumir el padecimiento que brote del camino que muestra su propia trascendencia<sup>511</sup>. Una trascendencia que está marcada por la *«larga pasión que al hombre le exige ser, a declararse, a enunciarse, [...] para alcanzar ser, y logro semejante a él –se refiere a*

---

<sup>508</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 32.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>511</sup> Cf. ZAMBRANO, M., «El tiempo y la verdad», op.cit., pp. 42-43.



Dios– *mismo*»<sup>512</sup>. De este modo, la verdad se irá alcanzando en la capacidad que tienen los seres humanos para salir de sí rebasando sus propios límites e ir hacia el futuro «*en forma decidida*»<sup>513</sup>, dejando una huella de otro ser, produciendo un efecto, actuando más allá de sí como si el ser de cada cosa terminara en otra.

Para María Zambrano, la esperanza mantiene al ser humano abierto al futuro, es decir, que la esperanza y la verdad capacita al ser humano para trascender su propio presente, no le permite cerrar las puertas a ese tiempo desconocido que puede traer novedad para su vida. De esta manera, su existencia permanece en esa dialéctica de encerrarse y abrirse, de mantener la mirada hacia adentro y luego proyectarla hacia el futuro.

El futuro invita al ser humano a la apertura a lo desconocido, a lo que aún no ha sucedido y, por ello, el ser humano se siente en la necesidad de confiar y creer. El futuro en lucha con el pasado, produce cierta nostalgia y esperanza. Sin embargo, para que ese futuro sea creíble, tiene que caminar con el pasado. Y para que éste sea aceptado, debe presentarse como renacimiento, que va tras el rescate de algo perdido que, no obstante, le pertenece. En este sentido, el futuro y la vida misma tienen una condición liberadora<sup>514</sup>.

## **b) Características de la esperanza**

Cuando hemos hablado sobre la crisis, hemos intentado caracterizarla para poder comprender mejor esta situación en la condición humana. De igual manera, podemos referirnos a la esperanza con unas características que brotan de una disposición interior del corazón del ser humano, y que María Zambrano logra describir. Hablar de esperanza implica referirnos a la confianza, al anhelo, al querer y al esperar humano.

### **i) La confianza**

La confianza ha nacido con nosotros, por lo que se habla de ella como confianza originaria o primigenia y, por tanto, es el sustrato primero de

---

<sup>512</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, op.cit., p. 36.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>514</sup> Cf. ZAMBRANO, M., «Delirio, Esperanza, Razón», op.cit., p. 17.

nuestro ser. La confianza es todo y es nada y, gracias a ella, las creencias pueden mantenerse. *«Tan generosa es esta inicial confianza, que se olvida de sí y se borra bajo la aceptación del objeto, bajo su presencia. Mas sin ella, sin esta disposición a aceptar y a ‘fiarnos’ de todo, nada por cierto que fuera podía ser creído, como muestra claramente las situaciones históricas en las cuales se ha cerrado el fondo íntimo de la confianza»*<sup>515</sup>.

Para Zambrano la confianza es una disposición que nos facilita el estar abiertos para acoger la realidad en su totalidad. Por ello, la confianza es el sustrato esencial que acompaña la esperanza, nos permite aceptar la realidad y, a la vez, posibilita que el ser humano vuelva a nacer y lleve a plenitud su proyecto. Pero, paradójicamente, su nacimiento no ha sido completo, de ahí que tenga la necesidad de nacer enteramente y de hacer su mundo, en el sentido de encontrar su lugar en él, su sitio. La esperanza confiada nos dirige hacia una totalidad del tiempo que transcurre en nuestra vida, en el mundo o en el universo<sup>516</sup>. De este modo el ser humano se forja del todo en el tiempo porque es un ser que no está acabado: él tiene aún que recorrer el camino para engendrarse nuevamente o esperar ser engendrado.

En María Zambrano la confianza es esencial para la existencia humana, y se verifica en la vida como una disposición a aceptar y a fiarnos de la realidad, es decir, el ser humano está llamado a creer y, para ello, es necesaria la apertura desde el fondo íntimo.

## **ii) El anhelo**

El anhelo es la primera manifestación humana, no tiene un término conocido. Por eso, en quien anhela se muestra una cierta trascendencia. El anhelo es *«un signo vacío»*<sup>517</sup> y este sólo aparece en la vida humana, ya

---

<sup>515</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 107.

<sup>516</sup> *Ibid.*, pp. 111-115.

<sup>517</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, op.cit., p. 63.

que el ser humano es quien puede experimentarlo. El anhelo es «*como la respiración del alma*»<sup>518</sup>, que nada lo colma. El anhelo es «*un vacío activo*»<sup>519</sup> que posibilita el movimiento entre la llamada y la tensión que produce. El anhelo, por ser «*algo abstracto tiende a hacer el vacío allí donde encuentra un lleno*»<sup>520</sup>, es decir, mantiene en el ser humano la insatisfacción. Esta tendencia de insatisfacción, según María Zambrano, lo puede conducir a la propia destrucción o a construirse a sí mismo. El anhelo es una manifestación difusa de la esperanza, que es su ‘matriz’, esperanza que es concreción de un esperar constante.

### iii) El esperar

Esperar es «*un movimiento íntimo de la interioridad*»<sup>521</sup> del ser humano y es, a la vez, pasividad y actividad. El esperar es «*un tender hacia aquello, que si es tensión produce también un cierto reposo*»<sup>522</sup>. Esperar, en el pensamiento de María Zambrano, requiere una tranquilidad relativa, porque se sabe lo que se espera, mientras que el ‘simple esperar’, sin saber qué se espera, es una tensión que no será soportable, porque es una espera que no tiene horizonte.

El esperar adquiere todo su sentido en esa llamada que va dirigida a ‘algo’ que mueve la existencia humana. En el anhelar existe, como se ha dicho, una especie de llamada dirigida a algo para que venga hacia nosotros, mientras que en el esperar hay un movimiento dinámico hacia ello. El esperar es «*un íntimo movimiento incesante*»<sup>523</sup>, es decir, un movimiento que se repite en la intimidad de la existencia humana. De ahí que el ser humano se mueva a sí mismo de las situaciones en que ya está.

---

<sup>518</sup> Ídem.

<sup>519</sup> Ídem.

<sup>520</sup> Ídem.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>522</sup> Ídem.

<sup>523</sup> Ídem.

En cualquier situación en que el ser humano se encuentre, está trascendiéndola por el hecho de seguir esperando, abriendo horizontes.

#### **iv) El querer**

El querer requiere ser consciente, estar despierto para re-iniciar el camino. «*Querer es querer algo que es soñado y que despierto se persigue; querer es soñar despierto y responsablemente*»<sup>524</sup>. El querer no sólo es voluntad, sino que es necesario pensar y actuar conforme a la consciencia. Ese querer es como un impulso que pone en movimiento al sujeto para desear lo que quiere hasta alcanzarlo.

María Zambrano alude a su maestro Ortega y Gasset cuando afirma que «*el hombre tiene que hacerse su propio ser que no recibió dado*»<sup>525</sup>. La lectura que Zambrano hace de esta afirmación se orienta a que «*este tener que hace su propio ser, se manifiesta por lo que llamamos esperanza*»<sup>526</sup>. Es importante tener presente que el ser humano no ha nacido del todo y, por ello, el querer vivir la esperanza significa el deseo de llevar a plenitud la vida por medio del desear ir hacia el cumplimiento de algo que no es todavía. Ciertamente, el querer es una dimensión que se constituye en un aliento, una fuerza para seguir buscando la vida y, al mismo tiempo, futurizarla desde el pasado.

En definitiva, cuando el ser humano está en situación de crisis, la esperanza también sufre el mismo fenómeno: se encuentra errante, se hace ausente «*mientras los hombres no se entienden entre sí acerca de aquello que esperan, y entonces tampoco se entienden consigo mismos*»<sup>527</sup>. Indudablemente, esta ausencia se debe a la confusión en que se encuentra la persona, que no sabe lo que la vida le pide ni lo que la vida le ofrece. No

---

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>525</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 111.

<sup>526</sup> *Ídem.*

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 119.

sabe lo que puede querer o desear. La historia humana ha estado atravesada por la lucha entre el desengaño y la esperanza, entre lo posible y lo imposible. El ser humano siempre estará referido a esta situación paradójica entre lo que quiere y lo que recibe.

María Zambrano considera la esperanza como el fondo último de la vida; la vida misma que en el ser humano se dirige hacia una finalidad, hacia un más allá. De este modo, habla de la esperanza como la trascendencia misma de la vida, que sale a la luz y sostiene al ser humano abierto. Todo lo que el ser humano conoce, siente, proyecta, padece, es acogido por la esperanza que sostiene el acto de la vida. Toda situación sin salida que experimente el hombre se puede relativizar a la luz de la esperanza. Por ello, su lugar está en lo negativo, en las diversas situaciones límite en que la vida humana pueda encontrarse. *«La esperanza –dirá metafóricamente María Zambrano– es un puente entre la pasividad, por extrema que sea, y la acción, entre la indiferencia que linda con el aniquilamiento de la persona humana y la plena actualización de su finalidad. Un puente también que atraviesa la corriente del tiempo, según la metáfora de que el tiempo es un río que fluye incesantemente. Mas es un puente también sobre el tiempo pues que al llegar a anularlo casi trasportándonos desde la orilla del pasado al futuro, opera así, ya en esta vida, una especie de resurrección»*<sup>528</sup>.

La esperanza posibilita la conexión de situaciones existenciales, aparentemente contradictorias. A través de la esperanza se penetra en el tiempo. El tiempo es el lugar por el que transcurre la vida del ser humano. Al transcurrir el tiempo, el ser humano se va desplegando e integrando. Sin embargo, en el mismo tiempo el ser humano experimenta dificultades que bloquean el anhelo de ser, ya que el ser del hombre está como exigencia de algo que tiene que realizarse y, a la vez, unificarse. La vida

---

<sup>528</sup> ZAMBRANO, M., *Los bienaventurados*, op.cit., pp. 103-104.

tiene que ser rescatada de su dispersión en el tiempo. «*Los sujetos que la integran han de formar, por lo pronto, una historia coherente que arroje un sentido*»<sup>529</sup>. La esperanza muestra lo que la historia y la vida de todo ser humano tiene de promesa no cumplida.

La esperanza nos empuja a traspasar los límites, a trascender las propias crisis y, así, proyectar lo que soñamos. La esperanza es condición de posibilidad para la realización de la existencia humana y, a la vez, nos recuerda nuestra humana condición. Recoge en su centro lo que nos desgarra para ofrecérselo como algo a transformar. Pero esta transformación supone una situación de conflicto que es necesario afrontar.

---

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 105.

## CONCLUSIONES PARCIALES

La doctrina de la interioridad agustiniana no es meramente el fruto de la inventiva intelectual de san Agustín, sino el resultado final de una larga experiencia de vida, afrontada en inquieta y honesta búsqueda. Desde muy joven se contagió del anhelo que impulsó a los más grandes y genuinos filósofos: encontrar la clave para vivir la existencia con sabiduría y verdad.

Agustín invita a iniciar el camino interior en cuatro etapas: a) no quieras derramarte fuera; b) entra dentro de ti mismo; c) trasciéndete a ti mismo; d) vive, ahora, todas las realidades exteriores desde tu interioridad. En realidad, no se trata de un proceso lineal, en el que cada etapa, una vez recorrida, queda superada, sino de un proceso en espiral que es necesario recorrer siempre de nuevo: de lo exterior a lo interior; de lo interior a lo exterior, de lo exterior, nuevamente, a lo interior. Es la dialéctica *contemplación-acción*.

La inquietud agustiniana ha de ser, por igual, búsqueda incansable pero con rumbo cierto por la liberación y paz permanentes. El hombre agustiniano no puede alcanzar paz sino desde la inquietud constructora de justicia. Pero esto, a su vez, no podrá lograrse sino construyendo sociedades “desde la revolución del amor”, cual único peso denso y verdadero que puede realizar a plenitud aquel su deseo de Verdad y de Felicidad. Porque no hay sociedad “si no es por la inquietud en el amor” que vincula a los seres racionales en un propósito común. La verdadera proyección de la inquietud agustiniana se define por un insuperable afán de plenificarse, de vivir felizmente, de paz permanente, de iluminación en la Verdad.

Por su parte, María Zambrano tiene por objetivo revelar la estructura humana íntima y abierta a sí misma. Tendrá como referencia a san Agustín, que ha sido uno de los que ha profundizado con más rigor en el tema de la interioridad. Desde este contexto de intimidad y apertura explica la soledad como condición del existir humano. Cuando la autora afirma que la soledad es ‘conquista metafísica’, está entendiendo que la soledad es condición de la vida humana que se alcanza desde la interioridad y permite la vinculación al Otro, otro/a. Fundamentalmente se trata de una disposición, una actitud

básica que el ser humano debe construir y hacia la cual debe tender. La soledad no es la ausencia física de alguien, sino que es una actitud que el ser humano debe cultivar desde su interior como un objetivo a alcanzar, imprescindible para lograr su madurez. Así pues, la soledad, como disposición, se hace desde el interior de la persona: ‘dentro de sí’.

Para María Zambrano es fundamental el descubrimiento que san Agustín realiza desde su propia existencia, que consiste en haber encontrado en el fondo de su vida una realidad que nombra como ‘interioridad’. En nuestra pensadora la interioridad adquiere importancia porque en ella reside la verdad. Y esa interioridad será, además, camino hacia la unidad del ser y camino existencial de encuentro con el semejante.

La apertura intelectual de María Zambrano permite valorar el aporte de san Agustín como alguien que, en su proceso de conversión, se va haciendo transparente y logra reflejar su existencia.

Zambrano considera la soledad un descubrimiento que se produce en el interior del ser humano que está en camino, de ahí el carácter “metafísico” del mismo. La metafísica zambraniana no acaece en lo abstracto sino en lo humano, en aquello que se da en la proximidad con la realidad, captando así un ‘trocito’ de lo real del vivir humano, con el fin de mostrar un resquicio que permita comprender el engranaje existencial y posibilite así la visión integradora de la realidad.

María Zambrano no se conforma con diagnosticar la enfermedad. Aporta también la medicina adecuada, las soluciones. Propone “sumergirse lo más lúcidamente posible en el curso de la vida que acaba de pasar, adivinar su estructura interna, su secreto alimento”. Porque lo que “se trata es de recoger lo que de Europa actúa aún y tiene vigencia”<sup>530</sup>.

---

<sup>530</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.



En cuanto a la razón, la autora propone la superación del racionalismo y la vuelta al método de la metafísica aristotélica. El Racionalismo –nos dirá– ha supuesto un periodo de pensamiento en que la razón se ha ensoberbecido hasta el punto de no admitir más verdad que la que ella misma consigue con su propio esfuerzo. “La razón se ensoberbeció [...]. La soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente con Hegel. Soberbia de la razón es soberbia de la filosofía, del hombre que parte en busca del conocimiento y que se cree tenerlo, porque la filosofía busca el todo y el idealista hegeliano cree tenerlo ya desde el principio”<sup>531</sup>. María Zambrano acusa al Racionalismo de ser el causante del agnosticismo en lo religioso, del escepticismo en lo filosófico y del despotismo y la crueldad de los regímenes dictatoriales en lo político<sup>532</sup>.

El saber del corazón a que nos conduce la razón poética, se ha ido a guardar a algunos recodos de la soledad. Y para conocer esta soledad es necesario contar una historia, nuestra historia. El problema del hombre es problema de realización. Hacemos filosofía para aclarar nuestra vida, para poder realizarnos y realizar nuestro sueño encontrando nuestra verdad. Pero siempre nos realizamos dentro de una situación y lugar concretos. El hombre es tiempo –confiesa Zambrano–, y bajo la luz del amor, como sucediera en san Agustín, modelo de hombre nuevo, nuestro corazón, y con él nuestra vida, se harán transparentes.

---

<sup>531</sup> ZAMBRANO, M., *Obras reunidas*. Editorial Aguilar. Colección Estudios Literarios, 1971, p. 264.

<sup>532</sup> ORTEGA MUÑOZ, J.F., «Europa, sueño y verdad. Reflexiones de María Zambrano sobre Europa», en *Revista Antígona*, n° 2, p. 290ss.

# **CUARTA PARTE**

**Diaphanidad de la persona**



*«No quieras ir fuera de ti; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior habita la verdad; y si hallas que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, pero no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende».*

(San Agustín, *De vera religiones*, 39,72)

*«Ser transparente es ser creído, ser mirado en caridad».*

(María Zambrano, *Notas de un método*)

## **CAPÍTULO 7: ‘Razón Poética’ en María Zambrano**

El horizonte de la diafanidad es el horizonte de la claridad en el que se acoge a la realidad en su perpetuo nacer, en su entrega dinámica, en su generosa donación. Desde el nuevo modo de inteligencia que revela la razón poética –razón abierta, metafísica, contemplativa, sentiente, entrañable, creadora, religada y cordial– se hace posible un nuevo horizonte: el horizonte de la diafanidad. ¿Por qué le damos ese nombre? Precisamente porque esa es la nota que describe la cualidad del corazón humano desde el que es posible la razón poética: la transparencia, la diafanidad. Un corazón diáfano deja brotar a su través los haces de la luz divina para alumbrar toda la creación, y además acoge en sí toda la realidad sin ponerle barreras. Un corazón diáfano que deje transparentarse nuestra esperanza, que no ahogue nuestro anhelo de trascendencia, que no frustre nuestro ímpetu ascensional.

### **7.1. El método ‘Razón Poética’**

El método filosófico de María Zambrano muestra la estructura de un pensamiento que ofrece la posibilidad de recorrer la vida a partir de dos coordenadas fundamentales: el tiempo y la historia. Toda su capacidad intelectual se orienta a reelaborar y desestructurar una forma de pensamiento que ha regido en la cultura occidental, pensamiento que se ha alimentado de la reflexión hecha desde la filosofía griega, y cuyos resultados, según la autora, son una polarización de ciertos aspectos de la vida humana. Esta polarización ha llevado a excluir dimensiones esenciales que se ubican en el orden existencial del ser humano.

Desde este punto de vista, María Zambrano decide emprender un camino de búsqueda activa para integrar su existencia íntima con la realidad externa. Para ello, el método que propone en su comprensión del ser humano es de la “Razón poética”. La autora no presenta el desarrollo de este método en una obra concreta, sino que se encuentra atravesando todos sus escritos y, a la vez, muestra la configuración de una pensamiento que expresa la vida a partir de la simbiosis entre razón y corazón, imagen y razón.

En algunas de las obras de Zambrano, especialmente *La agonía de Europa*, *La confesión: género literario*, *Hacia un saber sobre el alma* o *El pensamiento vivo de Séneca*, percibimos una crítica al contexto en que la autora vive. Estos escritos son la expresión de las preocupaciones que acompañan a la pensadora en los años cuarenta, y en ellos también se condensa la crítica a la cultura moderna. Desde este contexto, Zambrano elabora su método con un pensamiento novedoso que busca promover una comprensión del ser humano desde la vida. «*María escribía para reconducir el pensamiento a lo concreto de la existencia, arrastrar la filosofía de la entelequia de las ideas a las vísceras de la tierra, ejercer una acción mediadora que fuera capaz de rescatar de la sombra las realidades oscuras del cuerpo, del sentir, de las pasiones, y traerlas a la luz*»<sup>533</sup>.

El interés primordial de María Zambrano es mostrar un camino posible donde el ser humano pueda construir la verdad, una verdad incluyente que dé cuenta de nuestro existir. Se trata de un intento de reconducir el pensamiento a lo concreto de la existencia a partir de rescatar esas realidades oscuras que nos acompañan. En este sentido, el pensamiento zambraniano opta por crear y recrear la vida del ser humano desde lo que no se le ha permitido ser, en este caso, su sentir y sus pasiones. Así recupera lo que el pensamiento occidental ha despreciado hasta el momento: la vida concreta del ser humano que no sólo se constituye desde la razón, sino también desde el corazón.

María Zambrano busca, a través del método, llegar a «*las raíces de lo humano*»<sup>534</sup>, adentrándose en ella, valorando la razón como camino y como cauce de vida, y agregando a la razón misma ese movimiento trascendente de la vida que se vislumbra en las creencias y en la realidad material, «*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>535</sup>. En este sentido, lo concreto y las creencias<sup>536</sup> van a

---

<sup>533</sup> LAURENZI, E., *María Zambrano. Nacer por sí misma*. España: horas y HORAS, 1995, p. 17. citados en NOVOA PALACIOS, A., *Elementos clave para una antropología teológica en el pensamiento filosófico de María Zambrano*, Granada 2006, p. 82.

<sup>534</sup> PIÑAS SAURA, M.C., *En el espejo de la llama, una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, Murcia 2004, p. 36.

<sup>535</sup> ZAMBRANO, M., *El pensamiento vivo de Séneca*. Ed. Cátedra, Madrid 1992, 2ª edición, p. 37.

posibilita una reflexión «*que no puede quedar aprisionada en definiciones, ni en ninguna armazón lógica*»<sup>537</sup>, sino que la vida, siguiendo esa dinámica de trascender, evidencia una forma de conocimiento que tiene su origen en el sentir; un sentir que va inexorablemente unido al pensar. El ser humano no es sólo un ser histórico, sino que es un ser destinado a trascender su propia trascendencia, lo cual significa que el ser humano está destinado a irse creando a medida que va viviendo.

La dimensión de la trascendencia está inscrita en la existencia humana que busca prolongarse a través del movimiento continuo de renacer. «*Es imposible abolir el nacimiento y su promesa. La promesa de ser concebido y de irse al par concibiendo enteramente, aunque no se vea el término, ni la meta*»<sup>538</sup>. De este modo, el ya nacido tiene que re-nacer, lo cual se entiende como el «*estar de parto de sí mismo y de la realidad*»<sup>539</sup>. De este modo, la existencia humana se comprende como el estar naciendo constantemente, ya que su estructura oscila entre lo que la persona va siendo y lo que quiere ser<sup>540</sup>.

Al hablar de la ‘Razón Poética’, estamos hablando, pues, de un método que determina una manera específica de abordar la realidad humana y todos sus problemas. Es un camino que tiene unas pautas que corresponden a diferentes momentos existenciales y buscan facilitar la comprensión del existir. Este método no es un sistema cerrado, sino que, justo por ser método, deja el espacio abierto para que el ser humano sea capaz de crear realidades coherentes con su pensar, sentir y ser. En este sentido, María Zambrano

---

<sup>536</sup> Es necesario tener presente que María Zambrano toma la concepción de las creencias del ensayo *Ideas y creencias* de su maestro Ortega y Gasset. Afirma que las creencias constituyen nuestro mundo y nuestro ser, cumpliendo la misión de sostener las funciones de la vida, incluido el pensar. En nuestra vida diaria decimos que una idea es auténtica cuando corresponde a la realidad. No obstante, nosotros no podemos tomar la realidad en su totalidad, sino que lo hacemos a través de una interpretación que nos posibilita creer en esa realidad. Para Zambrano, el tejido de las creencias constituye una primera forma de percepción de nosotros mismos y de la realidad para, luego, elaborar los sistemas filosóficos y científicos.

<sup>537</sup> ZAMBRANO, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, op.cit., p. 37.

<sup>538</sup> ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, Ed. Seix Barral, Barcelona 1977, p. 24.

<sup>539</sup> REVILLA, C. (ed.), *Claves de la Razón Poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*. Ed. Trotta, Madrid 1998, p. 80.

<sup>540</sup> Cf. GEVAERT, J., *El problema del hombre*, op.cit., p. 149: «*Las antropologías modernas comparten todas ellas la convicción de que el hombre o ha llegado aún a ser completo. A nivel personal e histórico todavía está por realizar en un sentido amplio. Todo ser humano tiene que llegar a hombre, ir creciendo luego en humanidad y acercarse cada vez más a las posibilidades prefiguradas en cierto modo en el mismo hombre*».

dice que *«abrir camino es la acción humana entre todas; lo propio del hombre, algo así como poner en ejercicio su ser y al par manifestarlo, pues el propio hombre es camino, él mismo [...] Descubrir un camino, abrirlo, trazarlo, es la acción más humana porque es al mismo tiempo acción y conocimiento: decisión y cierta fe que regula la esperanza en forma tal de convertirla en voluntad»*<sup>541</sup>.

Para la autora, el hombre se constituye en el propio camino y este camino es una acción humana que posibilita un modo de visibilidad de la realidad, aunque enfatiza que es la acción ‘más humana’ porque es ‘acción y conocimiento’. Así, el método se constituye en el medio más favorable para humanizar la condición de la persona. El abrir camino supone una acción esencial, que es decidir frente a los hechos que la vida presenta. A la vez, supone una fe, que para María Zambrano tiene la función de regular la esperanza hasta convertirla en una disposición libre para la existencia humana.

Como dirá la autora, el objetivo que persigue el método es transfigurar la tragedia hacia la luz. Esta tragedia consiste en la situación existencial que el ser humano se encuentra y que se explica como el ser que no ha podido nacer, que habita en la ‘caverna’, que está ‘al borde del nacimiento’. *«Ya que la “caverna” platónica no puede ser un símbolo más fiel del lugar del hombre que aún no ha podido nacer. Y el que dentro de ella se agita y sufre, es porque se halla al borde del nacimiento. Y si ha de volver la cabeza hacia la luz en este estado, ello será, claro, tragedia»*<sup>542</sup>.

Para María Zambrano, la tragedia tiene relación con el nacimiento. Dirá: *«[...] en la tragedia se trata del nacimiento»*<sup>543</sup>. Así se puede entender que, en cierto modo, el ser humano ya está nacido en una situación que no ha elegido pero, a la vez, todavía no ha nacido totalmente. Esta realidad causa tensión y ahí se encuentra la tragedia. Por tanto, el método “Razón Poética” busca transformar la tragedia en camino de esperanza y de luz. La tragedia no sólo es error, sufrimiento, culpa, muerte, sino luz que da origen a la nueva criatura que es promesa de una nueva esperanza. Es la vida transformada que se

---

<sup>541</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, op.cit. p. 31.

<sup>542</sup> ZAMBRANO, M., *EL sueño creador*, op.cit., pp. 79-80.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 110.



abre desde las entrañas humanas hacia la luz. *«Porque la esperanza surge de toda tragedia ya sólo por expresar los sombríos conflictos que son su argumento. Es la liberación del demonio mudo –ensimismado– de que nos habla el Evangelio. La expresión poética desata el conflicto y lo lleva bajo la luz. Pero como los acontecimientos trágicos no podrían afrontar la luz de la conciencia, la luz en que aparecen es otra, la que ilumina los sueños y la secreta vida de las entrañas, la misteriosa luz que la poesía revela, no la clara, uniforme luz de la razón»*<sup>544</sup>.

De esta manera, queda explícito que el método “Razón Poética” hace referencia a un conocimiento poético que es capaz de crear y ofrecer esperanza desde lo trágico de la propia vida, a partir de expresar los argumentos del conflicto humano. Lo poético quiere decir para Zambrano *«la ‘poiesis’, expresión y creación a un mismo tiempo»*<sup>545</sup>.

Por otro lado, es destacable la distinción que la autora señala con respecto a la luz, pues la tragedia humana no puede afrontar la luz de la conciencia, es decir, de la razón lógica y teórica, sino que se trata de esa luz que ilumina la vida secreta de las entrañas. *«La luz de la tragedia es una luz no impasible, es la luz del a pasión del hombre, ese ser que ha de seguir naciendo. La luz que deshace la fatalidad del nacimiento. La que penetra en el abismo del tiempo»*<sup>546</sup>.

Esta luz de la tragedia proviene de una razón que es capaz de integrar los elementos existenciales que padece y siente el ser humano; un ser que está llamado a seguir naciendo. Esta luz que penetra el tiempo pertenece a una razón creadora y aparece de forma antitética ante cualquier análisis lógico y calculador.

La tragedia humana no logra su sentido ni se agota en sí misma, sino que es el punto de partida para recorrer el camino existencial y trascendental. De este modo, la vida adquiere su despliegue en condiciones adversas, e incluso dramáticas, permitiendo ese movimiento hacia la trascendencia y la comunión con la realidad divina.

---

<sup>544</sup> ZAMBRANO, M., *España, sueño y verdad*. Ed. Siruela, Madrid 1994, p. 95.

<sup>545</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 53.

<sup>546</sup> ZAMBRANO, M., *El sueño creador*, op.cit., p. 86.

El método de la “Razón Poética” da cuenta de la experiencia humana, es decir, experiencia y método van de la mano, ya que una auténtica experiencia no puede darse sin disponer de un método que la interprete o la explique. *«La experiencia precede a todo método. Se podría decir que la experiencia es “a priori” y el método “a posteriori”. Mas esto solamente resulta valedero como una indicación, ya que la verdadera experiencia no puede darse sin la intervención de una especie de método. El método ha debido estar desde un principio en una cierta y determinada experiencia, que por la virtud de aquél llegar a cobrar cuerpo y forma, figura. Mas ha sido indispensable una cierta aventura y hasta una cierta perdición en la experiencia, un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando. Un andar perdido que será luego libertad»*<sup>547</sup>.

La experiencia siempre irá delante de cualquier método, sin embargo, la experiencia no puede prescindir del método, ya que éste posibilita que la experiencia cobre cuerpo, forma y figura; es decir, el método se constituye en un ‘cauce de vida’. La vida fluye a través de él. Por eso, el método posibilita que la vida se transforme, pero no que la domine o la determine dentro de unos parámetros. Se trata de un recorrido que guarda una cierta plasticidad y una unidad. Es un camino discontinuo, escondido, que se va revelando poco a poco mientras el sujeto se va formando y transformando.

Hablando del método “Razón Poética”, María Zambrano hace referencia al camino inicial en que el ser humano se encuentra originariamente con su propia realidad. Para explicar esta situación que posteriormente reconocerá como de ‘exilio’ alude al texto del libro del Génesis 3: *«Mas la Sierpe que profirió la palabra irruptora tenía forma de sinuoso camino. Enrollada al Árbol de Ciencia, era cifra y compendio de un indefinido camino a recorrer; era el camino que se ofrecía así sin desplegarse. El laberíntico camino de la humana historia, en incesante búsqueda de la perdida inocencia»*<sup>548</sup>.

El camino, en esta situación de caída, se constituye en una incertidumbre, carente de seguridades y sobre todo de cierta unidad; por esta razón, el método zambraniano viene

---

<sup>547</sup> ZAMBRANO, M., *Notas de un método*, op.cit., p. 18.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 40.

a constituirse en un soporte de la propia vida. «*Sólo el método que se hiciese cargo de esta vida, al fin desamparada de la lógica, incapaz de instalarse como en su medio propio en el reino del logos asequible y disponible, daría resultado*»<sup>549</sup>. Porque el papel del método “Razón Poética” consiste en liberar la vida, crear salidas de expresión y de transformación para que la vida aspire a ser más vida.

El método zambraniano se puede comprender en esa unidad entre vida y pensamiento. Se trata de que el método se haga ‘cargo de la vida’, es decir, que dé cuenta de ella, que le facilite la dialéctica entre los momentos sombríos y los momentos de luz que le acompañan. En este sentido, el método adquiere toda su importancia debido al papel que tiene en el desenvolvimiento de la existencia humana.

Es conveniente resaltar que María Zambrano sigue a Zubiri cuando habla de la ‘razón sentiente’ o ‘inteligencia sentiente’. De esta manera, Zambrano recibe de Zubiri el contenido del sentir. Zubiri explica el origen de la experiencia desde el sentir. «*El sentir, como realidad, es la patencia “real” de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad*»<sup>550</sup>. No obstante, advierte que «*no sólo se siente algo, sino que el hombre se siente*»<sup>551</sup>, de ahí que se entienda que el sentir no es sólo el órgano de la experiencia de la realidad, sino del propio ser real del sentiente, que se siente a sí mismo sintiendo la realidad.

Este sentido es algo interior a nosotros, al propio tiempo que lo es de las cosas; no sólo nos es interior, sino lo más interior, lo íntimo. A este ser íntimo del sentir lo llamaron, por esto, los antiguos, el fondo abismal del alma: el alma tiene esencia, el sentido de fondo abismal. Esta idea pasó a la teología mística con el nombre de “cintilla animae”, la chispa del alma<sup>552</sup>. Zubiri explica el contenido de la inteligencia sentiente a partir de la lectura honda de Aristóteles. Zambrano hunde sus raíces en Zubiri, Ortega y Gasset y Scheler para explicar lo que es el sentir, según lo cual, el sentir zambraniano es una afección o ‘pasión’ (páthema) del ser o de la realidad en cuanto fondo originario e

---

<sup>549</sup> ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, op.cit., p. 15.

<sup>550</sup> ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Ed. Alianza, Madrid 1987, p. 75.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>552</sup> *Ibid.*, p. 82.

indeterminado en que se encuentra la vida. Para la autora, el sentir es padecer. «*Errar y padecer parecer ser la situación primera en que la criatura humana se encuentra cuando se siente a sí misma*»<sup>553</sup>, mientras que para Zubiri es la im-presión de la realidad.

## 7.2. Crítica al método “Razón Poética”

En los últimos estudios realizados acerca del pensamiento de María Zambrano, se ha puesto de manifiesto una crítica a este método de “Razón Poética”. La filosofía de María Zambrano ha sido valorada como ‘atípica’, ‘asistemática’, ‘no conceptual’, ‘compleja’, ‘vaga’. De esta manera, se sopesa su método frente a un sistema filosófico que ha permanecido durante siglos y que ha puesto su preocupación en la elaboración de métodos que tienen de común el rigor, lo sistemático y, por ende, lo claro, lo conceptual, lo preciso, lo analítico y lo científico. Así pues, se ha hecho de la existencia humana una cuestión posible de delimitar. Por ello, surge la pregunta: ¿hasta qué punto es posible que la vida humana se constituya en una materia que se puede determinar desde unos principios regidos por la razón lógica, calculadora, exacta? Esta pregunta surge en contraposición de quienes pretenden investigar el pensamiento y la vida de María Zambrano en clave racional.

La consecuencia lógica de quien sigue este camino de explicar racionalmente el pensamiento de la autora y su método, es descubrir una inconsistencia que deja cierto vacío e insatisfacción intelectual. «*¿Cómo inscribirse en un discurso en el cual la exposición de temas históricos-culturales se realiza mediante una fundamentación irracional, subjetiva e íntima, pues el referente de toda la exposición es la fe o, en todo caso, creencias alcanzadas por intuición? Éste es realmente el problema irresoluble que se le presenta al investigador que se aproxime a la obra de María Zambrano con actitud teórica y deseo de descifrar el sentido de su pensamiento para valorarlo críticamente con ayuda de parámetros lógicos y desde una perspectiva que evite la tautología y la paráfrasis*»<sup>554</sup>.

---

<sup>553</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 106.

<sup>554</sup> BUNDGARD, A., *Más allá de la filosofía*, op.cit., p. 187.

Esta insatisfacción no se puede aclarar por una vía contraria a lo que la autora propone, pues lo que busca elaborar es una filosofía alternativa, que sea revelación de la vida humana. Y la actitud que asume para indagar y penetrar la vida es existencial y no teórica. No se puede ignorar que cuando el conocimiento queda en un nivel de conceptos abstractos y teóricos, deja de ser estímulo para la existencia humana. Es complejo elaborar conceptos claros y definitivos sobre la existencia humana e incluso a nivel histórico y cultural, ya que el discurso conceptual objetivo, muchas veces, carece de contacto vivo con la realidad.

Para María Zambrano, el método tiene que dar cuenta de la vida humana desde las dimensiones más profundas que la constituyen, y esto se logra cuando la experiencia y la teoría caminan juntas. Su postura se circunscribe en el campo existencial y, desde ahí manifiesta su reacción contra el racionalismo. «*Zambrano tematizó en buena parte de sus textos el rechazo y resistencia que le provocaba el logos racional y el pensamiento conceptual sistemático propio de la filosofía clásica, moderna y de la contemporánea*»<sup>555</sup>. Así se comprende su empeño por leer los acontecimientos históricos, culturales y religiosos en clave poética, entendida como ‘poiesis’ = ‘creación’. No obstante, cabe señalar que «*el error del racionalismo no está en haber subrayado el valor de los conceptos, sino en haber interpretado el pensamiento conceptual como un mundo en sí mismo, casi por completo separado de la experiencia*»<sup>556</sup>.

María Zambrano afirma que el método ha surgido de la vida misma e incluso el ser humano es el método. Por tanto, corre los mismo riesgos de superficialidad o profundidad porque van de la mano el método y la experiencia humana. «*Un método – dirá– surgido de un ‘Incipit vita nova’ total, que despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida. Y todavía más de las agazapadas por avasalladas desde siempre o por nacientes. Un método así no puede tampoco pretender la continuidad que a la pretensión del método en cuanto tal pertenece. Y arriesga descender tanto que se quede ahí, en los profundo, o no descender bastante o no tocar tan siquiera las zonas desde*

---

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>556</sup> GEVAERT, J., *El problema del hombre*, op.cit., pp. 166-167.

*siempre avasalladas, que no necesariamente han de pertenecer a ese mundo de las profundidades abisales, de los ínferos, que pueden, por el contrario, ser del mundo de arriba, de las profundidades donde se da la claridad»<sup>557</sup>.*

La autora es consciente de las carencias de este camino, que es proceso humano, pero son carencias que encajan en la lógica de la vida y en un proceder diferente a lo que hasta el momento se ha venido realizando con la vida humana. Zambrano busca dar cuenta de la forma como se vive el ser humano desde sus entrañas, y, desde ahí, elabora los diversos sentidos del existir.

---

<sup>557</sup> ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, op.cit., p. 15.

## **CAPÍTULO 8: El concepto de persona en María Zambrano**

La reflexión de María Zambrano sobre la persona se inserta en la comprensión de la misma como un proyecto que se va haciendo en la relación con los demás. El ser humano es persona porque su existencia está orientada y ligada a la existencia de los demás a través de las coordenadas del tiempo y del espacio, al estilo heideggeriano, aunque su fundamento último lo encuentra en Dios.

La concepción de persona que plantea Zambrano, trasluce, en sentido scheleriano, el carácter trascendente que le atribuye. Para la pensadora, la persona encierra infinitud y trascendencia. Esta trascendencia se constituye en una acción fundamental en que el sujeto acoge la revelación de su ser y, a la vez, experimenta la necesidad de buscar el ‘yo originario’.

Para fundamentar de una manera más completa la concepción zambraniana, hacemos, previamente, una introducción al concepto de persona.

### **8.1. Evolución del concepto de “persona”**

El término ‘persona’ tiene, entre otros significados, el mismo que la voz griega “prósopon”, que expresa el sentido de la “máscara” que se usaba en el teatro griego por los personajes. De ahí que “persona” es el “personaje”. Y los “personajes” en la obra teatral son “dramatis personae”.

Otra forma de comprender el concepto de ‘persona’ es haciéndolo derivar del verbo “persono” (infinitivo, “personare”), que significa “sonar a través de algo” (orificio o cavidad), “hacer resonar la voz”, del modo como lo hacía resonar el actor a través de la máscara. Por ello, el actor “enmascarado” se entiende como alguien “personado”, “personatus”.

En el siglo II a.C. Polibio designa ya un individuo que ejerce una función en un grupo y, por último, una dignidad moral. Y serán los estoicos los que entendería el concepto “persona” de una manera concreta, llegando a significar el sujeto responsable de sus

acciones, capaz de dominio, con una interioridad, autonomía y dignidad, en la cual se implica una participación en el “logos”, y de ahí la inteligencia de la realidad. Este sentido concreto lo tiene ya Epícteto al final del siglo I d.C.<sup>558</sup>

### **8.1.1. San Agustín, Boecio y santo Tomás de Aquino**

Los griegos clásicos no elaboraron la noción de “persona” en el mismo sentido que los autores cristianos. En ese contexto, se atribuye a san Agustín<sup>559</sup> la comprensión del concepto de “persona”, yendo su esfuerzo dirigido a encontrar un término que se pudiera aplicar a las personas divinas, sin caer en el error de convertirlas en tres dioses, con lo que se evitaría la disolución de la individualidad en cuanto tres personas distintas. Agustín hace ver aquí cómo los conceptos de “esencia” y “substancia” no tiene esta doble virtud, por cuanto se refieren a aspectos comunes a las personas divinas. Es competencia del término griego “hypóstasis” y su equivalente latino “persona”, que significa algo singular e individual<sup>560</sup>.

Para san Agustín, la noción de “persona” tiene su fundamento en el aristotelismo, especialmente en la *Ética a Nicómaco*, en los pasajes en que alude a las relaciones entre los seres humanos. Y dentro de esta noción de “relación” adquiere importancia la experiencia personal, que incide en la propia personalidad. De este modo, la noción de “persona” logra alcanzar relevancia desde el plano de la intimidad. Esta idea de intimidad sirvió a Agustín para hacer de la relación consigo mismo una relación concreta y real. De esta manera fue como la utilizó tanto para la divinidad trinitaria cristiana como para los seres humanos.

Será con Boecio con quien el concepto de persona entre, definitivamente, en la historia. Tres de sus cinco opúsculos tratan sobre la cuestión. En uno de ellos escribe:

---

<sup>558</sup> NEDONCELLE, M. «Prosopeon et personne dans l'antiquité classique», en *Revue des Sciences religieuses*, nº 22-23 (1948-1949), p. 281.

<sup>559</sup> Cf. LOBATO, A., *El ser personal*. Roma: Angelicum, 1994, p. 5. Previamente se había suscitado este debate en torno al Concilio de Nicea del año 325, cuando se trató la cuestión de la relación entre “naturaleza” (el en sí) y “persona” (lo que aparece).

<sup>560</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VII,6,11.



«*persona est rationalis naturae individua sustancia*»<sup>561</sup>. Boecio dirá que la persona no se puede obtener uniendo la sustancia, la naturaleza y la individualidad, todavía no tendríamos una persona. Estos elementos son comunes a toda la creación, y es necesario añadir el elemento racional que, según Boecio, es lo que hace que el ser humano sea persona, a diferencia específica al resto de los animales.

En otro opúsculo llamado *Liber de persona*, Boecio hará un completo análisis del ser personal, analizando los vocablos que lo significan, tanto de origen griego como latino. Analizará los conceptos de “esencia” y “subsistencia”, “hypóstasis” y “sustancia” “prósopon” y “persona”, tratando de encontrar el concepto genérico bajo el cual se encuentra “persona”. Y será algo que descubra en el concepto “ousia”, que entiende como naturaleza, no en el sentido de “physis”, sino en el de “sustancia”. Por tanto, “persona” es una sustancia que existe por derecho propio, “sui iuris”, y es incomunicable. De este modo, el ser de una persona es un ser suyo, es decir, la nota distintiva de la persona es la propiedad.

Será a partir de Boecio como la escolástica del Medievo elabora la noción de “persona”. Ricardo de San Víctor, en su obra *De Trinitate*, refiriéndose a la Trinidad cristiana, establece la compatibilidad de la pluralidad de Personas en la unidad de sustancia, y demuestra que las diferencias de las Personas se reducen a una diferencia de origen. En este libro, Ricardo de San Víctor expone lo que entiende por “persona”<sup>562</sup>. A partir de ello, se establecerán tres acepciones fundamentales en el periodo medieval en torno al concepto: a) «*Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existencia*»<sup>563</sup>. b) «*Persona est existens per se solum, iuxta singulares existentiae modum*»<sup>564</sup>. c) «*Persona est hypóstasis proprietate ad dignitatem pertinente*»<sup>565</sup>.

Posteriormente, santo Tomás de Aquino explicará que el término “persona” proviene de “personare”, esto es, ‘proclamar en alta voz’: «*Sumptum est nomen personae a*

---

<sup>561</sup> BOECIO, *Contra Eutychen*, 3-4.

<sup>562</sup> Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*. París: Publié par Jean Ribailier, 1958, pp. 14-15.

<sup>563</sup> *Ibid.*, IV,22.

<sup>564</sup> *Ibid.*, IV,25.

<sup>565</sup> ALEJANDRO DE HALES, *Glossa*, I,23,9. Ver también *Glossa*, III,59,64,66,71,78,84,85,90,117.

*personando eo quod in tragoediis et comediis recitatores sibi ponebant quandam larvam ad repraesentandum illum, cuius gesta narrabant decantando»<sup>566</sup>.*

Santo Tomás, entre todas las definiciones ofrecidas hasta el momento, optará por la de Boecio. Afirma que la sustancia a la que hace referencia la definición no es el sujeto de los accidentes, sino la subsistencia o substancia primera que ya no tendría que decirse individual. La palabra “natura” no puede aplicarse a “physis” ni a “esencia”, porque en estos casos no se puede decir de Dios. Y “rationalis” habría que ampliarlo a las subsistencias espirituales<sup>567</sup>. La subsistencia excluye estar en otro sujeto y, al mismo tiempo, tener el ser en sí de modo absoluto.

Para santo Tomás, el significado de “persona” es lo que hay de más perfecto en toda naturaleza, es decir, lo subsistente en una naturaleza racional. Así, lo que sea perfección debe de atribuirse a Dios, ya que su esencia contiene en sí toda perfección<sup>568</sup>. Ahora bien, frente a la comprensión de “persona” como ‘relación’ aportada por san Agustín, santo Tomás afirma que la “persona” atribuida al hombre significa «*substancia individual, para indicar lo singular del género de substancia. Y se añade de naturaleza racional para indicar lo singular de las substancias racionales*»<sup>569</sup>. Ello significa que los individuos de naturaleza racional poseen, entre las primeras sustancias, un nombre que las distingue de todas: “persona”. No obstante, la “persona” como relación pero atribuida a la persona divina significa una relación como subsistente.

Con todo ello, vemos que la concepción de “persona” desde la perspectiva de la tradición, tal como la hemos presentado, muestra que los argumentos que plantean los diversos autores se basan, principalmente, en conceptos metafísicos y teológicos. Y será algo que no podrán dejar de lado los autores modernos.

---

<sup>566</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1.

<sup>567</sup> Cf. LOBATO, A., *El ser personal*, op.cit., pp. 20,131.

<sup>568</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica. De Trinitate*, q. 29, a. 3.

<sup>569</sup> *Ibid.*, q.29, a. 1.

## 8.1.2. De René Descartes a Inmanuel Kant

El paso del periodo medieval al moderno (Renacimiento, Humanismo, Revolución Científica) será lento y trabajoso. Ciencia, Filosofía y Teología tomarán diferentes caminos. La vía del ser deja paso a la vía del conocer. Lo que interesa de Dios es lo que hace referencia al ser humano, y así se vislumbra un Humanismo en dirección al antropologismo. Se opta por la subjetividad, en la que se prioriza la conciencia y la libertad para indagar hacia una definición de ser humano. De este modo, con Descartes el punto de partida no será, como en el periodo escolástico, la substancia o el ser, sino la conciencia egológica<sup>570</sup>, que “piensa” el mundo como «*cogito, ergo sum*»<sup>571</sup>. En definitiva, la verdad fundamental del ser humano está en él mismo, es decir, en la persona individual que reflexiona sobre sí misma. Así, la certeza del yo se impone en el acto de pensar.

A Leibniz le interesará el dinamismo propuesto por Descartes, y como camino de solución propondrá la “mónada”: la identidad en el cambio. Lo expresa así: «*La palabra ‘persona’ implica un ser pensante e inteligente, capaz de razonar y reflexionar, que se puede considerar a sí mismo como ‘el mismo’, como una misma cosa, que piensa en diferentes momentos y lugares; y todo eso lo hace únicamente porque siente sus propias acciones*»<sup>572</sup>.

---

<sup>570</sup> Según Joseph Gevaert, la egología es un rasgo dominante de la interpretación del ser humano en la época moderna. «*La antropología moderna, a partir de Descartes, está fuertemente caracterizada por el hecho de que el hombre es visto ante todo y prevalentemente en su relación con el mundo material. Además el hombre moderno es ampliamente interpretado como individuo solitario, encerrado en sí mismo y aislado de los demás. No es que se niegue, como es obvio, la coexistencia con los demás, pero no se la valora; más aún, no parece tener importancia para la comprensión del misterio del hombre. Esta antropología del yo solitario (egología), orientado hacia el conocimiento científico y el dominio técnico del mundo, presenta dos líneas de desarrollo; por un lado la línea racionalista e idealista, que absolutiza la importancia de la conciencia que “piensa” al mundo y minimiza la densidad del mundo material y el valor del cuerpo; por otro lado la línea empirista, que absolutiza la importancia del mundo material y del cuerpo, minimizando a su vez la densidad y la consistencia de la conciencia*». GEVAERT, J., *El problema del hombre*. Ed. Sígueme, Salamanca 2003, p. 32.

<sup>571</sup> El texto completo: «*Advertí luego que, queriendo yo pensar de esa suerte que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad “yo pienso, luego soy”, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando*». DESCARTES, R., *Discurso del método*. Madrid 1970, pp. 49-50.

<sup>572</sup> LEIBNIZ, G., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Nacional, 1977, II, cap. XXVII, p. 273.

John Locke define el ser humano por la conciencia y no tanto por la substancia, que para él resulta inalcanzable. Para él, la conciencia determina la existencia de la persona, es decir, sin conciencia no hay persona. En su obra *La teoría del conocimiento*, plantea que el ser humano es un ser inteligente y pensante dotado de razón, y posee conciencia de sí en diferentes tiempos y lugares. Su postura viene a ser muy próxima a la de Leibniz.

Con Kant se da un paso importante de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, que se constituye en el ‘a priori’ de toda experiencia particular. Kant es el ejemplo de los filósofos modernos que usan elementos éticos<sup>573</sup> para la comprensión de la noción de “persona”, aunque otros emplean lo metafísico y psicológico. Los autores que insisten en la importancia de lo ético para comprender la noción de “persona”, como es el caso de Kant, plantean la distinción entre lo “determinado” y lo “libre” como contraposición entre individuo y persona. Kant definirá la “persona” como *«la libertad e independencia frente al mecanismo de la Naturaleza entera, consideradas a la vez como la facultad de un ser sometido a las leyes propias, es decir, a las leyes puras prácticas establecidas por su propia razón»*<sup>574</sup>, lo cual significa una autonomía humana frente a la necesidad (determinismo) de la Naturaleza. Los seres humanos se han dado leyes morales (de conducta) por contraposición a las leyes naturales (que están dadas). Estas leyes morales emergen de la racionalidad humana, así el mundo moral es un mundo de personas. De este modo, la ética tiene su fundamento racional y es lo propio de las personas.

---

<sup>573</sup> «El imperativo categórico en el que Kant condensa la compleja detección de ‘lo ético’ es [...] puramente formal, es decir contiene mandatos expresos obtenidos de fuente empírica por aprendizaje, o por medio de legisladores, etc. De este planteamiento se deriva la famosa teoría kantiana de la ‘ética formal’, sin preceptos concretos que puedan constituir su materia propia. Este ética formal queda así definida frente a las éticas anteriores que en terminología kantiana son ‘éticas materiales’, es decir, éticas concretas de un legislador (heteronomía), de una religión o sociedad, con un contenido o ‘materia’ legislada. No se trata, por tanto, de distinguir éticas falsas y éticas verdaderas. La intención de detectar la ética formal es la de detectar lo formal de la ética. La división entre ética formal y ética material es más bien la división entre ética filosófica, o fundamentos de ética, y éticas concretas o aplicadas. Si Kant busca una ética formal es porque busca el fundamento de lo ético en cuanto tal, que es un hecho (experiencia) ineludible en el espíritu humano. Lo que Kant trata de asegurar es cuál es el fundamento que hay en la conciencia (razón) del hombre para que se le plantee perentoriamente el hecho moral». BORREGO, E., *Exaltación y crisis de la razón*, op.cit. pp. 463-464.

<sup>574</sup> KANT, I., *Crítica del juicio*. Ed. Losada, Buenos Aires 2005, p. 155.

Al realizar un balance con lo dicho anteriormente, y siguiendo a Laín Entralgo<sup>575</sup>, podemos afirmar que el concepto de “persona” ha sido tratado desde dos aspectos: el primero hace referencia a la estructura, en cuanto que se constata una evolución de la concepción “substancialista” a una concepción de “persona” como un centro dinámico de actos. El segundo aspecto señala la evolución del concepto de “persona” a partir de valorar sus actividades tanto volitiva como emocional, en detrimento de las racionales. En este sentido se orienta Max Scheler.

### **8.1.3. La concepción de “persona” en Max Scheler y Emmanuel Mounier**

Max Scheler sostiene que la esencia del ser humano y su puesto singular en el cosmos está por encima de lo que llamamos la inteligencia y la facultad de elegir. El nuevo principio que hace del ser humano alguien como tal, es un principio que se opone a toda vida en general y que no se puede reducir a la evolución natural de la vida. Así pues, si ha de ser reducido algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, esto es, al fundamento de que la vida es una manifestación parcial. Los griegos llamaron a dicho principio “razón”, pero Scheler lo denomina “espíritu”: *«Y llamaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, rigurosa diferencia de todos los centros funcionales “de vida”, que, considerados por dentro, se llaman también centros anímicos»*<sup>576</sup>. Para Scheler, la libertad, la objetividad, la conciencia de sí mismo son rasgos fundamentales del espíritu y hacen del ser humano alguien abierto. De este modo, Scheler descarta que la razón sea la esencia del espíritu humano.

Según Scheler, la persona no es un “ser natural”, ni un “ser cósmico”, sino que es un individuo de carácter espiritual. De esta forma, el autor valora un aspecto fundamental en la persona: su “trascendencia”, lo cual significa que la persona no se rige por los límites de la propia subjetividad.

---

<sup>575</sup> Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. Revista de Occidente, Madrid 1968, p. 268.

<sup>576</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*. Ed. Losada, Buenos Aires 1938, p. 58.

Laín Entralgo y Xavier Zubiri, entre otros, entienden la “trascendencia” como “apertura”, “autenticidad” y “ser sí mismo”<sup>577</sup>. Consideran que la ‘condición humana’ se caracteriza por una “apertura” que consiste en que el ser más íntimo de la condición humana se abre a otras realidades que superan la esfera biológica. Afirman la discontinuidad entre lo animal y lo humano. Dichas realidades son la cultura, la religión y la ética, que son resultado de la “autoconciencia” humana, reflejo de la capacidad que el ser humano ha tenido por preguntar para hacerse cargo responsablemente de la historia y de la realidad.

Completando la visión histórica del concepto de “persona”, nos referimos también a la corriente filosófica denominada “Personalismo”, cuyo promotor es Emmanuel Mounier. Esta corriente se considera como una doctrina filosófica que concede un valor superior a la persona frente al individuo que es impersonal. *«Una civilización personalista es una civilización cuyas estructuras y espíritu están orientados a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen. Las colectividades naturales son reconocidas en ella en su realidad y en su finalidad propias, distinta de la simple suma de los intereses individuales y superior a los intereses del individuo considerado materialmente. Sin embargo, tienen como fin último el poner a cada persona en estado de poder vivir como persona, es decir, de poder acceder al máximo de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual»*<sup>578</sup>.

Diez años después, el mismo Mounier precisará, haciendo una relectura de su obra: *«El ‘personalismo’, en cuanto dependa de mí, no será jamás un sistema ni una máquina política. Empleamos este término cómodo para designar cierta perspectiva de los problemas humanos y para acentuar, en la solución de la crisis del siglo XX, ciertas exigencias que no siempre son valoradas. No se llega a ser personalista abandonando sus anteriores fidelidades o los puntos de vista prácticos que se han elegido para la resolución de los problemas prácticos»*<sup>579</sup>.

---

<sup>577</sup> Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo I, op.cit., pp. 221-255.

<sup>578</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*. Ed. Taurus, Madrid 1965, p. 71.

<sup>579</sup> MOUNIER, E., *El personalismo. Antología esencial*. Ed. Sígueme, Salamanca 2002, p. 601.

De este modo, Mounier defiende la dignidad de la persona y la libertad por encima de los sistemas y las ideologías. Sus ideas centrales pueden resumirse en los siguientes puntos<sup>580</sup>: a) El personalismo posee una visión del mundo de carácter ontológico (el ser en sí) y metafísico (realidades meta-empíricas). b) Para el personalismo, el ser humano posee la capacidad de conocer la verdad que, en la vez, lo trasciende. c) Para el personalismo, el ser humano tiene razón (la racionalidad) y es libre, es decir, posee la capacidad para elegir entre valores contrapuestos. d) La persona es una realidad sustancial. e) El personalismo acepta la existencia de una naturaleza humana. f) El personalismo reconoce que en los seres humanos hay una dimensión ética, pues el ser humano posee criterios para saber elegir entre el bien y el mal. g) El personalismo acepta que en los seres humanos hay una dimensión religiosa.

Existe, también, un personalismo de corte alemán, que tiene sus raíces en el pensamiento filosófico de Edmund Husserl, y fue continuado por el denominado ‘Círculo de Gottingen’, con autores como Alexander Koyré, Edith Stein y Roman Ingarden.

Así pues, descubrimos que las antropologías de inspiración personalista buscan caracterizar de manera diferente el ser del hombre, recurriendo a una visión más completa que se circunscribe en la apertura al misterio religioso. Se ve al ser humano como alguien que existe junto con los demás en el mundo para realizarse<sup>581</sup>.

## 8.2. Un ser en relación

María Zambrano considera que el ser humano se transforma al transcurrir del tiempo, en el sentido de un ‘ser’ que es ‘proyecto’ y que está en camino de ‘ser’ y de ‘hacerse’. Por tanto, el ser humano es alguien que va creciendo en la medida que se apropia de su entorno y toma conciencia de su ‘ser-ahí’. El humano carente de conciencia significa el ser que aún no se sabe a sí mismo y, por ello, su implicación en la historia es mínima. Para María Zambrano, *«la existencia del individuo ha inspirado una fe, y se ha convertido en una religión que al encontrarse sin dogmas, se extremaba hasta llegar a*

---

<sup>580</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, op.cit.

<sup>581</sup> Cf. GEVAERT, J., *El problema del hombre*, op.cit., pp. 29-30.

*negar –con el anarquismo– la sociedad»<sup>582</sup>, es decir, la sociedad se concibe desde el individualismo, ignorando que son las personas quienes la conforman a partir de la vida social que se genera desde las relaciones que se instauran.*

*«La persona es algo más que el individuo; es el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre y en este sentido era así desde el principio; mas como futuro a descubrir, no como realidad presente, en forma explícita»<sup>583</sup>.*

La autora, siguiendo a Leibniz, afirma que el ser humano es persona cuando se sabe a sí mismo y se entiende a sí mismo, lo cual significa que es un individuo que posee condiciones para conocerse. Esta situación se constituye en cualidad máxima para el ser humano: el saberse persona. No obstante, Zambrano señala que ser persona es una finalidad última, es decir, el ser humano, en la medida que se vive conscientemente, se va construyendo como persona y va trascendiendo la historia y la vida con otros en la sociedad. *«Algo que en el ser humano escapa y trasciende la sociedad en que vive. De no ser así, no hubiese habido más que una sola sociedad. Y el hombre sería en tanto que género, algo análogo a una especie animal. Y esta sociedad única sería respecto al hombre lo que en el medio ambiente para las especies animales y vegetales; el hombre sería solamente naturaleza. Y entonces la historia no existiría, al menos en la forma en que ahora existe. Pues, paradójicamente, existe la historia, este cambiar incesante, porque el hombre, su protagonista, es algo que no se agota en la historia, porque en alguna dimensión de su ser está más allá de ella. Y por eso la produce»<sup>584</sup>.*

Para María Zambrano el ser humano se comprende como persona cuando intenta ubicarse en la historia, es decir, la persona es el ser que se sabe y se siente responsable de la historia y de la sociedad, porque, al descubrirse como tal, vislumbra la responsabilidad que tiene frente a los demás en la construcción de una sociedad con principios humanizadores.

---

<sup>582</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., p. 101.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>584</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., p. 114.



La manera en que María Zambrano trata al ser humano nos permite afirmar que este va haciendo su propia vida, en la que se puede observar una dinámica procesual de crecimiento y de maduración con los otros. *«Vivir humanamente es una acción y no un simple deslizarse en la vida y por ella. Es lo que, según Ortega y Gasset, distingue al hombre de los demás seres vivos que conocemos. El hombre ha de hacerse su propia vida a diferencia de la planta y del animal que la encuentra ya hecha y que sólo tienen que deslizarse por ella, al modo de cómo el astro recorre su órbita –dormido–, dice. Es indudable. Mas de otra parte el deslizarse por la vida que se tiende ya hecha, el recorrerla al modo de un astro su órbita es, sin duda, algo que el hombre se ha esforzado en lograr. La órbita es representación y símbolo del orden perfecto [...]. Y cuando al hombre, recibe también su vida, sin duda. Pero recibe con ella su ser. Un ser que se le presenta como absoluto, en un modo extraño. Pues que siendo este su ser recibido, y sintiéndolo él como absoluto, se lo encuentra a su cargo. Lo lleva y lo soporta, lo sufre en verdad, pues que le pesa; le envuelve y hasta puede poseerlo, si ha dejado de contar con él o si cuenta en demasía. Encuentra el hombre su ser, mas se encuentra con él como con un extraño, se le manifiesta y se le oculta; se le desvanece y se le impone; le conmina y exige, se le da en sueños, como a toda criatura viviente, y le hace luego despertar. Mas no puede enclaustrado sin más con su ser. Algo le sucede al hombre con su ser que le expelle de originario claustro»<sup>585</sup>.*

Citando a su maestro Ortega y Gasset, María Zambrano define lo que es ‘vivir humanamente’<sup>586</sup>, afirmando que es ‘una acción’ que implica que el ser humano tenga que ‘hacerse’ su propia vida; dicha acción se entiende como el ‘ejercicio de la posibilidad de hacer’. Esta concepción del ‘vivir humanamente’ la plantea en contraposición a la vida ‘hecha’ que poseen las plantas y los animales, cuyos seres se

---

<sup>585</sup> ZAMBRANO, M., *El sueño creador*, op.cit., pp. 51-52.

<sup>586</sup> Para Ortega y Gasset el vivir es el nombre que corresponde a la realidad radical y absoluta de lo inmediato. Esta realidad radical es la realidad de mi vida, cuando recluyéndome en el fondo de la persona me quedo sólo conmigo mismo. Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo I, op.cit., p. 289. Cuando Ortega y Gasset explica a sus estudiantes la metafísica señala que la vida del ser humano se compone de situaciones y siempre que se vive, se vive en una determinada situación. El vivir, tanto para Ortega y Gasset como para María Zambrano, es una estructura genérica humana: *«esa estructura genérica será lo que tengan esencialmente de vida humana. O dicho en otra forma, cualquiera sean los ingredientes variables que forman la situación en que yo me encuentre es evidente que esa situación será un vivir yo. Por tanto: la situación del hombre es la vida, es vivir»*. ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de Metafísica*, op.cit., p. 29.

deslizan por ella y no tienen la necesidad de ‘hacerse’ su propia vida. Mientras que el ser humano recibe ‘su vida’ y junto a ella recibe su ‘ser’ que siente como ‘absoluto’ y, a la vez paradójico, pues sufre si ‘ha dejado de contar con él y o si cuenta en demasía’. Al ser humano siempre le acompaña esta realidad, que entiende como la vida que está en proceso, que apunta al crecimiento y a la apertura. En este sentido, cuando la autora habla de la ‘persona’, está entendiendo al ser humano que ‘vive humanamente’, es decir, que vive conscientemente su propia realidad junto con otros, en la sociedad, hasta llegar a humanizarla. Así ya no se trata simplemente de “vivir”, sino que vivimos con otros.

Esta concepción de ‘persona’ evidencia la realización del ‘ser’ en el ser humano. En este sentido, este ‘ser’ se va ‘haciendo’ en el proyecto de ser personas al transcurrir el tiempo y en la apertura para poder proyectar la existencia hacia el futuro. Para la autora sólo la persona “puede ser sí misma”<sup>587</sup>. Y su ‘mismidad’ se funda en la transparencia y la verdad.

Para María Zambrano, el ser humano llega a ser ‘persona’ si inicia el proceso de humanizar su vida personal a través del conocimiento de la realidad y, especialmente, la realidad más inmediata que es él mismo. Este conocimiento sólo se logrará por medio de la razón cuando ésta se constituya en instrumento adecuado para aprehender dicha realidad en su tiempo y espacio.

Según María Zambrano el absolutismo es el estado que se opone totalmente a la realización plena del persona. «*El absolutismo es nuestro gran pecado, porque en él, con él, negamos lo mismo que queremos: el que la persona humana se realiza íntegramente*»<sup>588</sup>. De este modo, la autora entiende que el absolutismo es el pecado que se viven en su momento, porque busca detener el tiempo, de concluirlo y así ignorar la realización del ser humano como persona. Y puntualiza que «*el absolutismo es una*

---

<sup>587</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 18.

<sup>588</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., p. 68.

*imagen de la creación, pero invertida. Al crear hace la nada; anula el pasado y oculta el porvenir»<sup>589</sup>*, negando al ser humano la posibilidad de proyectarse al futuro.

### **8.3. El ser persona**

María Zambrano define al ser humano como persona porque viene a englobar lo más hondo del ser humano, es decir, el saberse consciente de su propia realidad. «*Que el individuo es su plenitud de ser persona sea la finalidad de la historia indica que muy tardíamente el individuo ha sido visible*»<sup>590</sup>. Así pues, Zambrano comprende que la persona es el individuo en su plenitud. No obstante, esta concepción del individuo como persona, al ser puesta como objetivo a alcanzar por la historia, indica que la concepción del ser humano como individuo ha sido tardía. La persona es el individuo dotado de conciencia, y conciencia es «*claridad que por esencia destruye el enigma*»<sup>591</sup> que propicia que el ser humano viva según el espíritu.

También Zambrano se acerca a Heidegger para ofrecer una definición de persona en estos términos: «*En el centro un soberano tan implacable como vulnerable [...]. Emisarios subordinados y a menudo clandestinos, transmiten órdenes hacia las murallas que defienden lo que se llama la persona, el “ser” entendido como toma de posesión de la realidad, ante todo de una espacio y un tiempo*»<sup>592</sup>. Así pues, siguiendo a Heidegger, la autora entiende que el ser persona es tomar posesión de la realidad, hacer propia la realidad para mí, ajustarla a mis propios esquemas espacio-temporales, los cuales hay que atravesar para descubrir la verdad.

Para María Zambrano, la persona es un proyecto que se va ‘haciendo’ en la interacción con los demás. Esta relación que ejerce el ser humano se delimita dentro de ese movimiento de ‘salir de sí’ para encontrarse con y en el ‘otro’. En este sentido, el otro se constituye en condición de posibilidad para que el individuo alcance su propia realización: nos ‘hacemos’ personas en la relación con los demás. Este proceso de

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>591</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 164.

<sup>592</sup> ZAMBRANO, M., *Obras reunidas*, op.cit., pp. 17-18.

crecimiento, como se ha dicho anteriormente, muestra la claridad que adquiere el individuo al ejercer su propia libertad y responsabilidad frente al mundo exterior. De este forma, el individuo libre y responsable nos remite a la persona que está constituida por lo ‘otro’ siendo ‘sí mismo’.

El camino que realiza el ser humano de individuo para constituirse en persona responde a esa vocación humana a la que todo ser humano está llamado a asumir y realizar. *«Lo primero que al hombre se le parece haber concedido, es una especie de vocación; para darse a conocer, una salida por donde asomarse a tener un nombre; un tiempo para buscarse y una pausa para reconocerse y reconocer, para identificarse. Un tiempo y un lugar sobre la vida animal que no tolera pausa, ni salida. Esta salida se revela como una entrada. Ortega y Gasset en ‘Alteración y ensimismamiento’ señala la diferencia entre el hombre y el animal en la condición que el hombre tiene de ensimismarse, de entrar en un lugar propio, especie de ‘chez soi’»*<sup>593</sup>.

De este modo, al ser entendida la vocación humana como salida para buscarse y encontrarse, significa la tendencia de humanizarse que posee el ser humano; una tendencia que se vislumbra en la posibilidad de trascenderse –que no poseen los animales– y la cual constituye el contenido de la vida. *«Que la vida viene del futuro, que es futuro abriéndose paso, se manifiesta por ese esfuerzo continuo, por su difícil equilibrio y por su carácter de insinuación, de ensayo. Desde el principio la vida es prueba en este sentido [...]. La vida es por sí misma una infinitud en donde todo ser viviente muere [...]. La vida sobrepasa ya desde su más humilde inicio el haber. Quiere decir que es siempre trascendencia, que trasciende ya desde su principio [...] la vida es ese abrir brecha que luego se ve que es camino»*<sup>594</sup>.

La autora comprende la vida a través del tiempo, en este caso, del futuro. Este futuro se constituye en la fuerza que la mueve a trascenderse abriendo camino. La vida se caracteriza porque es espontánea, brota como invitación, es algo no acabado, tiene a buscar el equilibrio. El ser humano es depositario de la vida y, por ende, de todo lo que

---

<sup>593</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., p. 118.

<sup>594</sup> *Ibid.*, pp. 115-117.

la integra. De ahí que ese carácter fundamental de trascendencia le provenga de ella y no de él mismo.

Para María Zambrano, el ser humano necesita sostenerse de algo, *«todo ser viviente se alimenta de algo y en algo. La persona humana tiene también su vida: respira en el tiempo y se alimenta de la verdad»*<sup>595</sup>. La verdad se da en la transparencia del tiempo. *«Hay verdades que se descubren con el tiempo. Y nadie ha de ponerlas al descubierto hasta que el tiempo no pase; razón de ciertos silencios, de ciertas palabras veladas, veladas como la verdad misma. Es el lenguaje más cargado de autoridad»*<sup>596</sup>.

Para Heidegger el ser es la verdad<sup>597</sup>. Y esta verdad en María Zambrano se alcanza con la palabra, la cual atraviesa el tiempo. De este modo, la palabra trasciende el tiempo. Aunque conviene tener presente que, para Heidegger, la verdad tiene un estatuto ontológico, pues ésta no es sólo lo enunciado en un juicio, sino que la verdad es propiedad del ser mismo<sup>598</sup>.

### 8.3.1. Persona y tiempo

Para María Zambrano el tiempo *«es relatividad mediadora entre dos absolutos: el absoluto del ser en cuanto a tal, según al hombre se le aparece, y el absoluto de su propio ser tal como inexorablemente él lo pretende»*<sup>599</sup>. De este modo, Zambrano entiende la persona con un sentido metafísico, pues la persona se constituye de su “ser recibido”, su “ser destino” y su “ser existencial”. El existir viene a ser el resultado de los dos absolutos de ser que se han planteado al definir el tiempo. *«Y así, en el camino del tiempo, podríamos decir que el camino del tiempo pasa arrasando el ser: el ser en cuanto tal, y el ser de aquel que por él transita: el hombre»*<sup>600</sup>.

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>597</sup> Para Heidegger, preguntarse por el sentido es tanto como preguntarse por la verdad del ser, la cual se constituye en condición de posibilidad u horizonte. Cf. SEGURA PERAITA, C., «La crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad. Desde *Ser y Tiempo* hasta *Contribuciones a la filosofía*», *Revista Pensamiento*, vol. 58, nº 221 (mayo-agosto, 2002), pp. 255-272.

<sup>598</sup> Cf. BUNDGARD, A., *Más allá de la filosofía*, op.cit., p. 443.

<sup>599</sup> ZAMBRANO, M., *El sueño creador*, op.cit., p. 50.

<sup>600</sup> *Ídem.*

En María Zambrano, la persona posibilita la trascendencia del existente concreto que somos y es lo que da sentido y destino al existir. Así, se habla del humanismo trascendental de María Zambrano<sup>601</sup>. La persona es –en palabras de Zubiri– “sustantivación inteligente de la vida”, en que la persona, el ser humano con los demás y con Dios –lo divino para María Zambrano– se constituye en la apertura del horizonte. De este modo, Zambrano considera al ser humano “persona” como un punto en el que confluyen tres intencionalidades<sup>602</sup>: la primera consiste en la toma de posesión de sí mismo, donde el ser humano descubre su contingencia. A partir de esta situación surge la segunda intencionalidad, que se concreta en la necesidad de una realidad absoluta en la que fundar su ser, dando origen, así, a la tercera, que es la trascendencia hacia los demás. De este modo, se da el paso de un “ser en” hacia un “ser con” los seres semejantes a él.

### 8.3.2. Persona y religación

Otro aspecto a tener en cuenta es que el concepto de persona en María Zambrano concierne el concepto de ‘religación’. Esta conexión entre ambos, ‘persona’ y ‘religación’, procede de la herencia de Zubiri: *«estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es “religación”»*<sup>603</sup>. Así pues, la religación se comprende como un proceso a través del cual el ser humano se proyecta hacia un horizonte abierto. Según Cerezo Galán, es, a la vez, arraigo y trascendencia necesario para la realización de la persona<sup>604</sup>.

*«Al estar religado el hombre, no está con Dios, está más bien en Dios. Tampoco va hacia Dios bosquejando algo que hacer con Él, sino que está viniendo desde Dios, “teniendo que” hacer y hacerse. Por esto, todo ulterior ir hacia Dios es un ser llevado por Él. En la apertura ante las cosas, el hombre se encuentra con las cosas y se pone ante ellas. En la apertura que es la religación, el hombre está puesto en la existencia,*

---

<sup>601</sup> DOBLAS BRAVO, A., «El humanismo existencia de María Zambrano», en ORTEGA MUÑOZ, J.F., *María Zambrano o la metafísica recuperada*. Universidad de Málaga, Málaga 1982, p. 105-237.

<sup>602</sup> Cf. DOBLAS BRAVO, A., «El humanismo existencial de María Zambrano», op.cit., p. 167.

<sup>603</sup> ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, op.cit., p. 428.

<sup>604</sup> CEREZO GALÁN, P., «La herencia de M. De Unamuno, J. Ortega y Gasset y X. Zubiri en María Zambrano», en MORA GARCÍA, J.L. – MORENO YUSTE, J.M. (eds.), *Pensamiento y palabra: en recuerdo de María Zambrano*, op.cit., p. 46.

*implantando en el ser, como decía al principio, y puesto en él como viniendo “desde”»<sup>605</sup>.*

Aunque en contraposición al arraigo a que alude Zubiri, María Zambrano habla del ser “expuesto”, es decir, arrojado o exiliado. Es una religación que se entiende paradójicamente desligándose de la matriz, del centro, para mantenerse suspendido como un náufrago. De este modo, el ser humano está exiliado de dicha realidad que es «*algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad ocultada, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy llamados ‘sagrado’*»<sup>606</sup>. Lo sagrado es el fondo del misterio de la vida, es un fondo previo a las cosas, de él emanan. Así, «*ese fondo de lo sagrado estaría más próximo al concepto de deidad (sede de Dios) zubiriano, pues lo sagrado es semejante a la physis*»<sup>607</sup>.

En los escritos de los años treinta, Zubiri ofrece sus primeras ideas sobre la noción de persona. Será en el ensayo *En torno al problema de Dios* (1935), donde señale la relación entre Dios y el ser humano: «*¿No será que no es asunto de ningún ‘órganon’, porque el ser mismo del hombre es constitutivamente un ser en Dios*»<sup>608</sup>. Y continúa reflexionando: «*Es algo en que el hombre se apoya para existir, para hacerse. El hombre no sólo tiene que hacer su ser con las cosas, sino que, para ello, se encuentra apoyado a ‘tergo’ en algo, de donde le viene la vida misma*»<sup>609</sup>. Este apoyo hace referencia a lo que nos hace ser, ya que no somos seres acabados, sino que nos vamos realizando en nuestras acciones con la realidad. De este modo, para Zubiri «*la persona se encuentra implantada en el ser ‘para realizarse’. Esa unidad, radial e incomunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir*»<sup>610</sup>.

---

<sup>605</sup> ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, op.cit., p. 433.

<sup>606</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 33.

<sup>607</sup> BUNDGARD, A., *Más allá de la filosofía*, op.cit., p. 56.

<sup>608</sup> ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, op.cit., 423.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 426.

Para María Zambrano esta complejidad del vivir se manifiesta en la tragedia que experimenta el ser humano al no poder vivir sin dioses. Existen cosas que desaparecen cuando las negamos, pero hay otras que, según la autora, a pesar de que se nieguen, dejan intacta nuestra relación con ellas. De esta manera, la confluencia con Zubiri se hace evidente en la orientación personal que poseen el ser humano hacia realidades últimas. Para Zambrano el concepto de religación es esencial, pues la persona está religada radicalmente a su fundamento, que es Dios. Es decir, que la religación hace patente aquello que es raíz y apoyo a la vez para la existencia humana.

*«La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religación –religatum esse, religio, religión, en sentido primario– es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión, sino que velis nolis, consiste en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, una religión, religiones positivas. Y, desde el punto de vista cristiano, es evidente que sólo el hombre es capaz de Revelación, porque sólo él consiste en religación: la religación es el supuesto ontológico de toda revelación»<sup>611</sup>.*

De este modo, se entiende que la raíz que constituye el fundamento de la existencia humana tiene poder sobre nuestra vida en cuanto que posibilita que seamos y que seamos lo que somos. En Zubiri, como en Zambrano, el concepto de religación es el supuesto previo que permite la “personidad”. Así, la persona parte de lo que le es dado para orientarse a lo que le falta, pero que le es propio a la personalidad<sup>612</sup>.

---

<sup>611</sup> *Ibid.*, pp. 429-430.

<sup>612</sup> *«La personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica. De aquí el carácter profundo que tiene mi personalidad. Se es persona, en el sentido de personidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personidad en un omento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización. Al tener, llegado el momento, esta forma de realidad, ciertamente el embrión no ejecuta todavía actos personales; y podría pensarse entonces que esa personidad carece aún de personalidad. Pero no es así, porque la personidad no se configura tan sólo ejecutando actos, sino también recibiendo pasivamente la figura que en esa personidad decantan los procesos genéticos que se ejecutan por el viviente humano en su proceso de hominización. Cuando este embrión llega a tener inteligencia va cobrando personalidad pasivamente. En definitiva, desde que el embrión humano tiene esa forma de realidad que es la personidad, esta personidad se va siempre modelando a lo largo de toda la vida humanamente constituida. La personidad se es, y es siempre la*



Teniendo en cuenta estos conceptos, el tiempo en María Zambrano tendría el papel de intermediario de nuestra venida de y llegada a Dios, como matriz que envuelve al ser humano<sup>613</sup>. Así, la persona trasciende la mera existencia biológica recogida en el “ser en” para “ser con” los demás.

### 8.3.3. La persona transita en el tiempo

María Zambrano afirma que el ser humano se abre al futuro y la persona es su vehículo, porque es lo más viviente de la vida humana, es transitar siempre más allá y, a la vez, posibilita el paso para adentrarnos al futuro. Este futuro lo comprende como el tiempo de la libertad, una libertad que brota de dentro y que, al ser experimentada por el ser humano, permite que se revele. *«La persona se revela a sí misma y es como el lugar desde el cual la realidad se revela, aparece. Una luz nueva puede llegarle en cualquier instante; un horizonte más amplio se le puede descubrir, un mayor conocimiento o una capacidad de entrega desconocida o una energía sin precedentes. Por eso refiriéndose a ella, no se debe hablar de “porvenir”, sino de futuro. El porvenir es lo previsible, lo que puede calcularse. Mas el futuro es lo no habido todavía, lo no revelado aún y que sin embargo, cuando se revela, hace reconocible sus huellas en el pasado; se ve que se ha venido insinuando. Como una vida diferente, nueva, que avanza insinuándose en modo discontinuo. Si en el ser humano este futuro no fuese imprevisible, la vida quedaría en él estancada»*<sup>614</sup>.

La persona está ligada al tiempo, el cual acontece como multiplicidad de los tiempos vitales. En una sus obras, *El sueño creador*, Zambrano habla de estos tiempos vitales vistos desde tres planos: la psique, la conciencia y la persona, y a cada uno corresponde un movimiento: al de la psique es la ambigüedad, que la entiende como signo de falta de

---

*misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo; por razón de su personeidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo. Estos dos momentos de personeidad y personalidad no son como dos capas o estratos del hombre sino que la personalidad es el momento de concreción de la personeidad. Por tanto no se trata de dos estratos sino de dos momentos de una realidad única; de la concreta persona humana. Desde el punto de vista de su forma de realidad el hombre es persona, es animal personal».*  
ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, pp. 50-51.

<sup>613</sup> Cf. ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 32.

<sup>614</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., pp. 125-126.

tiempo. El del a conciencia es movimiento de captar y de disociar, de desatar y atar, de cerrar y abrir, son movimientos de intención. Y el de la persona es un movimiento en forma de espiral, abierto indefinidamente e integrador<sup>615</sup>.

Así pues, cuando Zambrano habla del ser humano como persona ve necesario la referencia al tiempo; un tiempo que acontece en el vivir cotidiano, y cuyo papel es fundamental para hacer explícito el proceso humano al cual tiende el individuo. Al estilo heideggeriano, en Zambrano el tiempo es clave para la lectura del ser humano que se hace persona, porque, a través de él, se puede medir su capacidad de integración dentro del a historia y del mundo social a partir de una integración consigo mismo, con los demás y con Dios.

María Zambrano señala que la realidad es como el tiempo y el tiempo es posibilidad de vivir humanamente y “vivir no es lo mismo que la vida”, ya que “la vida es un don que exige de quien la recibe vivirla”. Cuando la autora habla del tiempo como posibilidad de vivir significa que el ser humano es quien transita por este tiempo y se constituye en camino mientras cumpla ‘su función mediadora’. Y es aquí donde se disuelve cualquier tendencia al absolutismo, cualquier pretensión de querer ‘paralizar’ el movimiento temporal y espacial en el que se encuentra circunscrito el ser humano. Es sólo de esta manera que la persona se sabe como posibilidad de existencia, pues sin el tiempo no la hallaría. En este sentido, no es el tiempo el argumento ni el sentido de vivir humano, sino su medio y su modo, su modalidad. Así, el ser humano se vive en el tiempo y el tiempo es el a priori de su argumentarse y la materia de su configuración existencial. *«El tiempo es el a priori –la forma– de este argumentarse de la vida, de sustancializarse más aún que su realizarse. La vida se sustantiva más que se realiza [...]. El tiempo es formal y material a la vez. El primer aspecto del tiempo es el de su fluir, privados de él los sueños, envueltos en la atemporalidad, han aparecido al hombre como algo insólito, como algo proveniente de otra región de la vida, infernal o supra-terrenal y no como el lugar de aparición, el despertar primero de su argumento. En cierto modo, como la no vida. Pues el tiempo en su fluir coincide en modo*

---

<sup>615</sup> Cf. ZAMBRANO, M., *El sueño creador*, op.cit.

*trascendental, diríamos, con la condición perecedera de su propia vida de hombre y de la vida de todo lo que él conoce y aun con el desmoronare de toda la realidad»<sup>616</sup>.*

Es así como se puede establecer el proceso de integración del a persona en su propio existir, pero, sobre todo, en su propio ser hasta llegar a la libertad. Esta libertad la va adquiriendo, en la medida en que su conocimiento sobre sí mismo es progresivo y avanza hacia un ‘ser’ entero que no se colma. Pues, de lo contrario, no tendría que entrar en la realidad ni realizar su ‘ser’ en el tiempo. De ahí que siga descubriendo su no-ser desde ese ‘más’ que marca su ‘ser’<sup>617</sup>.

#### **8.4. La persona: ser relacional**

Un aspecto fundamental que determina al ser humano como persona es su capacidad de relación con los otros. De ahí que pueda vivir su alteridad y pueda constituir su mismidad desde ese otro diferente a él. El reconocimiento es la puerta de entrada para que el ser humano se conozca a sí mismo. En esta situación de ‘auto-conocimiento’ se presenta la relación como una necesidad que se ‘impone’. De este modo, es una realidad que no se puede evadir, sino que es necesario asumir, porque responde a la estructura humana.

Aceptar que somos seres creados para la relación significa que nuestra vida se realiza y se potencia junto con la vida de otros. A la vez, supone tomar conciencia de que no sólo se “vive”, sino que el vivir supone una reciprocidad activa con el otro para constituir la relación interpersonal que crea el pronombre personal “nosotros”. A este respecto, Ortega nos dice que la palabra “vivimos” en su “mos” expresa una nueva realidad, que es la relación “nosotros: unus et alter”, yo y el otro juntos hacemos algo, y al hacerlo “nos” somos. De esta manera, Ortega sugiere que si a la relación de apertura al otro se le llama “altruismo”, este sernos mutuamente deberá llamarse “nostrismo o nostridad”.<sup>618</sup>

---

<sup>616</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>617</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54.

<sup>618</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*. Revista de Occidente, Madrid 1957, p. 138.

Así pues, la existencia del ser humano como persona se inicia en la ‘relación’ con el mundo y con los demás. De esta relación brotan los juicios, las valoraciones, los análisis, las confrontaciones con respecto a lo que es externo a mí. Pero todo es indicio de la necesidad que existe en el ser humano de ‘apropiarse’ de la realidad, en el sentido de hacerla suya para poder interactuar con ella.

La relación que el ser humano establece con otros, con el mundo temporal y espacial, es lo que le posibilita tomar conciencia de sí mismo. Es, en realidad, donde el ser humano se capta como persona o no, y donde se inicia la existencia del mundo para él.

*«A su lado, va “el otro”, el otro sombra de sí mismo, como Unamuno alumbrara en esa su tragedia –una de las raras tragedias modernas logradas– El otro. ¿Quién es “el otro”? El hermano invisible, o perdido, aquél que me haría ser de veras si compartiera su existir conmigo; si nos integráramos en un ser único, a quien ya no le podría ser dirigida la pregunta terrible: “¿Qué has hecho de tu hermano?”»<sup>619</sup>*

Este planteamiento justifica que el pensamiento zambraniano caracteriza al ser humano, no sólo como un ser capaz de pensar o preguntar (“animal rationale”), sino que es un ser responsable del otro<sup>620</sup>. Y esta responsabilidad la propone como una acción en la que, de verdad, se comparte la existencia en toda su integridad, de tal forma que ya no sea necesaria la pregunta sobre el destino del hermano.

*«Y si es tan difícil que esto se dé, es por varias causas, mas una es que en nuestra civilización todavía no poseemos un itinerario íntegro, verdadero, de la persona humana, una especie de Ética en marcha, que sea itinerario del ser persona por medio de la historia, otros aspecto del dintel ante el que estamos colocados»<sup>621</sup>.*

Es así como María Zambrano, en su obra *Persona y Democracia* (1958), rechaza cualquier postura reduccionista que ignore la situación de la persona y su itinerario

---

<sup>619</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 182.

<sup>620</sup> En este sentido se orienta la propuesta de Carlos Beorlegui en su obra *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Universidad de Deusto, Bilbao 1999.

<sup>621</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., p. 51.

como guía vital de la historia. En esta línea, Juana Sánchez-Gey afirma que «en *'Persona y Democracia'* rechazará nuevamente el anarquismo y el comunismo como posturas reduccionistas que no dejan aflorar la importancia de la persona y su vivencia ética, como guía vital. De este modo, analiza minuciosamente el sentido de la persona y de la democracia, que son realidades trascendentes, que convocan a algo más desde la intimidad y el deseo de verdad que nos posibilita como personas»<sup>622</sup>.

El pensamiento de María Zambrano siempre estará referido a las vivencias profundas de la vida humana. De hecho, esta obra mencionada, fue escrita en el contexto del exilio, donde la autora hunde las raíces de lo político en la dimensión metafísica que corresponde a su pensar. Pero, a la vez, este carácter político se va gestando desde la relación espiritual que se constituye en lo propio de la pequeña comunidad y que, para Zambrano, pasa a ser el fundamento de una nueva sociedad. Esta convicción la manifiesta a su amigo Agustín Andreu en una de sus cartas, en los siguientes términos:

*«Y ahora esquemáticamente te digo algo esencial de mí: la oscilación que puede ser dramática entre el polo de la soledad y el de la polis [...] se trata de que Ara –su hermana– y yo vinimos aquí en busca de soledad prometida y la anhelada compañía, es decir: de una forma inédita de compañía, que toda nuestra vida habíamos ansiado consiguiéndolo a ratos. Que la soledad proporciona inéditos modos de humana relación. Entre ella y la participación en la polis que como sabes ya ha ocupado tanto mi vida –política he sido y soy en el mejor sentido, como tú, como tú– se contraponen. Mas que ahora tenemos la posibilidad, la casi realidad de las dos cosas. [...] Pues que la relación que ahora tú y yo habemos es gracias a mi soledad aquí, en la verdadera Ermita. Y desde esta inédita relación podemos ejercer una acción política cultural, política sin politiquería, inútil decirlo, a beneficio de la ciudad patria a la que tan desesperadamente amamos»<sup>623</sup>.*

---

<sup>622</sup> SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., «El significado de la filosofía de María Zambrano en la historia del pensamiento», op.cit. p. 477.

<sup>623</sup> ZAMBRANO, M., *Cartas de la Pièce*, op.cit., p. 160.

De este modo, la relación espiritual que María Zambrano establece con sus amigos (sobre todo Agustín y Valente<sup>624</sup>) deja entrever su preocupación por construir una nueva sociedad (nueva España) que se fundamente en la relación política y espiritual que beneficie la construcción de una sociedad hermanada. «*La relación fraternal corresponde a una superación de la historia sacrificial y del patriarcado, hacia una “ciudad nueva” en la que los hijos ya no pagarán las culpas de los padres y el orden “verdadero” sustituirá al establecido a través del abandono de la lógica del poder, abandono que sólo permite el darse de la verdad*»<sup>625</sup>.

Así pues, la relación que establece Zambrano se origina desde el corazón, desde las “entrañas” de la persona, en la que el diálogo es fundamental. Desde esta óptica, el pensamiento de María Zambrano confluye con el pensamiento de Emmanuel Lévinas, que representa un “giro”<sup>626</sup> en la interpretación de la existencia humana. Bajo su influjo se ha afirmado el pensamiento dialogal que atribuye a las relaciones con los demás y la ética el punto central de su filosofía. El descentramiento antropológico de Lévinas se convierte en la primacía del Otro, en el que se acentúa la dimensión interpersonal y social del ser humano, lo cual implica que la persona se realiza desde diferentes niveles que constituyen su entrono a partir del diálogo con los demás<sup>627</sup>.

Ahora bien, María Zambrano agrega un elemento esencial para realizar esa marcha ética<sup>628</sup> a la que el ser humano está abocado, y es la “piedad”. Pues se trata de una

---

<sup>624</sup> Cf. SERANTES, A., «*Correspondencia José Ángel Valente – María Zambrano*», en Boletín galego de literatura, nº 39-40, 2008, pp. 317-328.

<sup>625</sup> BLUNDO CANTO, G., «*María Zambrano y Benedetto Croce. Filósofos de la ciudad*», en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A., *María Zambrano, la visión más transparente*, op.cit., p. 385.

<sup>626</sup> Cf. GEVAERT, J., *El problema del hombre*, op.cit., pp. 40-46.

<sup>627</sup> Cf. BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica*, op.cit., pp. 301-313; LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo II, op.cit., pp. 267-275.

<sup>628</sup> Bajo esta expresión zambranianiana se encuentra la búsqueda de un ideal ético que la Filosofía Política tiene por objetivo en estos últimos tiempos: «*El ideal/horizonte/utópico actual es resultado de una acumulación de valores, pero también desecho de otros, que nos remontan necesariamente a la historia de que provenimos. De cada época del pasado hemos recibido, en efecto, unos valores ético/utópicos y hemos desechado otros. El presente de la sociedad civil contiene una asimilación crítica de los valores del pasado. Por ello, reconstruir el pasado, con ayuda de sus escuelas de pensamiento y de sus autores de impacto capital, es algo así como hacer un psicoanálisis de nuestra conciencia ético/utópica presente que permite profundizar en su verdadero contenido y significación actual. Es el camino para reconstruir la declaración explícita del contenido real de la vivencias ético/utópicas que el presente nos impone hoy a todos*». MONSERRAT, J., *Hacia un nuevo mundo. Filosofía del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2005, pp. 68-69.

reconstrucción marcada por dos movimientos paralelos: por un lado está la responsabilidad de construirme como persona y, por otro, se impone la necesidad de construir el mundo como algo esencial para que lo primero sea posible. De este modo, sentir la diversidad, lo diferente en sí mismo, lleva a la piedad, entendida como «*saber tratar adecuadamente a 'lo otro'*»<sup>629</sup>. Así pues, la piedad implica saber tratar con todo aquello que no está a nuestro nivel: «*un dios, un animal, una planta, un ser humano enfermo o monstruoso, algo invisible o innominado, algo que es y no es. Es decir, una realidad perteneciente a otra región o plano del ser en que estamos los seres humanos, o una realidad que linda o está más allá de los linderos del ser*»<sup>630</sup>.

De este modo, la ética de María Zambrano implica la persona en el ejercicio de la responsabilidad frente a los demás, a partir de una visión 'piadosa' que se dirige a las situaciones concretas que definen la realidad de las personas. Así, el otro está presente a la existencia personal y se constituye en un ser con los demás y para los demás, lo cual evidencia que la existencia se desarrolla con otros en el mundo, que nuestra existencia está ligada a la llamada del otro. «*Mirada del extranjero, de la viuda, del huérfano y que sólo puedo reconocer al dar o al negar, libre de dar o negar, pero que pasa necesariamente por la mediación de las cosas. Las cosas no son, como en Heidegger, el fundamento del lugar, la quintaesencia de todas las relaciones que constituyen nuestra presencia sobre la tierra (y "bajo el cielo, en compañía de los hombres y a la espera de los dioses")*. La relación del Mismo con el otro, mi recibimiento del Otro, es el hecho último y en el que sobrevienen las cosas, no como eso que se edifica, sino como lo que se regala»<sup>631</sup>.

Lévinas muestra que el sujeto al que se refiere no es el sujeto del idealismo ni de la fenomenología, sino el sujeto encarnado o "el rostro del otro", que equivale, en palabras zambranianas, al sujeto hecho "entrañas" que se revela y se impone a mi existencia. De ahí que no exista la persona porque quiera demostrar su existencia o porque piense en ella, sino porque ella está allí, su presencia es exigencia, llamada, apelación a mi

---

<sup>629</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., pp. 203-204.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>631</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ed. Sígueme, Salamanca 1999, p. 100.

responsabilidad. «La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo deleve y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. Es por sí mismo y no con referencia a un sistema [...] La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar. Pero es dar al maestro, al Señor, al que se aborda como “Usted” en una dimensión de grandeza»<sup>632</sup>.

El sujeto encarnado o hecho entrañas se constituye en una exigencia ética de sacrificio y entrega por el otro. «Este llegar hasta la “expiación por el Otro”, que convierte al sujeto en “rehén del Otro”, es el acontecimiento ético, por el que se subvierte, se desborda el ser [...] es la razón por la que, según Lévinas, puede haber en el mundo lo poco que en él hay de piedad, compasión, proximidad y perdón»<sup>633</sup>.

Así pues, en la comunión con los demás se adquiere la certeza, por un lado, de que la existencia del otro me afecta, pues es un ser que se revela y se da a conocer. Y, por otro lado, se evidencia el carácter fundamental ético de mi existencia, en el sentido de que todo lo que se debe hacer va unido al reconocimiento del otro. De este modo, tanto para Zambrano como para Lévinas, la exigencia del otro es algo trascendental y absoluto.

#### **8.4.1. El ser humano como ‘conatus’**

Valiéndose del pensamiento de Leibniz, María Zambrano define al ser humano como ‘conatus’. «Es definición leibniziana: la sustancia es “conatus” y la sustancia intelectual es “conatus” de una fuerza que es apetencia de conocimiento y conocimiento de apetencia. [...] En la antropología del “conatus”, todo empieza antes de empezar»<sup>634</sup>.

De este modo, Zambrano se aproxima a Leibniz al concebir la razón en la definición de sustancia como un principio de acción, es decir, es una “fuerza primitiva”, una

---

<sup>632</sup> *Íbid.*, p. 98.

<sup>633</sup> BENEYTO, J.M., «La multiplicidad de los tiempos», op.cit., p. 503.

<sup>634</sup> ZAMBRANO, M., *Cartas de la Pièce*, op.cit., p. 344.



“entelequia” que lleva en sí una fuerza o “conatus” al que debe seguir la acción<sup>635</sup>. Es algo que pone de manifiesto en la correspondencia que mantiene con Agustín Andreu cuando le expresa su concepción del ser humano: «*mi definición del ser hombre [como] conato*», a lo que Andreu precisa a pie de página: «*Es la definición leibziana de sustancia, en este caso de sustancia de un pensar que es amar*»<sup>636</sup>.

#### **8.4.2. La temporalidad de la persona**

Al hablar de la temporalidad de la persona hacemos referencia a su dimensión histórica, pues el ser humano está atado al devenir temporal manteniéndose sumergido y, a la vez, por encima de él. Esta dimensión histórica está fundamentada desde esa realidad paradójica que lo constituye, y que es el resultado de la situación existencial que vive el ser humano, comprendida como la tensión constante que él vive entre ir logrando su ‘ser’ desde el ‘no-ser’, de ahí su experiencia de insatisfacción permanente y su necesidad de trascenderse.

El ‘ser’ que posee el ser humano no es estático sino dinámico, puesto que su ‘ser’ tiende a plenificarse, a transparentarse, a trascenderse. En este sentido, la historia condensa esas modificaciones o cambios que el hombre experimenta en su soledad y socialmente.

María Zambrano señala que el ser humano siempre ha sido un ser histórico, que se encuentra en la historia de diversas maneras: pasiva o activamente. De este modo, el ser humano se realiza cuando se implica responsablemente en la historia y la vive moralmente. «*Nada hay que degrade y humille más al ser humano que el ser movido sin saber por qué, sin saber por quién, el ser movido desde fuera de sí mismo. Tal ha sucedido con la historia. Pues la primera forma de encontrarse con la realidad humanamente es soportarla, padecerla, simplemente, ver la realidad como realidad es siempre un despertar a ella. Y sucede en un instante. La realidad que es la historia ha*

---

<sup>635</sup> Cf. LEIBNIZ, G., *La Teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Madrid: Yagües, 1928, p. 87. Cf. BORREGO, E., *Exaltación y crisis de la razón. Lecciones de filosofía. Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant*. Universidad de Granada, Granada 2003, pp. 219-294.

<sup>636</sup> ZAMBRANO, M., *Cartas de la Pièce*, op.cit., p. 220.

*sido larga, pesadamente padecida por la mayoría de los hombres y especialmente por esos que integran la multitud, 'la masa', pues le ha sido inasequible el único consuelo: decidir, pensar, actuar responsablemente o, al menos, asistir con cierto grado de conciencia al proceso que los devoraba [...] El único modo de que tal hundimiento no se produzca es hacer extensiva la conciencia histórica»<sup>637</sup>.*

Según la autora, la 'conciencia histórica' desempeña un papel fundamental en el 'ser' y 'hacer' del ser humano. Ella permite realizar lo que la esperanza pide y lo que la necesidad reclama. La conciencia histórica significa para Zambrano "responsabilidad histórica"<sup>638</sup>. Esta responsabilidad tiene como punto de partida el camino que la persona va creando tras de sí mismo con sus luces y sus sombras, esperanzas y desesperanzas, las caídas y los vértigos. Esta responsabilidad histórica, a la vez, significa «*librarse de una historia mimética, hecha a imitación de una imagen de un desconocido*»<sup>639</sup>. Por lo tanto, este paso de la persona que busca liberarse de imitar y de aparentar en la historia indica la posibilidad que tiene para que se humanice y se realice íntegramente.

La persona será verdaderamente humana cuando posea dentro de sí un cierto conocimiento de sí misma, un cierto orden que le permita ubicarse frente a lo que acontece con un trato que la lleve a recoger lo íntimo de dicha realidad externa a ella, con el fin de buscar y encontrar la verdad vierta en la realidad. De esta manera, el trato que establece desde la relación con la vida a través de los demás y con las cosas es una forma de trascenderse. «*La persona incluye el yo y lo trasciende, pues el yo es vigilia, atención inmóvil es una especie de guardián. La persona como su mismo nombre lo indica, es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás, con las cosas divinas y humanas*»<sup>640</sup>.

Para María Zambrano la historia no es simplemente un pasar o suceder de acontecimientos, sino que posee su argumento en el drama. La historia es drama, ya que su transcurrir no es continuo, sino que está marcada por situaciones límite, conflictos,

---

<sup>637</sup> ZAMBANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., pp. 12-13.

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 79.

crisis, violencia, etc. Reconociendo estas situaciones en la historia, la pensadora señala diversas formas de concebir la historia. En un primer momento habla de la historia como tragedia<sup>641</sup>, donde se mueve a través de personajes que son máscaras. Estos seres humanos, que actúan como personajes, han de aceptar la máscara para actuar con ella, como hacían los actos en la tragedia poética. Sin embargo, para Zambrano la historia no consiste en la representación hecha por máscaras. Se trata de entrar en lo profundamente humano donde la historia sea reflejo de lo que ‘somos’. En este sentido, el personaje, por más histórico que sea, no deja de ser una representación que disimula lo que realmente somos. La verdadera historia debe ser muestras del proceso revelatorio que acontece en la condición humana. *«Lo histórico es, pues, la dimensión por la cual la vida humana es trágica, constitutivamente trágica. Ser persona es rescatar la esperanza venciendo, deshaciendo la tragedia. La persona, la libertad, ha de afirmarse frente a la historia, receptáculo de la fatalidad. Mas la contemplación, la visión de la historia misma, trae en algunos momentos la liberación. Porque lo propiamente histórico no es ni el hecho resucitado con todos sus componentes –fantasma de su realidad– ni tampoco la visión arbitraria que elude el hecho, sino la visión de los hechos en supervivencia, el sentido que sobrevive tomándolos como cuerpo. No los acontecimientos tal como fueron, sino lo que de ellos ha quedado: su ruina»*<sup>642</sup>.

Zambrano entiende que la verdadera historia debe manifestar el proceso de la persona, que, sintiéndose libre, es capaz de recupera la esperanza en medio de la muerte y las injusticias. Para la autora, lo verdaderamente histórico son los diversos hechos que sobreviven y que han quedado a lo largo del tiempo. Para explicar dicha situación alude a la imagen de las ruinas que *«ofrecen la imagen de nuestra secreta esperanza en un*

---

<sup>641</sup> *«La contextura trágica de la historia habida hasta ahora proviene de que en toda sociedad, familia incluida, aun en la peculiar sociedad formada por dos que se aman, haya siempre como ley que sólo en ciertos niveles humanos no rige, un ídolo o víctima. Lo que equivale a decir que el dintel de la historia ante el cual el hombre ha retrocedido una y otra vez sin acertar a traspasarlo, sea este: que allí donde nos agrupemos –y no podemos vivir sin agruparnos– deje de existir un ídolo y una víctima: que la sociedad en todas sus formas pierda su constitución idolátrica; que lleguemos a amar, creer y obedecer sin idolatría; que la sociedad cese de regirse por las leyes del sacrificio o, más bien, por un sacrificio sin ley. Ídolo es lo que exige ser adorado o recibe adoración o entrega sin medida y una vez que le falta, cae. Es una imagen desviada de lo divino, una usurpación. Toda persona convertida en ídolo pasa a ser la víctima [...] El ídolo sacrificado, hecho víctima, restablece por un momento la igualdad»*. *Ibid.*, pp. 41-43.

<sup>642</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 250. Cf. ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., pp. 44-45.

punto de identidad entre nuestra vida personal y la historia»<sup>643</sup>. La ruina sirve de soporte a un sentido que se extiende triunfador, supervivencia, no ya de lo que fue, sino de lo que no alcanzó a ser. A través de las ruinas se nos evidencia, metafóricamente, el transcurrir del tiempo. María Zambrano emplea la figura del tiempo «*porque toda ruina tiene algo de templo; es por lo pronto un lugar sagrado*»<sup>644</sup>. Y es un espacio sagrado porque representa el vínculo ineludible de la vida con la muerte.

Otra forma de referirse a la historia es como juego. Este aspecto pertenece a la misma tragedia, y hace alusión a dos polos de la vida humana: el niño y la persona lograda, cuya relación es inversa. «*Al niño, al que nada pasa, que no tiene ningún quehacer, le están pasando siempre cosas, está viviendo sus historias, incommunicables historias que toda su vida irá padeciendo, disolviendo, que gravitarán sobre él aunque las olvide; al “maduro”, a quien tantas cosas le pasan a veces, no pasa ya en verdad apenas nada [...] El adolescente representa sus historias reales o inventadas [...] inventa sobre algo para esconderlo [...] Se debate entre realidad y ficción; [...] Cree único lo que le sucede [...] es característico del adolescente y del joven salir al encuentro de lo que ama, cree o espera; [...] El joven parte a la conquista, al encuentro. Es, pues, propio de jóvenes el engendrar historias, historia [...] La intervención de los maduros en la vida pública es frenar la historia desatada por los jóvenes*»<sup>645</sup>.

María Zambrano explica la historia como juego con el objetivo de integrar en la acción de la persona los tres modos de actuar: el del ensimismamiento del niño, el de la acometividad del joven, y la serenidad como poder de regulación del hombre maduro dado a la justicia. Así pues, la historia se constituye en maestro de la vida que transcurre en una concepción del tiempo que contiene las raíces de nuestra propia vida. «*Pues el tiempo real de la vida no es el que se hunde en la arena de los relojes, ni el que palidece en la memoria, sino el que contiene ese tesoro: las raíces de nuestra propia*

---

<sup>643</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 251.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>645</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., pp. 49-50.

*vida de hoy*»<sup>646</sup>. Es el tiempo humano en el que existe una apertura que posibilita la esperanza.

Algo esencial que brota del pensamiento de Zambrano es la constatación de que el ser humano está envuelto en el tiempo, en la historia, convirtiéndose en medio de comunicación con todo lo que le rodea. Cada persona habita una zona del tiempo en el que convive con los demás que en él viven y, paradójicamente, se convive con los que están más alejados de nuestro espacio, porque viven en el mismo tiempo.

El tiempo no tiene una estructura simple. El tiempo que transcurre al convivir familiarmente es diferente del tiempo que transcurre en la amistad, en el amor, en la soledad. De esta forma, vivimos en el tiempo, en modo distinto, en cada una de las formas de convivencia<sup>647</sup>. La soledad que vive la persona consiste en salir del modo temporal en que se toma parte en los acontecimientos. «*El riesgo de vivir humanamente es perder el tiempo que, en caso extremo, es matarlo, según en castellano se dice. Y tanto se pierde o se mata el tiempo, desentendiéndose excesivamente de lo que pasa en torno nuestro, como no entrando en soledad, no ensimismándose*»<sup>648</sup>.

En opinión de María Zambrano, la civilización aún no posee un camino auténtico, verdadero, de la persona humana. El ser humano necesita de «*una especie de Ética en marcha, que sea itinerario del ser persona por medio de la historia*»<sup>649</sup> y del tiempo<sup>650</sup>.

---

<sup>646</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 248.

<sup>647</sup> Cf. ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., pp. 17-19.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>650</sup> Respecto al tiempo, la proximidad de Zambrano con Lévinas es evidente. Para Lévinas el tiempo es movimiento, despertar; en cuanto percibe el Infinito, es tránsito entre lo Mismo y lo Otro. Es la relación, el ser-para-el-otro, de ahí que el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado, sino que es la relación de la persona con los demás.

## CONCLUSIONES PARCIALES

El método filosófico de María Zambrano muestra la estructura de un pensamiento que ofrece la posibilidad de recorrer la vida a partir de dos coordenadas fundamentales: el tiempo y la historia. Toda su capacidad intelectual se orienta a reelaborar y desestructurar una forma de pensamiento que ha regido en la cultura occidental, pensamiento que se ha alimentado de la reflexión hecha desde la filosofía griega, y cuyos resultados, según la autora, son una polarización de ciertos aspectos de la vida humana. Esta polarización ha llevado a excluir dimensiones esenciales que se ubican en el orden existencial del ser humano.

Desde este punto de vista, María Zambrano decide emprender un camino de búsqueda activa para integrar su existencia íntima con la realidad externa. Para ello, el método que propone en su comprensión del ser humano es de la “Razón poética”. La autora no presenta el desarrollo de este método en una obra concreta, sino que se encuentra atravesando todos sus escritos y, a la vez, muestra la configuración de una pensamiento que expresa la vida a partir de la simbiosis entre razón y corazón, imagen y razón.

El interés primordial de María Zambrano es mostrar un camino posible donde el ser humano pueda construir la verdad, una verdad incluyente que dé cuenta de nuestro existir. Se trata de un intento de reconducir el pensamiento a lo concreto de la existencia a partir de rescatar esas realidades oscuras que nos acompañan. En este sentido, el pensamiento zambraniano opta por crear y recrear la vida del ser humano desde lo que no se le ha permitido ser, en este caso, su sentir y sus pasiones. Así recupera lo que el pensamiento occidental ha despreciado hasta el momento: la vida concreta del ser humano que no sólo se constituye desde la razón, sino también desde el corazón.

Para la autora, el hombre se constituye en el propio camino y este camino es una acción humana que posibilita un modo de visibilidad de la realidad, aunque enfatiza que es la acción ‘más humana’ porque es ‘acción y conocimiento’. Así, el método se constituye en el medio más favorable para humanizar la condición de la persona.

La reflexión de María Zambrano sobre la persona se inserta en la comprensión de la misma como un proyecto que se va haciendo en la relación con los demás. El ser humano es persona porque su existencia está orientada y ligada a la existencia de los demás a través de las coordenadas del tiempo y del espacio, aunque su fundamento último lo encuentra en Dios, del mismo modo que hará san Agustín. Para la pensadora, la persona encierra infinitud y trascendencia. Esta trascendencia se constituye en una acción fundamental en que el sujeto acoge la revelación de su ser y, a la vez, experimenta la necesidad de buscar el ‘yo originario’.

El horizonte de diafanidad en el que se constituye todo el pensar zambraniano nos abre a un nuevo modo de considerar la realidad, perspectiva que tomamos en nuestras vivencias del tiempo. Así, bajo la diafanidad, se nos revela el tiempo tanto en su estructura como en su más íntima esencia: el tiempo como don de Dios que nos abre un camino de libertad para realizarnos como personas.

No podemos entender el tiempo al margen del hombre, pues ambos momentos son momentos de la estructura dinámica de la realidad del universo. Por ello, el estudio del tiempo se ha revelado como un estudio del hombre, como una indagación antropológica a través de la cual lo humano se nos ha ido haciendo transparente. Por ello, descubrir ser y realidad en el horizonte de la diafanidad y en sus relaciones con el tiempo será hacer antropología. Y la antropología filosófica es y será necesariamente metafísica, como bien explicó Zubiri<sup>651</sup>.

Ser y realidad aparecen en el horizonte de la diafanidad bajo una nueva luz, esa luz auroral que regala transparencia, que nos permite ver con el corazón y descubrir el sentido más hondo de cada realidad. No hacemos descripciones físicas, sino descripciones vitales. El hombre es el ser que conoce, y como tal, el ser que está implicado en todo aquello que puede ser tomado en consideración,

---

<sup>651</sup> Cf. ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza, Madrid 2003.

La creatividad de la vida unida al pensamiento conforma el horizonte mental de la razón poética. María Zambrano, en su deseo de ir a la raíz de nuestra cultura para conocer nuestra alma y dar sentido al sinsentido de los problemas sociales, políticos y religiosos que le ha tocado vivir, acude a la razón poética. En su despliegue descubre cómo la razón, la poesía y la mística forman unidad en nuestro corazón.





# **QUINTA PARTE**

## **Creatividad europea**



*«La paz de la ciudad consiste en la armonía  
de mandar y de obedecer los ciudadanos»*

(San Agustín, *De Civitate Dei*)

*«La conciencia política no puede alcanzarse si la conciencia humana no  
ha llegado a una cierta claridad, pues en este caso, sólo se verá en lo  
político un modo de vivir ventajosamente, en lugar de un medio de  
elevar la vida al nivel más alto de hacer posible, también, el crecimiento  
de un pueblo, el que aquellas capacidades de creación que en todo pueblo  
está contenidas, se logren. La Democracia ha de ser creadora. El crear  
es el privilegio del hombre. [...] La Democracia es el régimen capaz  
de renovarse a sí mismo, de ser la continuación de sí mismo, es decir: de  
superar su propia crisis».*

(M. Zambrano, *Pensando en la Democracia*)

## CAPÍTULO 9: La confesión en san Agustín

La propuesta de esperanza que, desde Agustín, vamos a intentar exponer radica en dos ideas: la creación, la regeneración y la búsqueda interior, anhelando el propio conocimiento. Todo ello tendrá como meta a Dios y supondrá un camino gradual de ascensión hacia Él. Y es algo que expresará, de manera autobiográfica, en las *Confesiones*.

### 9.1. Las *Confesiones* de san Agustín

#### 9.1.1. Una aproximación

El libro que cierra las *Confesiones* explica simbólicamente lo que, según el Génesis, Dios ha llevado a cabo en seis días. Cada cuadro representa no una etapa sino un aspecto del camino ofrecido a cada ser humano para que llegue a ser imagen y semejanza de su Padre creador. En cambio, son una palabras de Agustín las que sí indican las fases a través de las cuales la actividad creadora de Dios consigue que el hombre se desarrolle hasta que logra su meta: «*Vive fluctuante en su oscuridad. Le queda convertirse a aquel por quien ha sido hecho, y vivir más y más cabe la fuente de la vida, y en su luz ver la luz y terminar de ser hecho, ser iluminado y que lo hagan feliz*»<sup>652</sup>. Las expresiones finales —«*terminar de ser hecho, ser iluminado y que lo hagan feliz*»— se refieren evidentemente a la culminación que acontecerá tras la muerte. Las afirmaciones que las preceden —«*Vive fluctuando en su oscuridad. Le queda convertirse a aquel por quien ha sido hecho, y vivir más y más cabe la fuente de la vida, y en su luz ver la luz*»— indican las etapas del progreso del individuo durante su peregrinación terrena: desde la tiniebla a la luz, previa la conversión, que da acceso al manantial de la vida.

Puesto que todo ser viene de Dios, el hombre nunca puede alejarse tanto de él que deje de llevar en sí, de cierta manera, la imagen del creador, aunque deformada. De hecho, Agustín reconoce en I, 31 que, pese a sus pecados numerosos, continúa siendo huellas de la unidad por entero secreta, a la que debe el ser, pues sigue amando la salud y el bienestar, la verdad y la amistad. Según XIII, 32 la semejanza del hombre con Dios

---

<sup>652</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones.*, XIII, 5.

indica la adultez espiritual del primero, el cual ya no está remitido a modelos externos, sino que ha aprendido a encontrar la verdad en su interior y a escucharla.

Porque el mal carece de entidad en sí mismo y existe sólo en relación al bien del que está privado, por eso, cuando uno vuelve las espaldas a Dios, pone su corazón no en algo malo en sí, sino en un bien inferior al creador, y de tanto peor calidad cuanto menos participa en la vida y proyectos de quien es el Ser por antonomasia y fontal. En consecuencia, al reencuentro con él conducen dos carriles paralelos e imprescindibles: el alejamiento —no necesariamente físico, local; sí ponderativo y sapiencial— respecto a todo lo que él ha creado. Este es el viaje venturoso descrito en el relato de lo acontecido en Ostia, según IX, 23-26. Así pues, cuando el hombre conoce y busca un bien superior, ha dado el primer paso hacia su nuevo abrazo con Dios: «*convertirse a aquel por quien ha sido hecho*». Paso simbolizado, según Agustín, en el relato bíblico de la creación mediante la separación de mar y tierra y mediante la aparición de la tierra sedienta. Reencuentro representado en el intenso libro X de las *Confesiones*.

El libro XIII recoge cinco momentos, con resonancia del libro del Génesis, donde se vislumbran las etapas de la regeneración que el Dios salvador regala al hombre:

- Así, en XIII, 9 el abismo tenebroso, para cuya iluminación Dios crea la luz el día primero, simboliza la oscuridad de la condición humana, despistada por bienes inferiores, distraída de quien por amarla es su bien.
- En XIII, 19,21 la tierra seca creada el día tercero simboliza, por su estéril sequedad, la necesidad de conversión; por su consiguiente sed, el deseo que en el corazón humano surge de volverse a «*aquel por quien ha sido hecho*».
- Tanto la tierra que en XIII, 24 da frutos el día tercero, cuanto los animales creados el día quinto son imagen de quien vive «*más y más cabe la fuente de la vida*» y, naturalmente, por eso es fértil.
- Los dos faroles grandes —el sol y la luna—, encendidos el día cuarto, simbolizan en XIII, 22 al hombre que, por ser compasivo y generoso, obra como Dios y así se acredita como imagen suya. De él se puede afirmar sin mentir que en la luz de Dios ve la luz y, por eso, la refleja y con ella ilumina a cuantos con él tratan. En verdad es un iluminado: alguien a quien la experiencia religiosa,

lejos de entontecer, alienar o ensoberbecer, transforma en fuente de luz, vida, regocijo y esperanza.

- La etapa final de este camino es en XIII, 50-52 el sábado: en quien, realizando las obras que el Creador le ha encomendado, ha llegado hasta este, Dios descansa, tras haberlas efectuado mediante esa persona antes entenebrecida, luego convertida, fecunda, iluminada y ahora definitivamente feliz.

Así se cumple lo escrito por Agustín y se cierra el círculo abierto por él al comienzo de sus *Confesiones*: «*Nos has hecho para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti*»<sup>653</sup>. Pero, con una añadidura: el hombre reposa en Dios, porque este descansa en él. Se trata no de premios ni de contratos cumplidos, sino de vidas compartidas en el esfuerzo, el logro y el descanso.

### 9.1.2. Al abismo tenebroso

Para significar la distancia entre Dios y el hombre, insalvable si el primero no se acerca al otro, utiliza Agustín las imágenes del abismo y de las profundidades marinas. Del «*mar inmenso y tenebroso*» habla I, 25; de un «*abismo del fondo*», cárcel de su corazón, en II, 9. En III, 20 y IV, 20 se ve respectivamente –y así se autorretrata– «*en el barro del abismo y en las tinieblas de la falsedad, en marcha hacia el abismo*». «*Andaba yo entre tinieblas... y había llegado al abismo del mar*»<sup>654</sup>. De ahí lo sacará el Salvador tendiéndole la mano de los neoplatónicos y, sobre todo, de Pablo. Sobre esta etapa primera, e históricamente necesaria, del reencuentro entre Dios y el hombre, conviene tener en cuenta al leer las *Confesiones*, que los libros II, VI y X están intensa e íntimamente vinculados por tratarse en ellos de temática común: el pecado, la sensualidad –símbolo de los cuales es el abismo tenebroso– y la cuestión de la felicidad del hombre, sin respuesta hasta el final del libro decimotercero, según hemos visto anteriormente.

---

<sup>653</sup> *Ibid.*, I,1.

<sup>654</sup> *Ib.* VI, 1.

### 9.1.3. La tierra sedienta

«Mi alma es respecto a ti como tierra sin agua, porque, como no puede darse luz tomándola de la suya, así no puede darse comida hasta la saciedad tomándola de la suya»<sup>655</sup>. Estas palabras descifran el simbolismo de la tierra seca, considerada por Agustín en XIII, 20-21 imagen de quien está sediento de Dios, es decir, aspira a una realidad de calibre superior al de los bienes pasajeros y el placer que ellos desprenden. Parece, pues, natural relacionar con esta etapa del desarrollo cristiano los pasajes que en las *Confesiones* tengan que ver con el hambre y la sed respecto a Dios. Este es el caso, sobre todo, de los libros tercero, séptimo y undécimo, en los que su autor se presenta buscando en un nivel cada vez más alto una imagen divina adecuada.

Efectivamente, en el tercer libro revela deber a la lectura del *Hortensio* de Cicerón el entusiasmo por la verdad; a su soberbia, haber despreciado la Sagrada Escritura, cayendo, consiguientemente, en los lazos de los maniqueos. Pese a todo, en III, 10 confiesa sentir hambre y sed de Dios en persona, *Verdad inmutable y radiante*, y en III, 12 muestra la certeza de que los antropomorfismos bíblicos sólo pueden ser intentos insuficientes de expresar al Dios vivo y verdadero, nunca fotografías suyas fieles. El libro séptimo certifica la certeza de su autor respecto a la inmutabilidad divina y al influjo benéfico ejercido sobre él por otros libros también de paganos, los neoplatónicos. Además recoge en VII, 16 la invitación que la verdad le dirige a comerla, en VII, 23 su incapacidad de acercarse al festín, en VII, 24-25 su imagen de Cristo –viciada, insuficiente por la falta de humildad– y en VII, 27 el favor que el apóstol Pablo le hizo al descubrirle la humanidad y autoentrega del Mesías crucificado. Por último, la lectura del libro undécimo descubre que, como en los dos mencionados, también aquí Agustín busca la imagen adecuada de Dios, declara su anhelo de él<sup>656</sup>, afirma la inmutabilidad divina y la necesidad de la humildad, si el hombre quiere acercarse a aquel a cuya imagen ha sido creado.

---

<sup>655</sup> Ib. XIII, 19.

<sup>656</sup> Simbolizado en *Conf.* XI, 3 por la sed de una hierba seca, con la que, orante, se identifica.



#### 9.1.4. La vida, amenazada por la muerte

Los animales –venidos a la existencia, según el relato bíblico, el quinto día de la creación– simbolizan en XIII, 29 a quienes viven para Dios, tras haber experimentado la insuficiencia de todo lo demás para satisfacer definitivamente su corazón. Y que aparezcan *según su especie*, como indica el texto sagrado<sup>657</sup>, significa a los ojos de Agustín que los creyentes se sirven recíprocamente de un modelo con que identificarse en su reencuentro con Dios. Por otra parte, a la vida y la muerte internas del hombre se refieren frecuentemente las *Confesiones*<sup>658</sup>.

Las llamadas apremiantes que la continencia dirige al hombre para que se atenga a ella se leen por primera vez, expresadas claramente y fundamentadas con detalle, en el libro IV. El VIII describe cómo Agustín consiguió acogerlas. En ambos libros aparecen con frecuencia los vocablos *muerte*, *vida muerte*, *vida* y, emparentados simbólicamente con ellos, *dolor*, *desgarrar* y similares.

El libro XII trata de que la casa de Dios, mudable en sí misma, se ve, sin embargo, por gracia divina libre de todo cambio, situación que es la meta de la peregrinación del hombre, es decir, la vida eterna.

IV, 7-12 recoge la experiencia de Agustín al morírsele un amigo queridísimo. Pasando de la anécdota a la categoría, aprende que sólo una realidad inmutable, sólo Dios, puede defender definitivamente al hombre del desgarramiento existencial, por el que lo mejor de uno se rompe, queda inservible y hace que la vida aparezca desfigurada, como un sinsentido. También el libro VIII pone en escena la ruptura interior de su autor, entre la voz del amor oblativo, que lo invita a la continencia, y la del amor posesivo que lo tienen encadenado a su propia persona escindida y sin energía.

---

<sup>657</sup> Cf. Gen 1,21.

<sup>658</sup> Especialmente los libros IV, VIII y XII, que se ocupan intensamente tanto de la necesidad de modelos de conducta cuanto de la liberación que respecto a la sensualidad humana y la inestabilidad propia de lo creado otorga graciosamente Dios.

El libro XII trata sobre lo informe y lo que de Dios recibe su forma adecuada, es decir, el ser humano bloqueado ante él o, al contrario, abierto a su don, su amor, que le hace ser entregándose a quien le ofrece su propia vida. En la situación primera, el hombre está sometido al tiempo, cambio continuamente sin reposo, por no haber encontrado su forma verdadera. Una alternativa la ofrece el Dios Salvador, al que su eternidad no aleja de los vencidos por el tiempo: quien ha creado el cielo del cielo, es decir, la Jerusalén celeste, partícipe de la eternidad divina, ha destinado a cada hombre a concluir su peregrinación en esa ciudad.

En los libros IV y VIII juegan papel importante los modelos de identificación: en IV, 21-23 el rétor romano Hierio; en VIII, 10.16-18.27 el filósofo Victorino y dos agentes imperiales. Si Agustín descalifica su afición al primero, reconoce la función que, gracias a la providencia divina, los otros han desempeñado en su conversión cristiana.

En el XII se plantea el problema de la relación con la autoridad humana, que en la aceptación de valores y en la conducta conforme a ellos ha de tenerse en cuenta. La respuesta agustiniana es luminosa: sólo la verdad sin fisuras ni modificaciones es inapelable, si bien el hombre apela a ella en demanda de luz y cobijo; y a ella han de atenerse tanto quien ejerce la autoridad cuanto quienes se la reconocen y respetan. Así, Agustín se distancia del orgullo de menospreciar posturas ajenas por defender la suya, y siente que el camino que lleva derecho y a fondo hasta Dios es no la lucidez dialéctica ni la sumisión sino el amor al prójimo.

### **9.1.5. El hombre, imagen de Dios**

A partir del libro II y hasta el XIII, las *Confesiones* presentan el proceso a través del cual su protagonista humano –antagonista, a veces, del Otro– ha llegado a ser imagen de este, si bien nunca concluida, siempre amenazada y, por tanto, necesitada de cuidados y retoques. Esta es su experiencia: *«las confesiones de mis males pasados, que has perdonado y tapado para hacerme feliz en ti cambiando tú mi alma mediante la fe y tu sacramento, excitan el corazón a que en vez de dormir en la desesperación y decir “No*

*puedo”, se despierte en el amor a tu misericordia y en la dulzura de tu gracia, con la que es poderoso todo débil que mediante ella deviene consciente de su debilidad»<sup>659</sup>.*

En el libro II, Agustín se retrata caído en un abismo: el de cometer pecados sólo por cometerlos. La lectura del *Hortensio*, según informa en el libro III, le despertó el ansia de la verdad y lo puso en marcha a la búsqueda de una imagen de Dios justificable filosóficamente. Sin embargo, por su orgullo, fue a parar a las trampas de los maniqueos.

La muerte de un amigo, a la que se refiere por extenso el libro IV, le hace tomar conciencia de la condición pasajera de todo lo creado. Busca una realidad que permanezca siempre y reflexiona sobre la belleza. Entonces descubre que la esencia de ella es la unidad. Pero, como todavía está influenciado por el maniqueísmo, permanece preso de dos errores muy graves: la fe en la existencia de una realidad mala, responsable del mal moral, y la insolencia de creerse una parte de Dios, cuando –como afirma con entereza lucidez en I, 1<sup>660</sup>– sólo es una partecita de la creación.

En el libro V examina Agustín las contradicciones entre las doctrinas de los filósofos paganos y la de Mani; entonces descubre cada vez más en el maniqueísmo el producto de especulaciones sin contenido. Entra en contacto con la Iglesia y reconoce que su crítica anterior se había apoyado en un prejuicio. Decide, por esto, hacerse catecúmeno cristiano, hasta que pueda percibir más claramente el camino que ha de seguir.

La imagen de Agustín que arroja el libro VI es penosa: no puede ni decidirse a creer, porque teme volver a hacer experiencias tan dolorosas como antes con el maniqueísmo, ni tampoco liberarse del apego a las realidades sensibles. Lo único que lo defiende todavía de deteriorarse más moralmente es el miedo al juicio divino. En cambio, el libro VII lo muestra en lucha por hallar respuesta al problema del mal. Los escritos neoplatónicos le ayudan a encontrarse a sí mismo y a ver la verdad inalterable por

---

<sup>659</sup> *Conf. X, 4.*

<sup>660</sup> «Y ahora hay aquí un hombre que te quiere alabar. Un hombre que es parte de tu creación y que, como todos lleva siempre consigo por todas partes su mortalidad y el testimonio de su pecado».

encima de su propio principio vital, su alma. Se abrasa de amor por ella, pero aún le queda demasiado lejos y él está demasiado enredado en el pecado como para poder mantener fija en ella la mirada de su corazón. Por fin la lectura de las cartas paulinas le deja ver un camino para aproximarse a Dios.

El libro VIII deja al descubierto un Agustín nuevo, pero, como el anterior, igualmente real, humano y hermano universal. Resueltos ya definitivamente sus problemas intelectuales respecto a la fe cristiana, todavía, sin embargo, no puede elegir la soltería evangélica. El ejemplo de dos desconocidos, cuya conversión súbita le cuentan, lo avergüenza hasta el punto de hacerlo decidirse con la ayuda de Dios a lo que hasta ahora había sentido como imposible para él. El libro siguiente narra su bautismo, precedido de la conveniente preparación, tras el cual inicia una vida de siervo de Dios en comunidad con quienes han hecho idéntica experiencia religiosa. En Ostia, con Mónica, logra, por fin y por primera vez, tocar con toda su alma, es decir, con su principio vital, la verdad. Ahora es maduro espiritualmente y ya no necesita a su madre, cuya muerte evoca con sentimientos conmovedores.

El libro X recoge otra etapa de la evolución de su autor: busca a Dios analizándose a sí mismo. Encuentra haber sido, en verdad, creado a imagen de Dios, tocado por su gracia, pero habitado aún por muchos inquilinos nada cristianos y difícilmente corregibles. Por eso pide a Dios clemencia y lo consuela la confianza en la mediación de Cristo.

Lo que sobre sí descubre Agustín lo ofrece a todo hombre: ninguno puede alejarse tanto de Dios que no le quede todavía el ansia de disfrutar de verdad y de la verdad. Ahora bien, a su memoria se debe que el hombre, al recordar los valores que le rondan y pretende metérsele dentro, les preste atención, salga de sí y no se entere de quién es él, cómo se encuentra, a dónde puede llegar y con qué recursos cuenta para ello. Para poder, pues, reencontrar la verdad, la humanidad entera necesita, del mismo modo que experimente Agustín, un mediador adecuado. Esta función sólo la puede ejercer Cristo, como muestra en VII, 24: *«Andaba yo en busca de alguna manera de adquirir la energía necesaria para gozar de ti, pero no pude encontrarla mientras no pude admitir que Jesucristo es mediador entre Dios y los hombres»*.

En el libro XI Agustín sale de sí, pero no para olvidarse de su persona, como hacía en el pasado, sino para observar las realidades creadas por Dios y la actividad creadora desplegada y, a la vez, escondida en ellas. Realiza este ejercicio pensando en la utilidad no sólo propia sino también de sus hermanos. Consiguientemente, suplica ayuda a Dios. Como en el libro III, vuelve a buscar una imagen de Dios filosóficamente justificable. Entonces la verdad envía destellos hacia Agustín, se abrasa de ansias por ella; pero, al no poder aguantarle la mirada, cae en lo temporal. En su análisis del tiempo, al que considera estiramiento del alma, aparece la tensión que en el individuo humano producen su condición de imagen divina y su alejamiento respecto a Dios.

En el libro XII, el obispo de Hipona reflexiona sobre el largo camino que ha recorrido desde que en el anterior libro se acercó al relato de la creación que se lee al comienzo del *Génesis*. Ve su persona en el centro de dos extremos: un abismo tenebroso, que no es posible pensar ni percibir –él mismo, totalmente sin forma, pues sus criterios y conducta no se adecuan aún a la imagen de Dios que él es–, y el cielo del cielo, su hogar definitivo, liberado del tiempo por hallarse ante la mirada amorosa de Dios. Ahora tiene la respuesta a la pregunta por la causa de la distancia entre Dios y el hombre: una deficiencia de ser y no una sustancia mala, ajena a la voluntad humana y rival de la divina. Tras explicar la frase inicial de la Biblia, se encara con posibles oponentes; eso sí, teniendo en mucho tanto el mandamiento del amor al prójimo cuanto la verdad, en cuya búsqueda el hombre ha de bucear dentro de sí.

El último libro, el XIII, lo escribe Agustín como acción de gracias a Dios por los bienes inmerecidos otorgados a él y, sobre todo, a su entera creación. El proceso creador todavía no está concluido: Agustín y con él la humanidad están en trance y tienen la posibilidad de intensificar y mejorar sus relaciones con Dios, porque el Espíritu Santo actúa en ellos mediante la condición humana que con ellos comparte el Hijo. Objetivo de todo hombre es la paz eterna del sábado en la visión de la Trinidad. Agustín da una pista de la dirección en que ha de comenzar la reflexión sobre ella. A la vez estimula a todos a emprender el camino que hasta ella conduce. El libro, sin embargo, queda sin final, pues nunca puede nadie alcanzar ese grado de comunión con Dios, que le deje satisfecho, ya que, por ser este inabarcable, siempre revela nuevos y seductores secretos

suyos. Por eso, todo hombre, y más quien es creyente de corazón, continúa, como Agustín, buscando al Dios vivo que, por su parte, ha prometido quien pide recibe y a quien llama a la puerta se le abre.

## 9.2. La situación del hombre moderno

El rasgo principal que María Zambrano muestra en su análisis de la situación del hombre moderno gira en torno a una crítica enérgica de la filosofía occidental Moderna. Esta crítica recae en quienes han ejercido la filosofía pero no han logrado con ella la transformación de la vida. La autora enfatiza que el sentido de la filosofía es perseguir su objeto con insistencia: la verdad misma. Constata, además, que esta búsqueda por la verdad se ha perdido, no hay lugar para ella (la verdad) en la existencia humana.

*«La filosofía persigue la verdad según la razón. Pero es un hombre quien esto hace y sucede que puede buscarla y que puede huirla por lo pronto. La verdad transforma la vida. La filosofía occidental no ha manifestado en su punto de arranque las condiciones y la forma misma de aquel modo de vida que la ha hecho posible»<sup>661</sup>.*

El problema esencial de la época moderna está en que el hombre no ha aceptado la verdad en su existencia. El ambiente en que vive está marcado por una profunda separación entre vida y verdad. Desde esta realidad la autora intenta recuperar el papel de la verdadera filosofía, el cual, consiste en que la verdad opere en el ser humano transformándolo, ‘convirtiéndolo’.

Es preciso resaltar la exigencia que María Zambrano describe para quien hace filosofía, ya que no se trata simplemente de hacer el discurso en abstracto, sino que éste tenga incidencia en la propia vida. Para la autora es importante una cierta coherencia entre lo que la filosofía persigue y la vida de quien la hace. Así, presenta dos actitudes que el filósofo asume frente esta realidad, y consisten en aceptar la verdad o huir de ella, ‘la indiferencia o el desafío’, *«y sin embargo, no cabe desconocer que una vida que acata la existencia, la sola existencia de la verdad, es una vida en la que se ha*

---

<sup>661</sup> ZAMBRANO, M., *La Confesión: género literario*. Ed. Siruela, Madrid 2004, p. 14.

*operado algún cambio; es ya una vida transformada, convertida, pues que a toda verdad, por evidente y grande que sea, cabe responder con un “¿qué me importa?” – indiferencia o desafío–»<sup>662</sup>.*

El ser humano que acepta la verdad, como ‘motor’ de su búsqueda, se dispone a que su vida se transforme y suceda un cambio. María Zambrano pone como ejemplo de ello a Aristóteles, quien manifestó una conversión vital como resultado de la disposición que tuvo para buscar la verdad: *«Pero Aristóteles, que es tan remiso al comienzo, cuando habla de la necesidad de saber, en otro lugar tiene que hacer una teoría de la “vida feliz” como vida propia del que ha llegado a ser filósofo [...]. Esta “vida feliz” muestra hasta qué punto la vida queda transformada bajo la acción del conocimiento»<sup>663</sup>.*

De lo anterior se puede deducir, según la autora, que la ‘vida feliz’ en términos aristotélicos, es el resultado de una vida transformada ‘bajo la acción del conocimiento’ donde reside la verdad. En María Zambrano el paso entre la vida y la verdad sólo es posible por el amor. El papel que atribuye al amor es de “intermediario”, de acuerdo con Platón. Así pues, el amor conduce la vida hacia la verdad. Esta realidad no existe en su contexto y justifica esta postura por *«el divorcio entre la vida y la verdad filosófica»<sup>664</sup>* de la cual ella es testigo directo.

La separación entre la vida y la verdad para María Zambrano es trágica, porque la filosofía Moderna que nace con Descartes *«ha abandonado la exigencia de que la vida se convierta»<sup>665</sup>*, y esto significa crecer en desconfianza, desesperación y rebeldía. Esta ruptura imposibilita que la vida se abra paso hacia el futuro y se encuentre en *«dispersión y confusión»<sup>666</sup>*, porque la verdad no la conduce. Por tanto, el problema central que nuestra pensadora descubre es pretender justificar la vida no transformada desde una verdad que se acomoda y se adapta a ella, encerrándola en sus estrechos límites.

---

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>664</sup> Ídem.

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>666</sup> Ídem.

*«La filosofía moderna no ha pretendido reformar la vida. Por el contrario, quiso transformar la verdad: ha querido trasladar a ella la reforma o transformación que no ha introducido en la vida. Los diversos intentos constituyen la trágica historia de la desesperación de la verdad que querríamos poder seguir paso a paso, y que constituye lo más hondo de nuestro drama [...]. La vida se negaba a reformarse, o usando el término clásico, a “convertirse”. Y la verdad llegaba a ella encontrándola cada vez más cerrada. Ante esta situación cada vez más intolerante, se tuvo que pensar en reformar la verdad, ya que no se reformaba la vida»<sup>667</sup>.*

En este sentido, la autora señala el intento que el idealismo hace pero que no logra atraer la vida hacia la transformación, ya que esta ideología es el resultado de la razón dispersa que *«comienza, obviamente, sin reconocer necesidad de conversión»<sup>668</sup>*. El intento kantiano recogido en la *Crítica de la Razón Práctica* dio luz al hombre moderno pero tampoco logró la conversión de la vida<sup>669</sup>. Sin embargo, frente al humanismo acepta que avanza<sup>670</sup>, pero tampoco concluye de éste que haya logrado algún cambio en la condición humana.

María Zambrano afirma contundentemente que la razón de la filosofía Moderna no ha aportado nada, ya que no lleva dentro de sí la justificación de la esperanza humana. Esta valoración la lleva a resaltar el aporte de Platón y Aristóteles, porque ellos mismos promovieron la conversión de la vida.

Así pues, María Zambrano plantea un análisis de la época Moderna y resalta, desde la perspectiva filosófica, la ruptura que ha sufrido la verdad y la vida. Para la autora la solución que se ha dado a este distanciamiento ha sido a la inversa: en vez de buscar que la verdad transforme la vida y, ante la dificultad que la vida presenta para esta conversión, se ha optado por transformar la verdad. A partir de esta situación se pregunta: *«¿cómo salvar la distancia, cómo lograr que vida y verdad se entiendan,*

---

<sup>667</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>669</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>670</sup> Cf. *Ibid.*, p. 20.



*dejando la vida el espacio para la verdad y entrando la verdad en la misma vida, transformándola hasta donde sea preciso sin humillación?»<sup>671</sup>.*

De esta manera, María Zambrano introduce el nuevo camino que va a permitir subsanar este vacío, y propone “la confesión” como método que va a permitir la solución frente al distanciamiento que existe entre la razón y la vida. La autora ve la confesión como género literario pero va más allá: la confesión, dice, es un «*género de crisis que no se hace necesaria cuando la vida y la verdad han estado acordadas*»<sup>672</sup>. Para María Zambrano, quien inaugura este género es san Agustín, «*porque es el hombre viejo, desamparado y ofendido, tanto como pueda estarlo el moderno, que al fin, se amiga con la verdad*»<sup>673</sup>. Ella ve en san Agustín el ser humano que ha dejado transformar su vida por la verdad.

### **9.3. La confesión como método**

A partir de lo que Agustín escribe en *Las Confesiones* María Zambrano se inspira para proponer la confesión como método: «*la confesión no es sino un método de que la vida se libre de sus paradojas y llegue a coincidir consigo misma. No es el único, pero sí tal vez el más inmediato, el más directo. Y tal vez no sea suficiente; no sea sino preparación, método en sentido estricto para algo que venga después; método en que la vida muestre, precisamente al ponerse en movimiento, su figura y su peculiaridad más extrema*»<sup>674</sup>.

Así, la ‘confesión’ como género literario hunde sus raíces en la vida humana con el fin de liberarla de sus propias ataduras; ataduras que se reflejan en lo contradictorio y paradójico que la vida del ser humano encierra. «*No se escribe ciertamente por necesidades literarias, sino por necesidad que la vida tiene de expresarse*»<sup>675</sup>. Para María Zambrano la ‘confesión’ es el método más inmediato para acceder a esta realidad humana y sustraer de ella su ‘figura esencial’.

---

<sup>671</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>673</sup> Ídem.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 25.

María Zambrano descubre en *Las Confesiones* de san Agustín un vehículo clarificador para su visión filosófica y creyente de la realidad. También la vida de san Agustín adquiere relevancia en la vida de nuestra pensadora por diversos aspectos pero, esencialmente, por la búsqueda de la verdad que para la autora se constituye en una búsqueda incansable.

Para Zambrano este filósofo y teólogo logra respuesta a la búsqueda de la verdad a la luz del pensamiento cristiano más que desde la perspectiva filosófica. El argumento central que la autora ofrece es que la confesión no surge entre los filósofos porque el conocimiento no dejaba pasión en la vida y el ser «*se convertía en objeto del mundo inteligible*»<sup>676</sup>. De esta manera, la búsqueda de la verdad estaba reducida al puro conocimiento y en detrimento del ser, «*cuando el sujeto, dejando para siempre de serlo, ingresaba en la objetividad del mundo inteligible y eterno*»<sup>677</sup>. Para María Zambrano este es el punto que san Agustín no está dispuesto a aceptar «*consunción en la pura objetividad*»<sup>678</sup>. Lo que Agustín buscaba con la verdad era encontrar la “vida verdadera” a partir de transformar su ser y no tanto de destruirlo. Para Zambrano, Agustín, a través de la confesión, «*se ha transformado recobrándose; ahora es*»<sup>679</sup>. Por consiguiente, la confesión como método se orienta a recuperar nuestra propia existencia por medio de la transformación o conversión.

Para Zambrano, la experiencia de san Agustín es clarificadora (luminosa) porque él cambia su vida cuando descubre la verdad cristiana. Esta realidad es la que manifiesta en sus confesiones: un ser humano que parte de su propia vida para llegar a la verdad. Así, la confesión se plantea como camino para que el pensamiento y la vida se entiendan. Y a la vez, la confesión es “género de crisis” que sólo se manifiesta en épocas de incertidumbre que vienen marcadas, según la autora, por la separación entre el pensamiento y la vida. «*La confesión como género literario –dirá Zambrano– no ha alcanzado igual fortuna en todas las épocas. Es algo propio y exclusivo de nuestra cultura occidental y dentro de ella aparece en momentos decisivos, en momentos en que*

---

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>678</sup> Ídem.

<sup>679</sup> Ídem.

*parece estar en quiebra la cultura, en que el hombre se siente desamparado y solo. Son los momentos de crisis en que el hombre, el hombre concreto, aparece al descubierto en su fracaso»<sup>680</sup>.*

María Zambrano reconoce que la confesión aparece en momentos determinados de la vida, no siempre se hace necesaria, sino que su existencia se da en “momentos decisivos” que corresponden a las rupturas que se manifiestan en la cultura. De esta forma, la confesión propicia que el hombre se ponga al descubierto, revele su dolor. Así pues, la confesión como método permite que el ser humano se vaya expresando existencialmente.

*«La confesión es una acción, la máxima acción que es dado ejecutar con la palabra [...]. Es que la vida necesita revelarse, expresarse. Si la razón se aleja demasiado, la deja abandonada; si llega a tomar sus caracteres, la asfixia. Pues se trata de encontrar el punto de contacto entre la vida y la verdad. Y este punto de contacto se encuentra por una operación de la misma vida, algo que tiene lugar dentro de ella. La vida tiene que transformarse, abriéndose a la verdad, aunque solamente sea para sostenerla, para aceptarla antes de su conocimiento, conocimiento por otra parte imposible en su totalidad. Pero en este abrirse a la vida hay algo más que la aceptación de la verdad. Hay la expresión de la propia vida, la revelación de sus entrañas»<sup>681</sup>.*

Efectivamente, la confesión es para la existencia humana la máxima acción que manifiesta la palabra, ya que revela la propia vida en ese contacto con la verdad. La confesión transparente y hace visible la relación de la vida y la verdad; por ello, al aminorar el distanciamiento se va transformando la vida desde sus entrañas.

No obstante, María Zambrano es consciente de que la confesión como método es un camino que no tiene todo resuelto. La autora plantea, con realismo y humildad, que la confesión como método *«no es el único, pero sí tal vez el más inmediato, el más directo»*, ya que muestra la condición de la vida humana en sus paradojas. Y agrega que

---

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>681</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

quizá «no sea suficiente, no sea sino preparación, método en sentido estricto para algo que venga después, método en que la vida muestre, precisamente al ponerse en movimiento, su figura esencial y su peculiaridad más extrema»<sup>682</sup>. Así pues, cuando la vida se muestra, se manifiesta, se anticipa la esperanza que la confesión supone; una esperanza que consiste en la revelación de la vida. En este sentido, la vida de Job y de Agustín se constituyen, para Zambrano, en paradigmas de vida y de confesión.

#### **9.4. Job y san Agustín: modelos de confesión**

La confesión, como decíamos anteriormente, tiene su origen en situaciones de crisis en que «la vida ha llegado al extremo de confusión y de dispersión»<sup>683</sup>, dejando sentir su peso sobre la existencia humana. En estas circunstancias aparece la confesión como camino de salida en un movimiento doble: huida de sí y esperanza de encontrar algo que sostenga la existencia. Esta situación se manifiesta en Job y Agustín. Ambos son para Zambrano ejemplos de seres humanos que logran transparentar la trascendencia de la vida a través de la verdad. En el siguiente esquema se intenta reflejar la estructura que la autora propone en referencia a la confesión, en primer lugar, a partir de Job:

---

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 32.

Esquema de la confesión en **JOB**

*“Expresión de una verdad trágica”*

**MÉTODO:** para que el ser humano se libere de sus paradojas y contradicciones

**ESTRUCTURA**

Huida de sí mismo

**PRIMER MOVIMIENTO**



Desesperación de sí mismo



La ‘queja’: pre-confesión



No cree en él mismo



No hay interioridad

**SEGUNDO MOVIMIENTO**



Esperanza de hallar algo



Transformación de la ‘queja’



Cree en él mismo



Hay interioridad

Aceptación de sí

Expresión de credibilidad en la existencia humana

El punto de partida es la ‘huida de sí mismo’ que se refleja en un doble movimiento: desesperación de sí mismo y esperanza de hallar algo. Con respecto al primer movimiento, desesperación de sí mismo, Job lo expresa como ‘queja’. Esta, según la autora, se constituye en “la preconfesión”<sup>684</sup>, o confesión primera, y consiste en una apelación directa a la divinidad.

Job, en esta situación de ‘queja’, muestra una existencia desnuda, frágil y marcada por el dolor y la angustia. Se queja de que Dios le haya hecho un extraño a sus semejantes:

---

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 33.

«A mis hermanos ha alejado de mí, mis conocidos tratan de esquivarme»<sup>685</sup>. Su confusión se explica, según Zambrano, por sentir la «pesadilla de la existencia»<sup>686</sup>. Esta pesadilla se resume en horror al nacimiento, a la muerte y a la injusticia. Toda esta situación existencial lleva a Job a no creer en él mismo «porque no cree que de él dependa cosa alguna»<sup>687</sup>. Para Zambrano esta situación de Job muestra una existencia desnuda donde «no ha descubierto todavía su interioridad»<sup>688</sup>.

Acerca del segundo movimiento, Job experimenta la esperanza de hallar algo que consiste en creer «que la verdad está más allá de la vida»<sup>689</sup>. Y, a la vez, esta esperanza viene a ser la expresión de la vida de Job a partir de aceptar su situación existencial, que consiste en aceptar su nacimiento, su muerte y mantener serenidad frente a la injusticia. Así pues, la queja queda subsumida por la confesión, queda transformada. «Esta queja – dirá Zambrano– ha quedado vencida por la confesión. Porque en la confesión queda incluida la queja de Job, pero transformada»<sup>690</sup>, lo cual significa que su queja y su grito han sido escuchados por Dios.

Esta experiencia que vive Job configura su ser por la confianza de creer en él mismo. De este modo, su existencia ya no está desnuda porque conoce la razón de su sufrimiento. María Zambrano señala que Job buscaba «que Dios se ocupara de él»<sup>691</sup>. Precisa, después, que «Job no pedía dejar de sufrir, sino salir de la pesadilla, saber la razón de su sufrimiento; pedía una revelación de la vida»<sup>692</sup>. Por ello, al conseguirlo su actitud cambia con relación al nacimiento, a la muerte y a la injusticia. Lo que posibilita este paso es la aceptación, desde sus entrañas, de su propia situación. Por tanto, la aceptación viene a ser condición de posibilidad para que la confesión llegue a su expresión máxima que muestre credibilidad en nosotros mismos y de nuestras situaciones.

---

<sup>685</sup> Job 19,13. Biblia de Jerusalén. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>688</sup> *Ídem.*

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>692</sup> *Ídem.*

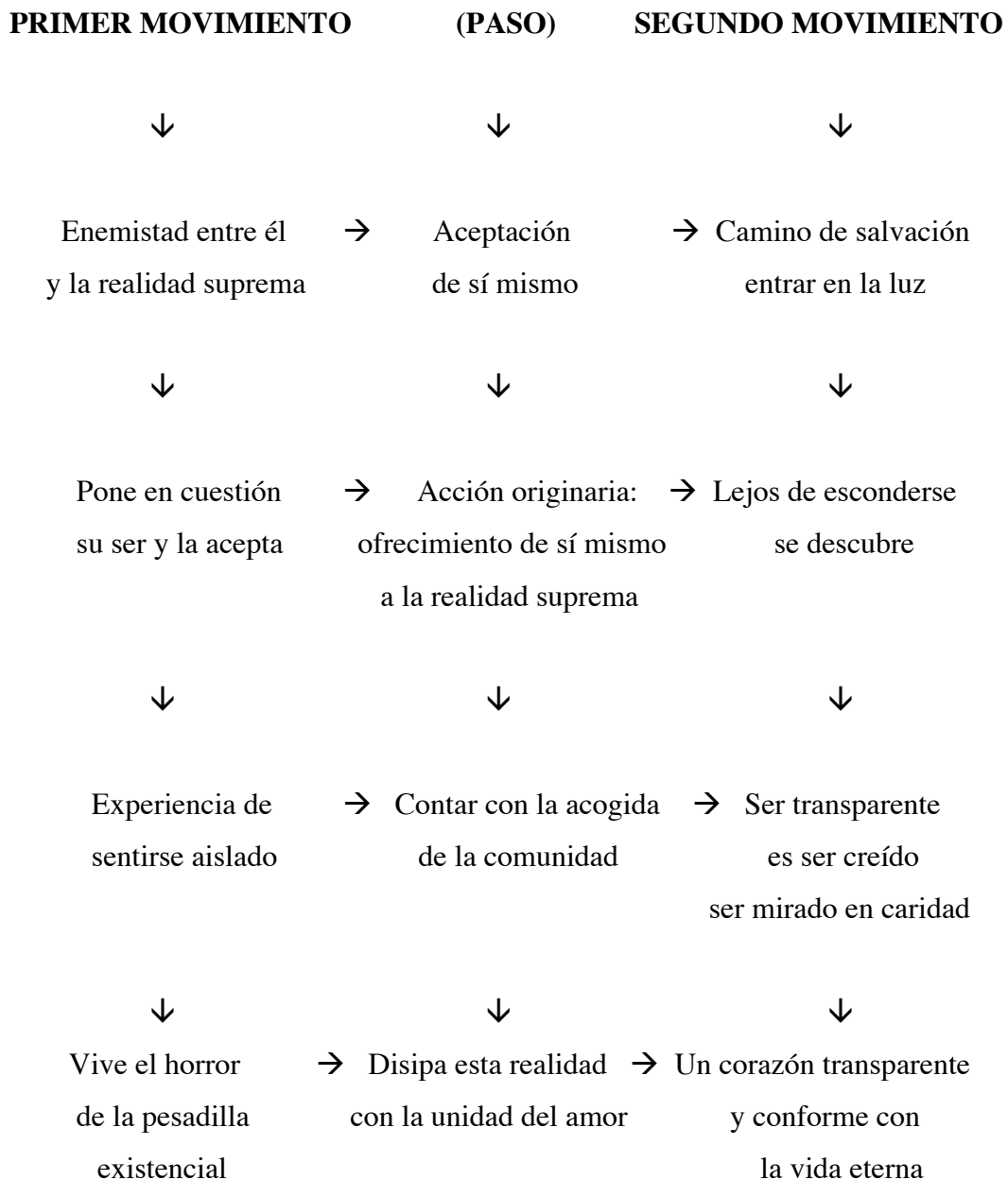
Con respecto al esquema propuesto, para María Zambrano, en el primer movimiento no existe interioridad porque Job no cree en su propio ser, mientras que en el segundo movimiento sí hay interioridad, pues Job se acepta a sí mismo y es a partir de esta situación como se puede hablar de confesión. En san Agustín, ocurre algo similar, tal como aparece reflejado en el siguiente esquema:

Esquema de la confesión en **SAN AGUSTÍN**

Expresión de una vida que alcanza plenitud y claridad

**ESTRUCTURA**

Huida y aceptación de sí mismo





María Zambrano ubica a san Agustín en una realidad antropológica que describe como condición típicamente humana, y es «*que la vida puede estar de espaldas a la realidad*»<sup>693</sup>. Este es el punto de partida de san Agustín, que se concreta, según la autora, «*en una enemistad habida entre él y la divinidad, es decir, la realidad suprema*»<sup>694</sup>. Esta enemistad es experimentada por san Agustín «*como un olvido*»<sup>695</sup>; y este olvido se refiere a ignorar la realidad suprema. «*La realidad estaba ahí, pero olvidados de ella, vueltos de espaldas estábamos a la par en dispersión y confusión*»<sup>696</sup>. En este sentido, María Zambrano cita las propias palabras de Agustín: «*Tus palabras, Señor, se habían adherido a mis entrañas y por todas partes me veía cercado de ti*», para, luego, afirmar que más allá de que esta realidad esté o no esté presente a nuestra existencia, es necesario una disposición de acogida y de aceptación. Se trata de ponernos «*en situación de recibirla*»<sup>697</sup>. La autora descubre esta actitud en san Agustín. A pesar de que la realidad lo cerca, él se dispone a aceptarla: «*No quiero entrar en juicio contigo que eres la misma verdad, ni engañarme a mí mismo, no sea que engañe a sí misma mi inquietud*»<sup>698</sup>. Sin embargo, Job hace lo contrario y procede cuestionando la realidad, interrogándola, mientras que Agustín la acepta.

Para María Zambrano san Agustín es capaz de poner en cuestión su ser cuando «*acepta la realidad desentendiéndose de sí*»<sup>699</sup>. De esta manera, se da un doble movimiento en la persona: por un lado, al acoger la realidad suprema la estamos encontrando y, por otro lado, este encuentro propicia el encuentro de nosotros mismos. Así pues, este contacto entre la realidad suprema y la realidad humana supone la revelación de nuestra propia existencia.

San Agustín, al poner en cuestión su propio ser, hace memoria de su pasado y reconoce su dispersión entre las criaturas: «*Por amor de tu amor hago esto trayendo a la memoria con amargura de mi corazón mis torcidos caminos pasados para que tú me*

---

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>694</sup> *Ídem.*

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>697</sup> *Ídem.*

<sup>698</sup> *Ídem.*

<sup>699</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

*veas y me recojas de aquella disipación en que anduve dividido en mil partes, cuando apartado de Ti, Unidad Soberana, me disipé entre las criaturas»<sup>700</sup>.*

María Zambrano recurre a estas palabras de Agustín para señalar el aislamiento en que está con respecto a los demás. Del mismo modo que Job, sufre la experiencia de la incomunicación y la orfandad. La autora ve que san Agustín vive, igual que Job, la pesadilla de la existencia a través de los tres elementos que estructuran el fundamento de sus vidas: horror al nacer, horror a la muerte y la injusticia. Esta realidad que san Agustín vive logra transformarse cuando éste da el paso a aceptar sin condiciones la realidad suprema y su propia realidad existencial.

Frente a la situación descrita anteriormente, la autora indica una acción originaria que san Agustín realiza, que consiste en despojarse de cara a la realidad suprema: *«para que tú me veas y me recojas»<sup>701</sup>*, con el fin de *«ofrecerse íntegramente a la mirada divina, a la mirada que todo lo ve, mirada que ciertamente siempre puede vernos, pero que andamos eludiendo»<sup>702</sup>*. De esta manera, el ofrecimiento de su existencia será la posibilidad para ir entrando en un camino de liberación. Para María Zambrano esto *«es lo que constituye propiamente la confesión de san Agustín»<sup>703</sup>*.

Para la autora este camino de salvación no se logra por vía de la filosofía, sino por la disposición de *«haberse encontrado bajo la luz»<sup>704</sup>*, lo cual puede inducirnos a pensar que el verdadero conocimiento, la verdad suprema, es descubierta cuando el sujeto se hace consciente del encuentro entre su humanidad y el Misterio, y se deja penetrar por éste hasta modificar su vida.

Zambrano descubre, desde san Agustín, que la relación entre divinidad y humanidad se configura desde el doble movimiento existencial: esconderse y descubrirse *«trayendo*

---

<sup>700</sup> Citado en María Zambrano, *La confesión: género literario*, op.cit., p. 43.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 45.

a la memoria con amargura de mi corazón mis torcidos caminos pasados para que tú me veas»<sup>705</sup>. Según la autora esta actitud es indispensable para realizar la confesión.

En el primer movimiento, cuando san Agustín se siente aislado, incomunicado, experimenta la imposibilidad de actuar, y para ello demanda la ayuda de los demás. De esta manera, la necesidad que siente de ellos, de la comunidad que le acoga y le integre, va a permitir su propia liberación. La acción a la que alude consiste en romper con el hermetismo existencial en que el ser humano se encuentra. *«Cuando se encuentra con la fe de los demás, con el crédito que nos dan, el hermetismo se ha roto. Mientras se vive en una situación hermética todos los intentos de comprensión entre semejantes se realizan apelando a razones; en virtud del por qué y para qué; nos pide cuenta el prójimo y tenemos que dárselas»*<sup>706</sup>.

Se sale del hermetismo cuando los demás entran a formar parte de mi interior. Esto es lo que acontece en la vida de san Agustín. Por tanto, la única manera de salir de esta situación de orfandad es a través de la comunidad, que permite mantener una actitud abierta y de acogida.

María Zambrano enfatiza que cualquier intento de comprensión con los demás se lleva a cabo cuando se recurre a razones. Pero, para ella, estas razones que posibilitan el dar cuenta de nuestra situación a nuestros semejantes surten efecto sobre la confianza. En palabras suyas, *«las razones no operan, no unen, si no es sobre la confianza; la razón en la vida no funciona más que sobre algo previo, fe, confianza, caridad»*<sup>707</sup>. Siguiendo a san Agustín, la autora resalta que el entendimiento que brota de la caridad, de la credibilidad, posibilita la acción originaria.

Así pues, para Zambrano la realidad que busca encontrar san Agustín es la unidad de la vida, *«vida en que nada se pierde, ni a nada se renuncia»*<sup>708</sup>. Esta unidad se da entre

---

<sup>705</sup> Citado en María Zambrano, *La confesión: género literario*, op.cit., p. 46.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>707</sup> Ídem.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 49.

«la vida y la verdad»<sup>709</sup>, y ella es posible por el amor, pero este amor no es el amor platónico que cumple un papel de intermediario y se acaba cuando logra lo universal. Es el amor que desvanece la pesadilla existencial y la convierte en vida eterna.

El segundo movimiento que surge de este paso transitorio es entrar en la luz a partir de un corazón convertido, «verdadera cuestión previa»<sup>710</sup>; y en san Agustín esta situación se manifestará en la actitud de reconocer sus torcidos caminos para hacerlos visibles ante la divinidad, para descubrirse ante el misterio desde sus entrañas, «el entrar en la luz, el mostrarse abiertamente de la confesión, es lo que verifica la conversión»<sup>711</sup>. Y este proceso lo logra san Agustín haciendo su corazón transparente. Él quería, dice Zambrano, un «corazón atravesado por la luz, viviendo en la luz»<sup>712</sup>.

María Zambrano precisa que la acción originaria sólo brota del yo originario, del “corazón transparente”, que se ha logrado porque sus semejantes han creído en él, «ser transparente es ser creído, ser mirado en caridad»<sup>713</sup>. Esto significa que la acción ha sido descubierta sobre la caridad y la confianza, sobre la vida trascendiendo hacia el prójimo. Por ello se constituye en una acción verdadera, porque es llamada, vocación.

Por último, María Zambrano ve que san Agustín logra superar la pesadilla existencial «cuando se ha restablecido el vínculo filial»<sup>714</sup>. De esta manera, la autora hace notar que el encuentro que tiene san Agustín con Dios como Padre le permite dar cuenta de la vida del hermano. Dirá «¿qué ha sido de tu hermano?»<sup>715</sup>, y continuará afirmando que la pregunta ya no es necesaria porque ella ya camina en la acción transparente. Por eso, «la pregunta no necesita sernos siquiera dirigida, porque aparecemos yendo de su mano»<sup>716</sup>.

---

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>715</sup> *Ídem.*

<sup>716</sup> *Ídem.*

La confesión en san Agustín es la revelación de cómo él se asume en el dolor para llegar a amar la vida, aceptando esos tres elementos que rechazaron tanto Job como él. Ahora puede decir con confianza: «*niño pequeño soy, mas vive mi padre eternamente [...]. Cuando yo me adhiera a Ti, con todo mi ser, no habrá ya dolor ni trabajo para mí, y mi vida será vida llena de Ti*»<sup>717</sup>. La vida se ha hecho posible porque encontró a sus semejantes.

Concluimos con María Zambrano que Job y san Agustín son muestra de una existencia paradigmática que logran llevar a cabo un proceso de conversión que tiene como punto de partida la situación existencial de cada uno. Es cierto que, en este sentido, se deja notar una diferencia entre estos personajes: la actitud que asumen frente a lo que experimentan. De un lado Job, que cuestiona y pregunta; por otro lado Agustín, que acepta. Sin embargo, María Zambrano constata que existe en los dos una aceptación de su propia situación. Así pues, para la autora la confesión se realiza como un proceso que sigue unas “etapas” que están determinadas por el actuar del propio sujeto. En este camino, Zambrano enfatiza la importancia que tiene la disposición de aceptar la realidad y esta actitud es la que posibilita que la confesión se logre como método.

## **9.5. El mensaje profético de san Agustín para Europa**

El mensaje de esperanza para Europa que estamos intentando fundamentar desde la doctrina agustiniana tendría dos aspectos, en cierto modo, proféticos por las implicaciones en el contexto mundial de los inicios del tercer milenio. Por un lado, el deseo de paz, tanto actual y terrena como futura y escatológica. Por otro lado, la idea que más estamos intentando recalcar en estas reflexiones: necesidad de conocimiento de uno mismo, la propia identidad, para poder, así actuar en consecuencia, sin perturbar el equilibrio original.

### **9.5.1. Deseo de paz**

La aspiración a la paz tiene en Agustín uno de los intérpretes más clásicos del cristianismo. Ciertamente, él no gozó de paz en este mundo ni antes ni después de

---

<sup>717</sup> Citado en María Zambrano, *La confesión*, op.cit., p. 57.

convertirse. Por haber sido toda su vida un hombre agónico, suspiró por la paz y la cantó con acento s muy entrañables<sup>718</sup>.

En su *Comentario al Sermón de la montaña*, Agustín expone una de las constantes de su reflexión: el ser humano busca la felicidad. Ahora bien, para ello, condición indispensable es la paz. Frente a este deseo se presentan una serie de dificultades, manifestadas en un mundo de oposiciones: yo-tú, uno-múltiple, etc.

Por otro lado, el libro de las *Confesiones* comienza con la oración del corazón inquieto<sup>719</sup>. Desde estas primeras páginas reconoce su limitación, su ser pecador, su falta de plenitud. Sin embargo, en medio de esa situación, también se reconoce como criatura con un horizonte sin límites: el amor.

En el último libro de las *Confesiones*, Agustín dirige a Dios un ruego: «*Señor y Dios nuestro, ¡danos la paz! Ya que nos lo has dado todo*»<sup>720</sup>. Esta paz a que se refiere Agustín no es una paz alcanzable en el presente. Alude, más bien, a esa paz *del sábado*, del *atardecer*. Sin embargo, esta paz es un proceso que comienza en el individuo actual, pues es también el mismo individuo el que hace la guerra. Y es que, en el interior de la persona humana se sufre la falta de paz, motivada por una división profunda.

Ahora bien, podemos establecer una extrapolación entre lo que Agustín dice del *yo personal* y lo que dice del *yo universal*. Lo vemos comparando varios libros de las *Confesiones*: en los libros I, IX y X lo que se dice del yo se puede reflejar, igualmente, en el cosmos, aludido en los libros XI y XIII. Estas mismas ideas pueden ser transferibles al libro XIX de *La Ciudad de Dios*. Se nos presenta ahí la paz como un tesoro. Todo hombre busca la paz, dice, aunque cada uno a su modo. Por ejemplo, la

---

<sup>718</sup> Cf. CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*. Ed. BAC, Madrid 1974, p. 451ss.

<sup>719</sup> *Conf. I, 1*: «*Grande eres, Señor, e inmensamente digno de alabanza; grande es tu poder y tu inteligencia no tiene límites. Y ahora hay aquí un hombre que te quiere alabar. Un hombre que es parte de tu creación y que, como todos, lleva siempre consigo por todas partes su mortalidad y el testimonio de su pecado, el testimonio de que tú siempre te resistes a la soberbia humana. Así pues, no obstante su miseria, ese hombre te quiere alabar. Y tú lo estimulas para que encuentre deleite en tu alabanza; porque nos creaste para tu y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descanse en ti*».

<sup>720</sup> *Ib.* 13, 35, 50.

paz propuesta por un dictador, puede ser algo tremendo. Debido a ello, Agustín ofrece criterios para esta paz: debe estar transida de justicia y moralidad.

Recordamos algunas de las interpretaciones que hace Agustín de la paz:

*«La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden»<sup>721</sup>. «El orden de esta paz consiste primero en no hacer mal a nadie y luego en ayudar a todo el que sea posible»<sup>722</sup>*

*«Es un hecho: todos desean vivir la paz con los suyos, aunque quiera imponer su propia voluntad»<sup>723</sup>*

*«La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamientos y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombre es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios»<sup>724</sup>*

*«No pasa a la suma paz, donde existe el más profundo silencio, si no es quien hubiere combatido primero con gran ruido contra sus vicios»<sup>725</sup>*

*«En esta vida no existe paz ni tranquilidad verdadera. Se promete el gozo de la inmortalidad y la compañía de los ángeles. Pero quien no la hubiere buscado mientras se hallaba en este mundo no la obtendrá cuando ella llegue»<sup>726</sup>*

*«Una cosa es no luchar y estar en verdadera y perpetua paz, y otra luchar y vencer, y otra luchar y ser vencido, y otra no luchar, sino ser arrastrado. Hay hombres que no luchan en absoluto...»<sup>727</sup>*

*«¿Qué es la paz? Se dice que hay paz allí donde no hay guerra. ¿Qué significa allí donde no hay guerra? Donde no hay contradicción, donde nada se opone, donde nada hay adverso»<sup>728</sup>*

---

<sup>721</sup> *De civ. Dei* XIX,13,1.

<sup>722</sup> *Ib.* XIX,14.

<sup>723</sup> *Ib.* XIX,12,1.

<sup>724</sup> *Ib.* XIX,13,1.

<sup>725</sup> *Enarraciones a los Salmos* 9,8.

<sup>726</sup> *Ib.* 33,s.2,19.

<sup>727</sup> *Ib.* 35,6.

<sup>728</sup> *Ib.* 84,10.

*«Obra justicia y tendrás la paz, para que así se besen la paz y la justicia. Si no amas la justicia, te faltará la paz. Estas dos virtudes: la paz y la justicia se aman y besan mutuamente, de tal modo, que quien obrase justicia encontrará la paz que abraza la justicia»<sup>729</sup>*

*«Nadie hay que no anhele la paz, pero no todos ejecutan la justicia. Pregunta a cualquier hombre: ¿quieres la paz? A una te responde todo el género humano: la deseo, la anhele, la quiero, la amo. Ama también la justicia, porque la justicia y la paz son dos amigas inseparables; se besan entre sí»<sup>730</sup>*

*«¿Cuándo se hallará la paz completa en un hombre? Cuando se encuentre la paz completa en un hombre, entonces se hallará en todos los ciudadanos de Jerusalén»<sup>731</sup>*

*«¿Quiénes son los pacíficos? Los que construyen la paz. ¿Ves a dos personas discordes? Actúa en medio de ellas como servidor de la paz. Habla bien a aquél de éste y a éste de aquél»<sup>732</sup>*

*«Pero si quieres ser artífice de paz entre dos amigos tuyos en discordia, comienza a obrar la paz en ti mismo: debes pacificarte interiormente, donde quizá combates contigo mismo una lucha cotidiana»<sup>733</sup>*

*«Sea la paz nuestra amada amiga; sea nuestro corazón el lecho casto para yacer con ella; sea su compañía un descanso confiado y una unión sin amarguras; sea dulce su abrazo e inseparable la amistad»<sup>734</sup>*

*«El verdadero amante de la paz ama también a los enemigos de ella»<sup>735</sup>*

*«Ama la paz, ten la paz, posee la paz, conquista a cuantos puedas para que posean la paz; será tanto más espaciosa cuantos más sean los poseedores. Una casa terrena no admite muchos moradores: la posesión de la paz crece con el multiplicarse de los mismos»<sup>736</sup>*

*«Quienes aman la paz quieren que otros la posean con ellos, y se entregan a la tarea de aumentar los poseedores para que aumente la posesión»<sup>737</sup>*

---

<sup>729</sup> Ib. 84,12.

<sup>730</sup> Ib. 84,12.

<sup>731</sup> *Ibid.*, 147,20.

<sup>732</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermones* 53A, 12.

<sup>733</sup> *Ibid.*, 53A,12.

<sup>734</sup> *Ibid.*, 357,1.

<sup>735</sup> *Ibid.*, 357,1.

<sup>736</sup> *Ibid.*, 357,1.

<sup>737</sup> *Ibid.*, 357, 3.



*«Tendremos la paz perfecta cuando nuestra naturaleza se una inseparablemente a su Creador y no haya contradicción en nuestro interior»<sup>738</sup>*

### **9.5.2. «Conócete a ti mismo»**

Ya los paganos conocieron el peligro que tiene el ser humano de salirse de sus límites y, justamente a propósito de ello, estaba escrito en el templo de Delfos al aforismo «*conócete a ti mismo*»<sup>739</sup>. Esta idea, ya presente en la antigüedad, fue completada por Agustín en los *Soliloquios*: «*Deus semper idem, noverim Te, noverim me*». La vida cristiana camina entre los dos abismos del conocimiento propio y del conocimiento de Dios. El punto de partida es el conocimiento de uno mismo. Sin embargo, no basta descender a la profundidad del propio ser. La experiencia enseña cómo la visión desnuda del hombre puede originar un incurable pesimismo que envenena toda la existencia. Es por eso por lo que Agustín añade al conocimiento propio el conocimiento de Dios, que ha descendido de lo alto para levantarnos, no para yacer en tierra juntamente con nosotros<sup>740</sup>.

Señalamos, a propósito de esta expresión «*conócete a ti mismo*»- tres ideas agustinianas que pueden tener su “calado” en el hombre de hoy:

a) «*No salgas fuera de ti*». El significado más inmediato, más simple y auténtico -dentro de todo el contexto del pensamiento agustiniano- es este: no te disipes, no te dejes envolver totalmente por las preocupaciones de orden sensible, material e histórico; no te ensordezcas con el ruido de tantas inútiles preocupaciones; estate atento a no sobrepasar ciertos límites de equilibrio. Aún más: vigílate para no caer en el peligro del activismo, de la eficacia o de la tentación de valorar a las personas sólo en términos de cantidad. Así pues, se trata de todo exceso que rompe el equilibrio. El pensamiento clarificador nos lo ofrece Agustín en una de sus primeras obras escritas inmediatamente después de su conversión: «*el alma humana, por el contrario [...] cuanto más*

---

<sup>738</sup> SAN AGUSTÍN, *De sancta virginitate* 7,17.

<sup>739</sup> Cf. CAPÁNAGA, V., o.c., pág. 138.

<sup>740</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *In Io. ev. tr.* 107,6.

*desciende a las cosas sensibles, tanto más hace al hombre semejante a la bestia [...] Vuélvase, por tanto, a Dios humildemente»<sup>741</sup>.*

b) «*Entra en ti mismo*». Este segundo paso es consecuencia del primero. Huyendo de la disipación exterior se siente, de inmediato, una llamada a volver en la propia interioridad; una llamada al recogimiento, a la reflexión, a la madurez, al equilibrio. Y es que, en la interioridad, cada hombre busca, juzga, opta, decide el propio destino. Es en la interioridad donde el hombre produce los buenos y los malos frutos. Es en la interioridad donde el hombre trasciende al universo. Todo acto humano, en definitiva, es un acto de la interioridad de cada hombre. Conforme a esto, afirma Agustín: «*en el interior de cada hombre está la verdad; es en el interior del hombre donde Dios habita como en su templo; es en el interior del hombre donde Cristo, maestro interior, enseña al hombre la verdad*»<sup>742</sup>. El hombre, pues, debe volver a su interior para reconstruir su vida y darle valor.

c) «*Trasciéndete a ti mismo*». El camino no es completo hasta que el hombre no pasa desde su interioridad hasta la trascendencia, es decir, cuando el hombre transforma su *monólogo* en un *diálogo* con Dios: «*entra en ti mismo [...] y, cuando vieres que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo*»<sup>743</sup>. Una interioridad sin ámbito de trascendencia es puro egoísmo y, en el fondo, una ruina para el hombre. «*Confiesa que tú no eres la verdad en persona*»<sup>744</sup>. «*La verdad está en nosotros, sin confundirse con nosotros. Dios, aunque está presente, en Otro distinto de nosotros; es siempre el Absoluto ante quien el hombre, ser finito y limitado, debe humillarse y postrarse en una actitud de indigencia y humildad. El orden creado por Dios es este: que el alma sea dominada por el ser superior*»<sup>745</sup>.

---

<sup>741</sup> SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae* XXVIII, 54-55.

<sup>742</sup> SAN AGUSTÍN, *De Magistro* XI, 38.

<sup>743</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera religione* XXXIX, 72.

<sup>744</sup> Ídem.

<sup>745</sup> SAN AGUSTÍN, *De musica* VI, 5,13.

## **CAPÍTULO 10: La democracia como el espacio de la persona en relación. La dimensión educativa**

Para María Zambrano el espacio esencial del ser humano hecho persona es la sociedad. Todos los seres están situados en un lugar espacio-temporal que es el medio donde la persona se encuentra sujeta a la necesidad. A partir de esta necesidad se ofrece una resistencia que obliga a la persona a luchar, a buscar, a salir de sí constantemente. Paradójicamente, la persona experimenta seguridad, tranquilidad, al sentirse en comunidad. El ser humano no ha nacido para vivir solo, sino para ‘convivir’ con los demás.

La sociedad es para Zambrano el lugar indicado para que el ser humano crezca como persona, pues la persona no se puede concebir sin ese espacio social que esté determinado por un estilo de vida, como es la democracia. *«Si se hubiera de definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona y en este sentido, la autora viene a recuperar ciertas palabras que se constituyeron en receptáculo de ese futuro, en este caso, la palabra ‘persona’ es la que viene a integrar la constelación de la palabra ‘democracia’ o a la inversa, pues el ser humano como persona es una realidad nueva que a través de la historia se ha ido descubriendo, poniendo de manifiesto»*<sup>746</sup>.

La autora entiende la democracia como la correspondencia entre una sociedad humanizada y una historia humanizada, donde es necesario ser persona. Por tanto, se trata de que la sociedad sea *«imagen y semejanza de la persona»*<sup>747</sup>, del ser humano que se vive como persona. Ya que no se trata de reproducir personajes, con ciertas máscaras, se trata de reproducir la criatura humana a lograr<sup>748</sup>.

A este respecto, es importante resaltar que la concepción que María Zambrano posee de la democracia no se limita a su etimología del concepto, sino que va más allá. En este sentido, su concepción se orienta más a un cambio de conducta, de hábitos.

---

<sup>746</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit. p. 133.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>748</sup> Cf. *Ídem*.

La democracia es un estilo de vida que trasciende las ideas normativas, las estructuras o sistemas de reglas, donde la persona se esfuerza por realizar y mejorar procesualmente su propia vida y la de los demás. Su finalidad es que la persona sea la máxima realidad y no el personaje. Por tanto, una sociedad será más viviente y creadora *«cuando en ella la persona individual tenga más libertad y mayor estímulo para ser ella misma en toda su plenitud. Y la diferencia que separa una sociedad de otra, un régimen de otro, es simplemente esta: que unos se mantienen anulando la persona, como si se alimentasen de ella para hacerla desaparecer»*<sup>749</sup>.

Para Zambrano la persona puede crear en función de la sociedad<sup>750</sup>. De este modo, se puede afirmar que la sociedad es creadora y toda creación tiene un sujeto personal. Esta creación, en este caso, se determina por el estilo de vida que la persona asuma y, según la autora, este estilo de vida estaría potenciado por el sentido ético de la vida, un sentido comprometido que lo convierte en un ‘saber de salvación’ frente a un ‘saber de dominación’. El ejercicio de este ‘saber de salvación’ es lo que va a permitir la humanización de la historia y de la sociedad.

La democracia, según Zambrano, implica el reconocimiento pleno de todas las diversidades, de las diferencias, de las múltiples visiones de la realidad. *«El orden democrático se logrará tan sólo con la participación de todos en cuanto persona, lo cual corresponde a la realidad humana. Y que la igualdad de todos los hombres, “dogma” fundamental de la fe democrática, es igualdad en tanto que personas humanas, no en cuanto a cualidades o caracteres: igualada no es uniformidad. Es, por*

---

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>750</sup> *«La unidad de una sociedad se marca en la unidad del tiempo; la plenitud en una vida personal o en la vida histórica lleva consigo la absorción del pasado que aparece como líquido, sin peso. El pasado no pesa entonces, mientras que el futuro se abre en una perspectiva ilimitada e indeterminada, como si el tiempo sólo tuviera que correr, seguir hacia delante. Más que futuro, es porvenir porque todo aparece asegurado y, sin embargo, fluye. Las tres dimensiones del tiempo: pasado, presente, porvenir, aparecen fundidas y ninguna de ellas sobrepasa a la otra. No se vive sólo del porvenir, ni del pasado, tampoco extasiados en el presente sino en una fluencia donde insensiblemente todo pasa y va quedando [...] Mas antes de recaer en el ‘pasad’ hay un instante de tránsito que es el todavía [...] Todo lo que en la vida se hunde, se hunde el tiempo, en un abismo temporal. Y antes de que una vida se convierta en pasado hay un revivir, un último esplendor, un despertar, un volver».* ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., pp. 232-233.

*el contrario, el supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana y no sólo la del presente, sino la del porvenir. La fe en lo imprevisible»<sup>751</sup>.*

De este modo, Zambrano detecta el camino para superar todo absolutismo de la razón histórica que ha hecho de la sociedad un lugar de sacrificio, de luchas y enfrentamientos entre el ser humano, y transformar la sociedad para que pueda ser el lugar de la persona. *«Tanto para Zambrano como para Lévinas, el historicismo condujo a los regímenes totalitarios de entreguerras y a la deformación de la democracia, pervertida en democracia “de la masa”, en donde la persona está sometida a las máscaras del personaje, a la dictadura de los rostros sin nombre, deshumanizados»<sup>752</sup>.*

Para María Zambrano la disolución de todo absolutismo será posible con el desprendimiento de la máscara para que pueda surgir la persona bajo el personaje. Para la autora, el ser humano occidental podrá realizarse como persona cuando arroje su máscara.

## **10.1. La importancia de la palabra en democracia: la expresión creadora**

La palabra es un medio liberador<sup>753</sup>. La palabra que libera es la palabra que funciona como vehículo que promueve nuevos sentidos a la existencia y permite que la vida humana, la vida de la persona, se muestre a sí misma y a los demás. A través de la palabra, la persona se pone en relación, de ahí que se pueda afirmar que la palabra engendra una actitud social, relacional. Se convierte, así, en puente para el diálogo y el conocimiento mutuo.

María Zambrano se vivió de una manera políglota, leyendo la existencia humana entre la imagen y el concepto, la deducción y la intuición. Intentó, no obstante, anular la

---

<sup>751</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., p. 164.

<sup>752</sup> BENEYTO, J.M., «La multiplicidad de los tiempos. María Zambrano en diálogo con Reinhart Koselleck, Hans Blumenberg y Emmanuel Lévinas», en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A., *María Zambrano. La visión más transparente*, op.cit., p. 495.

<sup>753</sup> Véase el apartado 8.2.2. b) *La palabra como pregunta que libera*, del presente trabajo.

diferencia entre estos aspectos, ya que encuentra en el conocimiento intuitivo y en el lenguaje metafórico y simbólico la herramienta que hace posible la revelación del ser humano. De este modo, la autora modula la existencia humana a través de la palabra que posibilita la manifestación del ser en la existencia. *«En el orden de la creación, la palabra, toda ella es el principio sobre todos. Así que en el lenguaje filosófico habría de ser indiscutible a priori del lenguaje mismo. Y aún más, la garantía de su trascendencia, siéndolo en especial, ya que lo es, de toda trascendencia. Pero ello no puede dejar de lado todo lo que en el lenguaje hay de danza, en su máxima pureza, y de comunicación y de la utilitaria fijación, digamos, de servidor del presente inmediato, de la circunstancia inmediata. Mas desde un punto de vista simplemente biológico, y también biográfico, el lenguaje es anterior a la palabra. La presencia de la palabra para el hombre es una revelación, mientras que el lenguaje está muy emparentado con el lenguaje animal, es decir con lo simplemente natural»*<sup>754</sup>.

Así pues, María Zambrano hace notar la diferencia que existe entre lenguaje y palabra. La palabra es “principio de todos los principios” en el orden de la creación y, a la vez, se constituye en ‘a priori’ del lenguaje, lo cual significa que la palabra es principio y posibilita la trascendencia del mismo lenguaje, a pesar de que el lenguaje tienda a perecer, a lo superficial, y sea anterior a la palabra.

*«Si la palabra solamente funcionara como lenguaje dentro del lenguaje sería tan sólo la perfección de lo natural. Y esta perfección se daría tan sólo por la persecución de ese poro, germen irreductible de trascendencia que reside en toda palabra, y en todo lo que a ella se acerca o se asemeja, hasta tal punto de que se perciba en esta persecución una venganza, ya que la palabra no se deja usar sin más, ser vaciada de su ser y de su sentido»*<sup>755</sup>.

Vemos, pues, que la palabra a la que se refiere la autora no es la ‘palabra’ que cotidianamente utilizamos en el lenguaje habitual. Se trata, más bien, de una palabra que está en comunión permanente con el ‘ser’ y cuyo lugar es la ‘interioridad’. Esta,

---

<sup>754</sup> ZAMBRANO, M., *De la autora*, op.cit., p. 79.

<sup>755</sup> Ídem.

ofrece sentido a la existencia humana, pues, según se afirma, la ‘palabra’ no deja ser vaciada de su sentido, lo que significa que ella es portadora de sentido, nace en cada momento y se configura en luz, piedra, fuego. La palabra «*es por tanto revelación y no solamente manifestación*»<sup>756</sup>. Sin embargo, es importante resaltar que la palabra cumple la función de ‘sostener’ el propio lenguaje. Aunque la palabra no sea el lenguaje ella le ofrece vida y luz<sup>757</sup>.

Para María Zambrano, la palabra viene a ocupar un lugar alto en la vida humana y es el primer fruto de logos, cuya tarea es «*romper ámbitos ilimitados, horizontes imprevisibles*»<sup>758</sup>, de ahí el carácter trascendental que siempre le acompaña, y que será su plenitud, germinación de luz y de transparencia.

La autora hace la distinción entre lo que es el concepto y la palabra. Para ella la palabra misma es su contenido, mientras que el concepto busca su contenido desde fuera, pero dicho contenido carece de lógica. Esta afirmación la sustenta en que los conceptos no dan cuenta del orden de la vida y de la realidad del mundo en su profundidad, mientras que la palabra adscrita al lugar de lo sagrado son formas reveladas de la vida del ser<sup>759</sup>.

La palabra zambranianiana hace referencia a la palabra originaria, que es la palabra que se hizo verbo, que va más allá de la conciencia. Es una palabra de fecundidad perpetua, inagotable. La existencia de la palabra se da de diversas maneras: en el ser que las guarda «*como de su misma sustancia*»<sup>760</sup>, en aquella palabra «*palabra única, secreto del amor divino-humano*»<sup>761</sup>, o simplemente en «*la palabra sola*»<sup>762</sup>. A través de la palabra se crean los sentidos de la existencia humana como ‘abriendo surcos en el silencio’. La palabra es expresión, por ello “prende como el fuego” y “fluye como el agua”. La

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>757</sup> Cf. *Ibid.*, p. 70

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>759</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68.

<sup>760</sup> ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, op.cit. p. 89.

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 85.

palabra fluye, la palabra quema, la palabra es ‘fanía’, es manifestación. A través de ella se establece relación con la realidad y con los demás.

## **10.2. Ser comunidad. La convivencia “yo-nosotros”**

En la relación con los demás el ser persona aprende a convivir y a descubrirse desde su interioridad. Es importante tener en cuenta que lo característico de la democracia, y que es fundamental para crear comunidad, convivencia y la unidad del ego en la alteridad, es que existe un ‘orden’ que se nos revela sólo si participamos en él, si somos parte del proceso. De ahí que la convivencia es una tarea de corresponsabilidad, porque todos formamos parte de esta tierra.

El encuentro proviene de los otros por ser realidades personales, de tal manera que la persona no va hacia los demás por un acto de voluntad propio, pues la exigencia proviene de la realidad misma. Esta necesidad constituye mi apertura a la realidad antes que mi libertad haya actuado<sup>763</sup>. Así pues, nos sentimos parte de la totalidad de los acontecimientos, es como un despertar al otro, es «*saber que convivimos con todos los que aquí viven y aun con los que vivieron*», pues «*el planeta entero es nuestra casa*»<sup>764</sup>.

### **10.2.1. La convivencia**

Para María Zambrano el convivir significa un sentir y un saber de nuestras vivencias personales abiertas a los demás para crear comunidad. «*Sentir y saber que nuestra vida, aun en su trayectoria personal, está abierta a la de los demás, no importa sean nuestros próximos o no; quiere decir saber vivir en un medio donde cada acontecer tiene su repercusión, no por inteligible menos cierta, quiere decir saber que la vida es ella también en todos sus estrato sistemas. Que formamos parte de un sistema llamado género humano, por lo pronto. Es la condición esencial de la persona humana, que sentimos tan cerrada. Solemos tener la imagen inmediata de nuestra persona como una fortaleza en cuyo interior estamos encerrados, nos sentimos ser un “sí mismo”*»

---

<sup>763</sup> Cf. MUÑOZ, B., «Ecología, sociedad e historia en *Persona y Democracia* de M. Zambrano», en MORA GARCÍA, J.L. – MORENO YUSTE, J.M., *Pensamiento y palabra: en recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2005, pp. 539-544.

<sup>764</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, op.cit., p. 16.



*incomunicable, hermético, del que a veces querríamos escapar o abrir a alguien: al amigo, a la persona a quien se ama, o a la comunidad. La persona vive en soledad y, por lo mismo, a mayor intensidad de vida personal, mayor es el anhelo de abrirse y aun de vaciarse en algo, es lo que se llama amor, sea a una persona, sea a la patria, al arte, al pensamiento. Esencial es al ala soledad personal el ansia de comunicación y aun algo más a lo que no sabríamos dar nombre [...] Sabemos que existen otros “alguien” como nosotros, otros “uno” como nosotros. La pérdida de esta conciencia de ser análogamente, de ser una unidad en un medio donde existen otras, comporta locura»<sup>765</sup>.*

Al afirmar que el convivir es un saber y sentir que la vida está abierta a los demás significa que el ‘ser’ que acompaña a la persona es un ‘ser-para-otros’, un ‘ser-con’ y no solamente un ‘ser-para-sí’. Heidegger<sup>766</sup> no comprende el “ser sí mismo” sin el “ser en” el mundo ni sin el “ser con” los demás. En este sentido, Zambrano entiende que la persona en la convivencia es un ser abierto a los demás, lo cual supone el reencuentro consigo mismo y con los otros. *«El ser sí mismo propio no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del uno, sin que es una modificación existencial del uno en cuanto éste es un esencial existencial. La mismidad del sí mismo existente propiamente está entonces separada por un abismo ontológico de la identidad del yo que se mantiene en medio de la multiplicidad de las vivencias»<sup>767</sup>.*

El ser humano está llamado a salir de su estado existencial, y esta salida se realiza por medio de un “apartamiento” de la “mismidad” del “sí mismo” para sentirse en el lugar de encuentro con los demás sin dejar de ser él mismo. El convivir supone una triada de reencuentros: con Dios, consigo mismo y con los demás. Este ‘vivir-con’ implica compartir un universo común, un tiempo común en un mismo espacio vital, teniendo en

---

<sup>765</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>766</sup> Este fenómeno del “ser-en-el-mundo” posee en su constitución tres momentos diferentes: 1) El “en el mundo” para Heidegger, donde el “mundo” significa “aquello por lo cual la existencia humana se hace anunciar lo que ella es”. 2) El “ente” a que como esencial modo de ser pertenece “ser en el mundo”. 3) El “ser-en” en cuanto tal, no como algo espacial: la existencia humana no “es-en” el mundo como esta mesa “es en” la habitación, en la casa, etc. Tal relación es para Heidegger categorial. El “ser-en” de la existencia humana es de orden existencial, así el “ser-en” de la existencia humana se despliega óptica y antológicamente en tres fenómenos existenciales: el encontrarse, el comprenderse y el habla. Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo I, op.cit., pp. 301-302.

<sup>767</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. Ed. Taurus, México 1970, p. 147.

cuenta que lo ‘común’ no significa ‘homogeneidad’ o ‘uniformidad’. Lo común siempre guarda diversidad, de ahí que sea necesario el reconocimiento mutuo de los sueños y las esperanzas que brotan de nuestra propia humanidad.

Cuando la autora define el convivir como el ‘saber y sentir’ que la vida está abierta para otros, está indicando que el ser humano está llamado a ser consciente de dicha realidad. El convivir como ‘saber y sentir’ posibilita un tipo de conocimiento existencial que emerge de una sabiduría que busca liberar la existencia humana de todo aquello que la paraliza. De este modo, la existencia se transparenta y se muestra a los demás como camino que se construye con los demás.

El ser humano, al ser consciente de que la vida es apertura al otro, posibilita una liberación que experimenta personalmente, pero que pasa a través de la liberación del otro. Esta realidad configura un saber salvador que se fundamenta en el conocimiento de la vida, de los demás, en donde cada ser humano se descubre portador de la vida. No se trata de someter o de dominar al otro, sino de dejar que su ‘ser’ sea como él va ‘siendo’. Es posibilitar que el ser humano vaya siendo persona desde el conocimiento que tiene de sí mismo y de aquellos que comparten su existencia y que se constituyen en semejantes y próximos.

Para María Zambrano la convivencia no se limita a un proceso social entre ‘alter ego’, sino que consiste en la unidad del ‘ego’ en alteridad. De ahí que se entienda que la convivencia sea un saber y sentir que la vida está abierta para los otros, lo cual supone la unidad del ‘ego’ en alteridad, la del yo en los demás y la de los demás en mí. De este modo, se da el paso a una humanización de la historia humana en que la relación con el otro se constituye en la secreta esperanza de vida nueva<sup>768</sup>.

### **10.2.2. La convivencia como ‘visión del semejante’**

Según María Zambrano, la convivencia posibilita una ‘visión del semejante’ que se caracteriza por el lugar desde el cual se mira, en este caso, desde el espacio vital que es

---

<sup>768</sup> Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo I, op.cit., p. 297.

la interioridad del ser humano. «*Porque en la visión del semejante va implicada la interioridad, el dentro que es nuestro espacio, al cual nos retiramos y que nos confiere la suprema distinción. Cómo nos sentimos en ese espacio vital será relacionado con la visión del prójimo, con la comunidad; con el logro de ser individuo de la especie humana en soledad y comunión*»<sup>769</sup>.

Para la autora, el ser humano descubre al otro como semejante porque capta la existencia del otro desde el corazón, desde el interior que es el ‘dentro’ de la existencia humana, lugar donde reside la soledad y la verdad. Ver al otro como semejante significa «*ver vivir a alguien que vive como yo, que está en la vida*»<sup>770</sup>. De este modo, la visión del prójimo o del semejante es fundamental y esencial a la vida, porque el ser humano necesita verse, ya que la estructura humana funciona como espejo de la propia vida, es decir, «*nos vemos al verle*»<sup>771</sup>. En este sentido, la convivencia modifica nuestra forma de ‘ver’, posibilita el ‘darnos’ permanentemente a los demás. El que nace sale a ver y a ser visto porque «*sólo al verme en otro me veo en realidad, sólo en el espejo de otra vida semejante a la mía adquiere la certidumbre de mi realidad*»<sup>772</sup>.

En esta misma perspectiva, Laín Entralgo, al hablar de la amistad, hace alusión a la proximidad, que es una “relación amorosa” con el prójimo, pero advierte que el ser humano no sólo trata con los próximos, sino que también trata con lejanos visibles y lejanos invisibles. De los lejanos visibles es posible ser prójimo y se pregunta: «*¿Y acaso no es posible la proximidad con el lejano invisible? Sacrificarse de un modo y otro por el congoleño que uno no ha visto ni verá nunca o por el descendiente que todavía no existe es, sin duda, ser prójimo de ambos*»<sup>773</sup>.

Ver al modo humano es inseparable del ser visto. Nadie mira sin sentirse, al mismo tiempo, visto por el otro. El ver, el estar viendo es, en realidad, el término de la relación vivida, de la vivencia completa, ver-ser visto, mirar-ser mirado. Y, por el contrario, para

---

<sup>769</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 284.

<sup>770</sup> Ídem.

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>773</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría de la realidad del otro*. Tomo II, op.cit., p. 361.

quedarse detenido viendo, para mirar sin más intención que la de ver, hay que detener el tiempo, abandonado ese umbral del nacimiento, del ir a nacer, de presentarse de un instante a otro a ser recibido en alguna comunidad, en algún lugar donde hay que comparecer con figura y ya siendo. Para decidirse a ver hay que des-serse en cierto modo, hay que abandonarse y dejar en suspenso el pleito, la cuestión y el conflicto de quién se es. Hay que dejar estar soñando dormido o despierto. Hay que dejar urdir la inacabable historia. Y el supremo ver que mira la verdad, análogamente, la relación con ella no es la de verla, ni la de perseguirla, ni la de preguntar por ella. Para que así suceda hay que haber despertado<sup>774</sup>.

El ver y ser visto en la relación que se vive con los demás es una entrega 'existencial' incondicional, ya que es todo nuestro 'ser' el que entregamos, lo cual no significa que dicha entrega vaya en detrimento de nuestro propio ser. No se trata de dejar ser nosotros mismo para acoger al otro, sino que 'siendo', cada vez más, nosotros mismos la entrega a los demás, la entrega a los demás se constituye en consecuencia coherente y necesaria. De este modo, se configura un estilo de vida que tiene como referente fundamental la realización de la persona. Este 'ver y ser visto' posibilita que la existencia se libere y se constituya en máxima expresión humana e inicio de vivir la libertad.

María Zambrano afirma que «*la vida humana necesita ver para ser vida. 'Vivir para ver' y ver para vivir*»<sup>775</sup>. Estas palabras confluyen con las de Ortega y Gasset cuando afirma en su *Metafísica* que el vivir entraña en su raíz un saberse y comprender, un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo. «*No hay vivir si no es un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo*»<sup>776</sup>. Este ocuparse de lo otro posibilita una visión que libera la vida de la persona, en el sentido que la persona vive su propia libertad por medio del otro. De esta forma, la libertad se adquiere a través del otro, «*la visión de sí mismo trae el grado supremo de libertad. Pero si la visión de sí mismo no es directa sino refleja, a través de*

---

<sup>774</sup> Cf. ZAMBRANO, M., *El sueño creador*, op.cit., pp. 38, 83.

<sup>775</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 288.

<sup>776</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de Metafísica*, op.cit., p. 48.

*un semejante, la libertad es adquirida por medio del otro. Somos, pues, por otro y con él»<sup>777</sup>. También esta experiencia de la libertad de la persona, la autora la entiende como el individuo que «se libera al dar a ver lo que él ve, dando lo que se le da»<sup>778</sup>. Es el proceso que vive el que se va haciendo persona desde lo verdaderamente auténtico.*

### **10.2.3. La comunidad democrática**

Al hablar de comunidad democrática desde el pensamiento de María Zambrano se hace referencia a un estilo de vida que trasciende las estructuras y los sistemas, aunque no prescinde de ellos. Se trata de medios para llegar a un fin, en este caso, la realización de la persona. Una sociedad o comunidad democrática es el resultado de una sociedad humanizada donde es necesario que el ser humano sea persona. Para que esa forma de vida vaya más allá de una simple concepción colectiva (nosotros), y supere la concepción individualista (yo) que refleja una visión reduccionista del ser humano hecho persona, es necesario implementar ciertas orientaciones que favorezcan este ambiente humanizado, como es la democracia.

La democracia no se da simplemente como una respuesta organizativa que responda a intereses mayoritarios, que serían los del pueblo y que, a en base, poseen principios de distribución justa determinados por lo económico y con una participación activa dentro del sistema de gobierno. Esta sociedad democrática reclama del ser humano lo más auténtico con el fin de favorecer la realización de toda persona. El diálogo, el poder, la participación, la educación, son, entre otros aspectos, los elementos básicos para ir creando este estilo de vida. Sin embargo, lo que va a determinar esta forma de vida en sociedad es el poder.

Generalmente, cuando se habla del poder, se tiende a explicarlo desde sus consecuencias o efectos que produce en el entorno donde este se practica. En este caso, no se trata de introducirnos por este camino, sino intentar indagar por ese poder originario que todo ser humano posee.

---

<sup>777</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 288.

<sup>778</sup> *Ibid.*, p. 10.

En Zambrano el poder está ligado al deseo, y, por ende, se encuentra en la raíz de la razón lógica, que se manifiesta en la relación que el ser humano establece con el mundo, con las cosas y con los demás. El poder es un deseo de posesión que tiende a la imposición.

*«Para María Zambrano, el deseo será el ‘páthos’ que defina la relación de la razón con el mundo y la vida –el aparecer, lo divino–. Esta relación articulada mediante el deseo se fundamenta en una “violencia por la verdad” de la razón sobre el mundo. E poder, indisociablemente ligado al deseo, se encuentra en la raíz profunda de la naturaleza de la razón lógica y, por lo tanto, marca de un modo esencial el trato del hombre con el mundo. Ese trato se traduce, de este modo, en un deseo de posesión, de aprehensión de las cosas mediante la razón que tiende hacia la transgresión del límite e, invariablemente, a la violencia. Deseo, poder y violencia se encuentran en la base del “logos” desde Platón, condicionando, pues, nuestro modo de ver las cosas y, por ende, de sentir la Totalidad, esto es, el marco donde se desarrolla nuestra existencia»<sup>779</sup>.*

De este modo, el poder como deseo tiende a dominar al otro, limitando la autonomía del ser de la persona. El poder se ejercita a través de las personas y, más concretamente, a través de las relaciones. El interactuar con los demás puede llevar a la persona a ejercer la mayor libertad. Pero, paradójicamente, puede suceder lo contrario. Existe en el ‘no-ser’ de la persona una tendencia o fuerza para controlar la vida de los demás según su forma de ver y de pensar. En este sentido, el poder funciona o transita ‘transversalmente’ en la persona y en la sociedad a través de la organización reticular.

Se puede ver en nuestra sociedad occidental una concepción del ‘poder’ de forma negativa y se analiza como ‘instrumento’ o cosa que se posee y se utiliza. De esta manera, su uso, en algunas ocasiones, es autoritario y maligno. En occidente se tiende a ejercer el poder para anular a la otra persona y excluirla del campo de participación. Ciertamente, esta forma de ‘control’ no permite la humanización de la sociedad desde el

---

<sup>779</sup> ADÁN, O., «Zambrano Opus Palimpsestum», en *María Zambrano. La visión más transparente*, op.cit., p. 432.

estilo de vida que María Zambrano propone: la democracia. En este sentido, la democracia debe orientarse, sobre todo, a promover un cambio de conducta humana, de hábitos, de comportamiento. De ahí que la democracia esté más próxima a una ética que favorezca la realización y proyección del ‘ser’ de la persona.

Así pues, la democracia viene a ser el resultado del ejercicio del poder de manera positiva, es decir, de ese poder que permite y promueve la inclusión y la participación de todos, ejerciendo nuestra implicación por construir el tejido social que incluya prioritariamente el bienestar de las personas con todos sus derechos. *«El hombre es un animal lujoso, constitutivamente excesivo. No tiene límite en el poder, como no tiene límite en el querer [...] el que logra llegar al poder –en cualquier aspecto histórico– tiene que desprenderse de él al mismo tiempo que lo ejerce. En la medida que lo logre tendrá sustancia moral su acción. Y en esta medida, diríamos, es legítimo su poder»*<sup>780</sup>.

María Zambrano propone una actitud sugerente cuando afirma que la persona que ejerce el poder tiene que desprenderse de ella misma, lo cual supone que el sujeto se mantenga en el punto ‘justo’ que le evitará llegar a ejercer el control y el dominio sobre los demás. Lo que ella quiere salvaguardar es la realización de la persona a través del ejercicio del poder que favorezca el bienestar y la libertad del ser humano. No se trata de que el poder, como tendencia humana, desaparezca, sino que lo que se busca es ejercitarlo en beneficio de la humanización de la sociedad.

Vivir, sostendrá la autora, es actuar, y en el actuar se hace el ‘hábito’, se configura el comportamiento junto con otros. Así, la democracia puede ser una realidad posible si se orienta a armonizar y a articular, coherentemente, lo social y lo personal, *«porque no se puede vivir como persona si se tiene la conciencia de “pesar” sobre otras personas a quienes les está negado el mínimo de satisfacciones a sus necesidades vitales»*<sup>781</sup>. De este modo, Zambrano se hace afín a un cierto “comunitarismo”, pensando a la persona unida a la comunidad, *«ya que su libertad, sus iniciativas personales, sus derechos, su ética, su concepción económica, están existencialmente identificados con los de su*

---

<sup>780</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, op.cit., p. 69.

<sup>781</sup> *Ibid.*, pp. 77-78.

*comunidad, su pueblo [...] Pero las aportaciones propias del historicismos y del pensamiento comunitarista han permitido entender algo que hoy se da ya por descontado: que la libertad individual no se produce aislada, sino que es esencialmente social, integrada en comunidades humana y en un pueblo. La libertad individual defendida en la modernidad conduce naturalmente a defender la libertad creativa de los pueblos»<sup>782</sup>.*

Sólo será posible hablar de una comunidad humanizada si ella es reflejo de lo que la persona va 'siendo'. En este sentido, el ir 'siendo' es ir tomando conciencia de ese mundo exterior que me pertenece, porque es mi lugar, mi espacio, mi universo, y en esa realidad irme haciendo persona con los demás, no se trata de construir mi existencia al costo de destruir la vida de otros. Esta destrucción se manifiesta cuando la indiferencia se evidencia con respecto a la vida de mis semejantes.

*«Si el otro hombre es parte del propio yo, como enseña la vivencia comunitarista, e incluso antes la tradición cristiana, el sufrimiento humano es parte de nosotros. El hombre sufriente está instalado existencialmente en el derecho humano que le permite reclamar nuestra solidaridad porque cada uno de nosotros es parte de él. Cuando acudimos en socorro del sufrimiento humano hacemos justicia a nuestra condición de hombre universal: justicia con nosotros y justicia con el otro hombre. Pedir a gritos que en el mundo se haga justicia ha nacido del sentimiento de las izquierdas: hoy se ha unido a este grito desesperado toda la sociedad civil moderna, incluso aquellos que provenían de la derecha tradicional. Luchar hoy contra el sufrimiento no es caridad, ni conveniencia, ni mucho menos oportunismo político: es exigencia radical de justicia interhumana. Este grito ha entrado además en confluencia convergente con la modernidad y la ha enriquecido sustancialmente. Es hoy una parte esencial de la herencia del comunitarismo en la moderna sociedad civil»<sup>783</sup>.*

---

<sup>782</sup> MONSERRAT, J., *Hacia un nuevo mundo. Filosofía Política del protagonismo histórico emergente de la sociedad civil*, op.cit., pp. 105-106.

<sup>783</sup> *Ibid.*, p. 132.



De esta forma, el otro se nos hace a todos una realidad ineludible, situación que caracteriza al ser humano del siglo XX, en el que se verifica la toma de conciencia por la construcción de una comunidad humana universal, en donde –según Laín– el pronombre “nosotros” se constituye en una palabra viva de nuestro tiempo<sup>784</sup>.

### 10.3. La dimensión educativa

Unida a esta necesidad de repensar la democracia desde los principios de comunicación, convivencia y comunidad, dedicamos esta última parte de nuestro estudio a la faceta educativa de María Zambrano, donde viene a conectar, de nuevo, con san Agustín.

La vocación filosófica de Zambrano va siempre acompañada de una exigencia – pedagógica– de comunicación: no busca la verdad –el “secreto”– para entregarse a ella en un culto silencioso y cerrado, sino con ánimo de transmitirla, de revelarla a otros en palabras que puedan encaminarles también hacia ella. Una disponibilidad para la comunicación, para compartir, que no es desde luego algo secundario o accidental, sino un imperativo vital de la convivencia humana; hasta tal punto de que, cuando no se cumple, Zambrano habla de “muerte en vida”: *«Se puede morir estando vivo. Se muere de muchas maneras, en ciertos padeceres sin nombre, en la muerte del prójimo, y más todavía en la muerte de lo que se ama y en la soledad que produce la total ausencia de posibilidad de comunicarse, cuando a nadie le podemos contar nuestra historia. Eso es muerte, y muerte por juicio. El juicio de quien debía oír y entrar sin más en el interior de nuestra vida es la muerte. “Vivir es convivir”, ha dicho Ortega, y cuando la convivencia se hace imposible porque el que convive interpone y arroja su juicio sobre la persona viva, sobre aquello que nace solamente cuando se comparte, se hace muerte»*<sup>785</sup>.

---

<sup>784</sup> Laín Entralgo presenta un buen análisis sobre el espíritu comunitario del siglo XX desde cinco perspectivas: filosófica, teológica, psicológica, sociológica y literario. Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Tomo I, op.cit., pp. 393-433.

<sup>785</sup> ZAMBRANO, M., *Dos escritos autobiográficos (El nacimiento)*. Entregas de la Ventura, 1981, p. 67.

María Zambrano y san Agustín, como vamos a tener oportunidad de mostrar a continuación, convergen en diversos aspectos de su faceta educativa. Comenzaremos presentando el contexto educativo de san Agustín para, después, ir tratando las diversas cuestiones relacionadas.

### 10.3.1. El contexto educativo de san Agustín

Agustín acusa con energía y amargura a la escuela de su tiempo, impregnada de escepticismo y relativismo, porque no imparte la verdad, porque los relatos de la mitología pagana, material habitual de la enseñanza, constituían una incitación a toda clase de males morales. Poniendo un ejemplo muy concreto: los castigos de los escolares, desaconsejados por Quintiliano por ser indignos y repugnantes, constituían, sin embargo, una cruel costumbre diaria de la época en todas las escuelas<sup>786</sup>. La finalidad perseguida por esta educación se puede decir que era formalista y utilitarista; puesto que lo único que importaba era el obtener un adiestramiento meramente formal para conseguir dinero y prestigio dentro de la sociedad. La verdad y la formación de la persona interesaban muy poco o nada<sup>787</sup>.

Cuando Agustín aparece en la historia, la pedagogía había recorrido ya amplios procesos<sup>788</sup>. Aunque no del todo desarrollada, la cultura y su transmisión ya se había hecho presente en Mesopotamia y en Egipto desde 2000 años antes de Cristo. Grecia se había aprovechado de la invención del alfabeto en el próximo Oriente hacia el año 1200 antes de nuestra era, había desarrollado la cultura que se inicia en el siglo VIII con el empleo genuino de la escritura y de todas las ciencias, y había sistematizado el pensamiento especulativo hasta un grado pocas veces alcanzado por el ser humano, dentro del cual se elaboran las primeras teorías de la educación. En Atenas se dio la institución de la educación básica extendida a amplias capas de la sociedad, y la elaboración de teorías pedagógicas a cargo de Sócrates con su método de enseñanza

---

<sup>786</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, op.cit., I,9,14.

<sup>787</sup> Cf. FLÓREZ, R., «Versión antropológica de la conversión y su protección educativa», en *Augustinus* 32 (1987) 170-174.

<sup>788</sup> Sobre las primeras etapas de la pedagogía en la historia, cf. MARROU, H. I., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1950; BOWEN, J., *Historia de la educación occidental*, I, Barcelona 1976.

denominado *mayéutica* (en el siglo V), de Isócrates<sup>789</sup>, fundador de una escuela de retórica, de Platón, fundador de la Academia (siglos V-IV), y de Aristóteles, fundador del Liceo en siglo IV. Extendida la cultura griega a toda la cuenca del Mediterráneo y, concretamente, a Roma, surgen en ésta, influidos por los autores griegos ya nombrados, dos representantes de la máxima importancia en la historia de la pedagogía: Cicerón, con su obra *De oratore*, en el siglo I a.C., y, sobre todo, el hispano, de Calahorra, Quintiliano, a finales del siglo I d.C., autor de la *Institutio oratoria*, la primera gran obra plena y estrictamente pedagógica que se conoce.

No obstante estos logros, como indicábamos anteriormente, la realidad de la sociedad paganas de la época de Agustín distaba mucho en todos los aspectos, especialmente en el educativo, de lo que pudiera colegirse de esos monumentos pedagógicos pertenecientes a su cultura. Las mejores propuestas de los pedagogos eran contradichas en la práctica: ni la *pádeia* griega (educar al hombre para el bien), ni la *humanitas latina* (*vir bonus, dicendi peritus*) en la realidad no tenían ninguna incidencia.

### **10.3.2. Presupuestos filosóficos de la pedagogía agustiniana**

Agustín fue toda su vida un pedagogo. Toda su actividad, todos sus escritos tiene un marcado fin pedagógico. En todos los ámbitos de su vida trató de conseguir la formación de aquellos a los que se dirigía, bien desde sus obras, bien desde sus sermones.

En cuanto pedagogo, Agustín es hijo de la pedagogía griega y latina, sobre todo de Platón, en cuanto a las teorías filosóficas que inciden en el tema, y de Cicerón y Quintiliano, en cuanto a la práctica, sin olvidar que, en todo ello, tenía por objetivo la evangelización de sus oyentes a partir de la Sagrada Escritura.

Exponemos, a continuación, los principales presupuestos filosóficos de la concepción agustiniana de la educación:

---

<sup>789</sup> Cf. KEVANE, E., «Augustine and Isocrates», en *The American Ecclesiastical Review* 149 (1963) 301-321.

## **I) Certeza de la verdad contra el escepticismo: *Contra académicos***

La razón vital y personal que induce a Agustín a hacer un análisis crítico del escepticismo, es que él, antes de su conversión, atravesó un período de desconfianza respecto a la posibilidad de la razón humana para conocer la verdad<sup>790</sup>. Una vez alcanzada la verdad dentro de la Iglesia Católica, lo primero que escribirá es la obra *Contra académicos*, preocupado por el deber de escribir contra el escepticismo, que a él le había dificultado encontrarla y a otros muchos les quita hasta la esperanza de hallarla<sup>791</sup>. Para la pedagogía es esencial; porque la pedagogía, entre otras cosas fundamentales es, según Agustín, un intento por parte del maestro de transmitir la verdad a los alumnos.

La doctrina de la llamada segunda Academia, cuyos máximos representantes fueron los griegos Arcesilao y Carnéades, fue comentada ampliamente, dentro del mundo romano en el que vive Agustín, por Cicerón<sup>792</sup>, que expone así su doctrina fundamental: no niegan la existencia de la verdad, sino que, dadas las dificultades existentes para distinguir la verdad del error, afirman que lo propio del sabio es regirse siempre por la ‘probabilidad’<sup>793</sup>.

Agustín, en el diálogo *Contra los académicos*, elabora varios argumentos en su contra:

- a) Pone de relieve la contradicción contenida en la pretensión de seguir en la vida lo probable o verosímil, que es lo parecido a la verdad, sin conocer ésta. Los académicos vienen a decir este absurdo: «*No conocemos lo verdadero, pero lo*

---

<sup>790</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, V,10,19; VII,7,11, op.cit. Sobre el verdadero alcance del escepticismo de san Agustín en este período de su vida, cf. CAPÁNAGA, V., “Introducción a *Contra académicos*”, en *Obras de san Agustín*, BAC, Madrid 1982, pp. 10-18.

<sup>791</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Retractaciones*, I,1,1; *Contra académicos*, III,14,30; *Enchiridion*, XX,7. La capacidad humana para conocer la verdad tiene para Agustín el máximo valor intelectual, moral y vital. Cf. GILSON, E., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949, p. 48; BOYER, CH., *L'Idée de vérité Dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1940, p. 12; SCIACCA, M. F., *San Agustín*, Barcelona 1955, p. 155; VELA LÓPEZ, F., «El maestro en la relación y acción docentes según san Agustín», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 17 (1990) p. 601ss.

<sup>792</sup> La información que tiene Agustín sobre los académicos la toma de la obra *Academica* de Cicerón.

<sup>793</sup> SAN AGUSTÍN, *De nat. deorum*, 1,6.

*que vemos se parece a estos (lo verdadero) que conocemos»*<sup>794</sup>. Es la contradicción inscrita en sus propios principios teóricos.

b) Otro argumento que repite con frecuencia es el siguiente: los académicos se consideran sabios, y como el sabio conoce algo, al menos la sabiduría, necesariamente, entonces, conoce la verdad. Luego es falso que sea probable que el hombre no puede conocer la verdad. Es un gran absurdo decir de un hombre que a la vez es sabio y que conoce la sabiduría<sup>795</sup>. Es la contradicción entre sus teorías y la condición de su persona.

c) Agustín elabora una nueva refutación contra el escepticismo en forma de dilema, apoyándose en la famosa definición de verdad formulada por Zenón (“la verdad ha de ser reconocida por ciertos signos que no posee lo falso”) y tan admirada por los académicos: esa definición es verdadera o falsa; ahora bien, tanto si es verdadera como si es falsa, sabemos algo. Luego podemos conocer alguna verdad, esto es, la verdad de que algo es verdadero o falso<sup>796</sup>.

d) Una de las aplicaciones que deducían los académicos de la definición de verdad, por parte de Zenón, consistía en una crítica severa a las percepciones de los sentidos. Algunos de los ejemplos de fallos sensoriales que mostraba Agustín eran los siguientes: el remo metido en el agua aparece como partido al asentido de la vista; en ocasiones es muy fácil distinguir entre sueño y realidad; en el estado de locura, e incluso cuando no se está loco, se dan alucinaciones; a quien navega a lo largo de la costa le da la impresión de que las torres que están en la orilla se mueven en sentido contrario; ciertas aves parece que no mueven las alas mientras vuelan; el cuello de la ploma se ve iridiscente al darle la luz; un peso grave para

---

<sup>794</sup> SAN AGUSTÍN, *Contra académicos*, 2,8,20; cf. 2,12,27. Para decir con verdad que no se sabe algo, también hace falta conocer alguna verdad: esto es, se sabe o conoce la verdad de que no se sabe, y se conoce la diferencia entre saber y no saber, cf. *De Trinitate*, X,1,3.

<sup>795</sup> SAN AGUSTÍN, *Contra académicos*, 3,3,5-9; 14,30-32.

<sup>796</sup> *Ib.*, 3,9,21. La negación universal de la verdad es contradictoria: cualquier proposición que niegue que se puede conocer la verdad está implícitamente afirmando que es verdad esa proposición. Más todavía, si se duda de la existencia de la verdad no se puede dudar de la verdad de esa duda, cf. *De vera religione*, 39,73. Cf. CAMPELO, M. M., *Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981, p. 209.

un hombre es a la vez ligero para un camello, etc<sup>797</sup>. A todo ello contesta Agustín que ni las imaginaciones falsas que padecen los dementes, ni las ficciones que se forjan en los sueños se deben achacar a los sentidos, puesto que en los sanos y en los despiertos realizan su función de la manera debida. Y en cuanto a los fallos en que se apoya la crítica escéptica de los sentidos, Agustín argumenta que esas impresiones tienen una causa que distorsiona la realidad por lo que los sentidos se atienen a constatar esa distorsión. Si los sentidos siguieran percibiendo las cosas de un modo normal, como si esa causa no actuase, entonces es cuando se produciría el fallo de los mismos. Pero lo que sí tiene que hacer la persona, para no caer en el engaño, es no dar su asentimiento concerniente a la realidad de las cosas, sino solamente a la impresión que aparece al sujeto y que él mismo vive, y nada más. El hecho, cualidades y características de las experiencias sensibles del sujeto, las impresiones que este sujeto experimenta, no pueden ser negadas por ningún escepticismo. Ahora bien, si las experiencias sensibles coinciden o no con la realidad en sí misma es otro problema diferente y de no fácil solución. Pero, aun cuando esto último no se pueda averiguar con certeza, Agustín ha puesto de relieve la validez de los sentidos dentro de sus propios límites<sup>798</sup>.

## II) La autoconciencia

Pero Agustín tiene otros firmes apoyos contra el escepticismo. Se trata de la certeza de la autoconciencia. Es tal la importancia que da a ese descubrimiento suyo<sup>799</sup>, que vuelve incesantemente sobre él a lo largo de casi toda su actividad literaria<sup>800</sup>. No es algo eventual y accesorio en su pensamiento, sino permanente y fundamental.

---

<sup>797</sup> SAN AGUSTÍN, *Contra académicos*, 3,11,24-12, 28.

<sup>798</sup> *Ib.*, 3,12,26; SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, 33,61-62. Algunos autores han interpretado falsamente esta postura cautelosa de Agustín como un escepticismo respecto a la percepción de los objetos sensibles por parte de los sentidos. Pero no es así. Cf. THONNARD, F.J., *Précis d'histoire de la Philosophie*, Paris 1941, p. 209; BUBACZ, B., «Augustine's Theory of Perfection *Visio Corporis* and *Visio Spiritualis*», en *The Modern Schoolman* 57 (1980) 330-337.

<sup>799</sup> La historia de la filosofía reconoce esto como un mérito de san Agustín, y ve en la autoconciencia agustiniana uno de los fundamentos de todo el desarrollo filosófico posterior. Cf. HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid 1946, p. 140; DU ROY, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris 1966, pp. 174-175; CAPÁNAGA, V., op.cit., pp. 29-36; Id., «La doctrina agustiniana de la intuición», en *Augustinus* 23 (1978) 71-86.

<sup>800</sup> Este tema aparece reflejado en las siguientes obras de Agustín: *Contra académicos* (año 386); *De beata vita* (año 386); *Soliloquia* (año 387); *De vera religione* (año 389/391); *Confesiones* (año 397/401); *De Trinitate* (año 400/416); *Enchiridion* (año 421); *De civitate Dei* (año 413/426).

En primera instancia se puede dudar de la existencia de la verdad, pero no se puede dudar de la verdad de la propia duda y de sus implicaciones previas<sup>801</sup>; luego no se puede dudar de la existencia de la verdad, pues «*todo el que conoce su duda, ya tiene eso mismo por verdadero*»<sup>802</sup>. Más aún: no puedo dudar, al menos, de la realidad de mi existencia, puesto que para equivocarme sobre esto necesariamente debo existir<sup>803</sup>. Por fin, la formulación más perfecta, por su concisión y profundidad, la encontramos en *De civitate Dei*: «*Si me engaño, existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño, existo*»<sup>804</sup>. La propia existencia es la verdad inexpugnable, puesta en evidencia por un acto cognoscitivo, aunque fuera equivocado, sobre la misma<sup>805</sup>.

Ante la total evidencia de ésta se estrellan todos los fallos (que serán eventuales) de los sentido y de la misma inteligencia. Las objeciones de los escépticos, implican en ellos mismos la total certeza de su autoconciencia; ya que, dada la condición reflexiva del espíritu humano, no se puede tomar ninguna postura, de afirmación, negación o de duda, de juicio o no juicio, que no implique la evidencia de la autoconciencia<sup>806</sup>.

### **III) Razonar y entender. Ciencia y sabiduría**

El conocimiento humano, según Agustín, utiliza dos formas de aprehender la realidad que, a la vez, constituyen grados diferentes de aptitud para captar unos u otros seres, según la elevación de su perfección entitativa. Son: razonar y entender.

Agustín, en ocasiones, sustantiva estas dos formas del conocimiento humano y nos habla de ‘razón’ e ‘inteligencia’. «*La mente humana –dice– está dotada por naturaleza de razón en inteligencia*»<sup>807</sup>. La razón es «*el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar las cosas que se conocen y que nos puede conducir al conocimiento de*

---

<sup>801</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X,10,14; XV,15,24.

<sup>802</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, 39,73.

<sup>803</sup> SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2,3,7; *Enchiridion*, 20,7; *De Trinitate*, X,10,13; XV,12,21.

<sup>804</sup> SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XI,26; Cf. *De Trinitate*, XV,12,21.

<sup>805</sup> SCIACCA, M.F., op.cit., pp. 169-176.

<sup>806</sup> Éste es el argumento principal contra el escepticismo de los académicos según algunos autores: Cf., HEIMSOETH, H., op.cit., pp. 140-141; THONNNARD, F.J., op.cit., pp. 205-215.

<sup>807</sup> SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XI,2.

*Dios*»<sup>808</sup>. La inteligencia o razón superior<sup>809</sup>, que es lo mismo que el entendimiento, es la función más elevada del conocimiento humano; en ella se realiza la iluminación por parte de esa luz superior que es Dios<sup>810</sup>.

El ‘razonar’, función realizada por esa parte del conocimiento específicamente humano que es la razón, tiene por objeto la acción racional en las cosas temporales (ciencia); mientras que el ‘entender’, función realizada por esa otra parte del mismo conocimiento que es la inteligencia, tiene por objeto la contemplación de las eternas (sabiduría)<sup>811</sup>. Razonamos cuando nos ocupamos del ‘gobierno de las cosas temporales (ciencia); entendemos cuando nos entregamos a «*la contemplación y consulta de las razones eternas* (sabiduría)»<sup>812</sup>. La razón se aplica «*al arte del honesto vivir* (ciencia)» según las virtudes; la inteligencia fija la mirada en «*lo eterno e inmutable*»<sup>813</sup>.

#### **IV) Teoría del conocimiento**

Este tema de la filosofía agustiniana es uno de los más debatidos entre los especialistas, que no se ponen de acuerdo acerca del pensamiento de Agustín. Uno de los textos clásicos a los que se suele aludir sobre esta cuestión es el siguiente:

*«Inteligible es Dios, y al mismo orden inteligible pertenecen las verdades y teoremas de las artes. Con todo, difieren mucho entre sí. Porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquella no se puede ver si no está iluminada por ésta. Luego tampoco lo que se enseña en las ciencias y que sin ninguna vacilación tenemos como verdades certísimas, se ha de creer que podemos entenderlo sin la radiación de un sol especial. Así pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que brilla y que ilumina, de modo análogo, en el secretísimo sol divino, a cuyo conocimiento aspiras,*

---

<sup>808</sup> SAN AGUSTÍN, *De ordine*, 2,11,30; 18,48.

<sup>809</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII,2,2.

<sup>810</sup> SAN AGUSTÍN, *In Io. ev.*, 15,19.

<sup>811</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII,4,4.

<sup>812</sup> *Ib.*, XII,7,12.

<sup>813</sup> *Ib.*, XV,6,10.



*tres cosas se ha de considerar: que existe, que se percibe por el entendimiento y que hace inteligibles las demás cosas»<sup>814</sup>.*

Son varias las razones que avalan esta teoría. Proponemos dos:

a) Según Agustín, la criatura depende totalmente de Dios, tanto en su ser como en su obrar. De tal modo que si cesa la acción divina, cesan también de inmediato las criaturas de obrar y de ser<sup>815</sup>. La acción cognoscitiva del ser humano no puede ser un esto una excepción. Por lo que también, si cesa la iluminación del espíritu del hombre por parte de Dios, su inteligencia se oscurece<sup>816</sup>. La iluminación es una prolongación de la creación en el ámbito cognoscitivo. Por eso, los autores hablan de «*la dependencia ontológica total del intelecto humano con relación a Dios, de quien tiene el ser, la actividad y la verdad*»<sup>817</sup>.

b) El carácter universalmente comunitario de la verdad es otra razón de fondo muy importante que subyace en la teoría de la iluminación. La verdad puede ser poseída –en cuanto conocida– por todas y cada una de las inteligencias, pero no es de ninguna de ellas. Esto quiere decir que se ofrece como verdad a todos, sin que pueda ser apropiada por nadie<sup>818</sup>. Es, por tanto, una realidad distinta de las mentes humanas, aunque en todas ellas se hace presente cuando conocen cualquier verdad<sup>819</sup>. Parece obvio que esta realidad nos ilumina intelectualmente<sup>820</sup>, siendo así que su presencia en la mente hace, de alguna manera, que conozcamos la verdad. Así pues, de estos dos argumentos se puede deducir que la iluminación es una condición previa o anterior del conocimiento humano.

---

<sup>814</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, I,8,15.

<sup>815</sup> SAN AGUSTÍN, *De gen. ad lit.*, 4,12,22-23.

<sup>816</sup> *Ib.*, 8,12,26.

<sup>817</sup> GILSON, E., *op.cit.*, p. 111; Cf. SCIACCA, M.F., *op.cit.*, 264-271.

<sup>818</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XII,25-34.

<sup>819</sup> SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2,12,33; *Enarrationes in Psalmos*, 103,2,11; *Confesiones*, XII,25,34; 10,26,37.

<sup>820</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, 39,73.

## V) El lenguaje, la enseñanza y su posibilidad

Lo primero que examina Agustín en su obra *De magistro*<sup>821</sup> es la posibilidad de la enseñanza. Ésta se lleva a cabo por medio del lenguaje. Es más, el lenguaje siempre se ha pensado que sirve para enseñar. Por medio del lenguaje el maestro transmite su saber al discípulo. Sin embargo, Agustín plantea la posibilidad de esta transmisión<sup>822</sup>. El lenguaje no es más que un sistema de signos y de sonidos. Estos son sólo medios para significar ideas o señalar objetos. Es difícil que el alumno pase del 'signo' al objeto que intenta significar; por eso, corre el riesgo de retener materialmente el signo, de quedarse con el 'medio', sin llegar al conocimiento del objeto real. De ahí proviene la enseñanza verbalista, vacía e ineficaz; la repetición literal de unas palabras no comprendidas, que se quedan muertas en la memoria<sup>823</sup>.

La manera de superar el verbalismo es el método intuitivo u objetivo, basado en la experiencia, que consiste en presentar las cosas, en vez de las palabras, para llegar, a través de una gradual demostración, a los conceptos y a las definiciones<sup>824</sup>. Este fue el método que Agustín practicó en sus diálogos de Casiciaco, en los cuales, a diferencia de los platónicos y ciceronianos, de una manera espontánea y según la realidad de la conversación, se lleva a cabo la enseñanza<sup>825</sup>.

Pero el método objetivo tiene sus límites, puesto que muchas cosas no se pueden mostrar. En muchas ocasiones acabamos necesitando de los signos. Sin embargo, los signos están supeditados a la experiencia directa de las cosas. En efecto, tienen un significado en cuanto que el que los percibe tiene ya un conocimiento de la cosa nombrada; si no se da esta experiencia, entonces no se puede entender el signo. La palabra como sonido pasa a ser signo cuando descubrimos de qué cosa es signo<sup>826</sup>. El

---

<sup>821</sup> Cf. GUZZO, A., *Idealisti ed empiristi*, Florencia 1935, pp. 63-70; MADEC, G., «Analyse du *De magistro*», en *Revue des Études Augustiniennes* 21 (1975) 63-71; FLÓREZ, R., «El libro *De magistro* en el proyecto pedagógico de san Agustín», en *Educadores* 30 (1988) 285-307; PIACENZA, E., «El *De magistro* y la semántica contemporánea», en *Augustinus* 37 (1992) 45-103.

<sup>822</sup> Cf. VELA LÓPEZ, F., op.cit., p. 594ss.

<sup>823</sup> Cf. BELOTTI, G., *L'educazione in S. Agostino*, Bérnago 1963, pp. 68-70; FLÓREZ, R., «Versión antropológica de la conversión y su proyección educativa», en *Augustinus* 32 (1987) 170-174.

<sup>824</sup> SAN AGUSTÍN, *De magistro*, 3,5; 10,32.

<sup>825</sup> BELOTTI, G., op.cit., pp. 71-77.

<sup>826</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De magistro*, 10,33.

profesor si, por ejemplo, da una definición de una idea a sus alumnos, éstos aprenden lo que significa esa definición porque ya poseían de alguna forma en la mente la idea correspondiente; de lo contrario no entenderán nada. Aparece, pues, con claridad la insuficiencia de la palabra en la enseñanza<sup>827</sup>.

¿Es, pues, imposible enseñar? Es posible, sobre todo, aprender. El alumno aprende sirviéndose de las palabras, de los demás signos y de los objetos que se muestran en la escuela. Pero, principalmente, aprende en virtud de una propiedad de su mente, por una intuición en la cual se manifiesta la Verdad: «*Comprendamos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en la mente; las palabras al vez nos mueven a consultar*»<sup>828</sup>. ¿Y el maestro? El maestro, propondrá Agustín, es solamente la ocasión de que el alumno aprenda, esto es, que el que aprende por sí mismo aprende. Pero esto, informar la inteligencia del niño, despertarla a la verdad, es algo tan importante, que aunque el maestro solamente desarrolle una función, sin duda secundaria, hace algo cuyo valor se sustrae a toda medida humana<sup>829</sup>.

### **10.3.3. Los contenidos y el fin de la educación**

#### **a) La verdad y el bien**

«*No existe, en realidad, razón alguna para filosofar más que ésta: lograr el hombre su felicidad. Lo que le hace feliz, eso es el bien último. De ahí que la filosofía que no sistematice la forma de obtener el bien no la podemos llamar sistema filosófico*»<sup>830</sup>.

Para Agustín, el fin de la religión y el objetivo de la enseñanza coinciden: alcanzar la verdad y el bien. Es decir, Agustín tiene un concepto de la cultura muy diverso del que encontró en su época, centrado en lo útil y en lo meramente formal; no interesaba la

---

<sup>827</sup> BELOTTI, G., op.cit., pp. 71-75; VELA VÁZQUEZ, F., op.cit., pp. 595-596.

<sup>828</sup> SAN AGUSTÍN, *De magistro*, 11,38.

<sup>829</sup> BELOTTI, G., op.cit., pp. 75-76; HOWIE, G., *Educational Theory and Practice in St. Augustine*, Londres 1969, pp. 183-207; LOMBARDI, A., «Funzione del maestro humano e del maestro interiore nel *De magistro* di S. Agostino», en *Atti Della Settimana Agostiniana Pavese*, Pavía 1971, 2: S. Agostino educatore, pp. 57-74.

<sup>830</sup> SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIX,1,3.

verdad, de la que se desconfiaba como meta posible para el ser humano; lo que interesaba era el aprendizaje de las meras formas o técnicas externas de la oratoria, no el contenido. Por el contrario, para Agustín no basta con la ‘instrucción’, sino que hace falta también la ‘educación’ en el sentido más profundo. Para ello es preciso que la verdad se convierta en norma de vida. Agustín nunca se queda en mera teoría; siempre tiene como fin el componente moral de la vida: el bien<sup>831</sup>.

Aun desde el punto de vista del conocimiento, tiene para él una importancia especial la bondad, ya que practicar lo que se conoce como bueno es la culminación de su conocimiento; esto es, que un valor no se conoce plenamente hasta que se convierte en vida<sup>832</sup>. De ahí que el conocimiento meramente teórico es un conocimiento mezclado con ignorancia, a medias, no acabado, expectante de su plenitud<sup>833</sup>. En este mismo esquema de pensamiento, quien vive mal, no solamente practica el mal, sino que también comete un error: no solamente es malo, sino que también es un necio, porque vive según una jerarquía de valores falsa, equivocada, estimando excesivamente lo que vale menos y apreciando poco lo que vale más<sup>834</sup>.

A este propósito, dice poéticamente Agustín, desde la perspectiva inversa, que, aunque la ciencia de la criatura en comparación de la ciencia del Creador es un anochecer, no se hace, sin embargo, de noche en nuestro corazón sino cuando dejamos de amar a Dios por amar a las criaturas<sup>835</sup>. No basta, pues, con una acertada valoración teórica de las cosas para alcanzar la plena realización de la persona; hace falta, además, que se dé una coherencia entre lo que se vive y lo que acertadamente se piensa. Esta visión integral de los dos grandes valores, la verdad y el bien, característica de Agustín, contrasta fuertemente con la desconexión entre conocimiento y vida, propia de nuestra época.

Pero no solamente hace falta convertir la verdad conocida en vida por medio del amor del bien, sino que, a ciertas verdades no se llega sino sintonizando afectivamente con

---

<sup>831</sup> CAPÁNAGA, V., “Introducción general”, en *Obras completas de san Agustín*, Madrid 1994, pp. 141-152.

<sup>832</sup> SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 118,17,7.

<sup>833</sup> *Ibid.*, 118,17,9.

<sup>834</sup> SAN AGUSTÍN, *De agone*, 13,14.

<sup>835</sup> SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XI,7.

ellas, con una actitud positiva ante las personas y las cosas. Dice textualmente Agustín: «No se entra en la verdad sino por el amor»<sup>836</sup>.

## **b) La felicidad o la plena realización de la persona**

Según san Agustín, la felicidad o plena realización de la persona se alcanza en el desarrollo equilibrado de las dos grandes capacidades del ser humano: la de conocer y la de amar<sup>837</sup>. Para él, la situación de una persona muy desarrollada en el ámbito del conocimiento y ‘raquíca’ en el ámbito del amor, constituye una monstruosidad. La ciencia aislada del amor da como resultado lo contrario de lo que de ella se debe esperar: en vez de realizar a la persona la deteriora, la destruye<sup>838</sup>.

Para Agustín, sólo el amor tiene un calor absoluto. Dice: «La medida del amor es amar sin medida»<sup>839</sup>, «lo que amas eres»<sup>840</sup>, donde vemos que se determina el carácter absoluto del amor desde la perspectiva objetiva y desde su realidad personal. En consecuencia, el amor no está supeditado a nada y todo queda subordinado al amor. Y refiriéndose al tema educativo dirá: «No busco tanto al que sabe cuanto al que ama»<sup>841</sup>. La ciencia, pues no es sino un ‘andamio’ con el que se construye el amor, que permanece aun después de haber desmontado el ‘andamio’ de la ciencia<sup>842</sup>.

Así pues, aunque Agustín en sus primeros escritos de carácter filosófico, siguiendo a Platón, concibe la felicidad bajo la perspectiva de la Verdad poseída como sumo bien, más adelante nos dirá que la felicidad consiste en poseer a Dios, y se posee a Dios amándolo<sup>843</sup>. El ser humano, concluirá, no puede encontrar la felicidad ni en las cosas ni en sí mismo, porque nada de ello es el bien inmutable y sumo. «Nos hiciste, Señor, para

---

<sup>836</sup> SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum manichaeum*, 32,18.

<sup>837</sup> SAN AGUSTÍN, *De consensu evangelistarum*, 4,10,20.

<sup>838</sup> SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 118,17,2.

<sup>839</sup> SAN AGUSTÍN, *Ep.*, 109,2.

<sup>840</sup> SAN AGUSTÍN, *In Io. ep.*, 2,14.

<sup>841</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermo 313A*,2.

<sup>842</sup> SAN AGUSTÍN, *Ep.*, 55,21,39.

<sup>843</sup> SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl.*, 1,11,18.

ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»<sup>844</sup>; porque «tan sólo el que hizo al hombre hace feliz al hombre»<sup>845</sup>.

#### **10.3.4. Los manuscritos sobre educación y enseñanza de María Zambrano**

En el año 2007, fruto del esfuerzo de los profesores Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey, aparecían publicados 38 manuscritos de María Zambrano<sup>846</sup>, algunos de ellos inéditos, que tenían como tema común la educación y la enseñanza. Temáticas tan sugerentes como el rumor, la atención, la adolescencia, el ver y el escuchar, el silencio, etc., son abordados por la autora con su especial sensibilidad. Los textos que integran esa antología confirman la importancia que en Zambrano tiene la dimensión educativa de la filosofía, porque piensa que una verdadera filosofía no puede permanecer ajena a los problemas educativos. Unido a esta interpretación hay que destacar, también, la importancia que concede al maestro desde su vivencia personal, de modo que a sus maestros les guarda siempre lealtad<sup>847</sup>.

Por destacar, brevemente, algunos de los temas tratados, recordamos las numerosas referencias a los sentimientos, los afectos, indicativas del interés de Zambrano por una educación de la sensibilidad, que propicie y desarrolle nuevos modos de “mirar” y “escuchar”, frente a planteamientos exclusivamente intelectualistas. «*Más que de una consideración psicológica se trata en estas notas de una consideración modestamente fenomenológica, de una reflexión sobre los datos de nuestro sentir. Pues de lo que sentimos se trata antes de nada. Descifrar lo que se siente, percibir con cierta nitidez lo que dentro de uno mismo pasa, es una exigencia del ser persona. La vida que dentro de nosotros fluye pide una cierta transparencia*»<sup>848</sup>. Vemos, pues, cómo más allá de lo puramente psicológico, sus reflexiones alcanzan al centro de realidad más trascendente del hombre: la persona.

---

<sup>844</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I,1,1,.

<sup>845</sup> SAN AGUSTÍN, *Ep.*, 155,1,2.

<sup>846</sup> CASADO, A., - SÁNCHEZ-GEY, J. (ed.), *Filosofía y Educación*. Manuscritos. Ed. Ágora, Málaga 2007.

<sup>847</sup> *Ib.*, p. 22.

<sup>848</sup> ZAMBRANO, M., «Entre el ver y el escuchar», p. 57.

Otro tema relacionado es el de la atención, definida por Zambrano como «*la reciprocidad llevada al extremo*». Para la autora, «*la atención ha de ser como un cristal cuando está perfectamente limpio que deja de ser visible para dejar pasar diáfananamente lo que está del otro lado. Si cuando atendemos a algo intensamente lo hacemos proyectando sobre ello nuestros saberes, nuestros juicios, nuestras imágenes, se formará una especie de capa espesa que no permitirá a esta realidad el manifestarse*»<sup>849</sup>.

Un segundo centro de interés lo constituyen las reflexiones sobre la adolescencia y la juventud<sup>850</sup>. Destaca la importancia de una educación cuidadosa en esta etapa, que atienda y entienda la especial situación del adolescente. «*Educar la adolescencia es salvarla, salvar su poder individualizador y creador del caos que la acecha. Y conviene recordar que a mayor poder creador corresponde mayor extensión de caos. El maestro no puede olvidarlo*»<sup>851</sup>.

Zambrano alude en ocasiones a la ‘rebelión de la juventud’. Habida cuenta de la fecha de estos escritos (1964-1965), cabe entenderlos como el diagnóstico anticipado de un fenómeno que años después originaría los sucesos de mayo del 68. Con todo, Zambrano no alberga dudas respecto al camino a seguir: «*Mas hay que seguir hablando de los jóvenes, y mejor aún si se pudiera seguir o empezar a hablar con los jóvenes y borrar de nuestro vocabulario la frase “esta juventud de ahora”*»<sup>852</sup>.

Resultan, por último, sumamente interesantes las derivaciones que Zambrano puede extraer a partir de un hecho tan puntual como pueda ser un examen: «*Sería necesario para el estudiante adolescente siempre, aprender a limitar el valor del juicio, del examen sin restarle por ello toda importancia, toda su significación, toda su realidad... Pues que sí que importa y sí debe de importar. Mas hay que referirlo al presente y al pasado del cual el presente es la consecuencia. “Hasta el fin nadie es dichoso” es un dicho que viene rodando que sepamos desde los días de la Grecia clásica. Hasta el fin,*

---

<sup>849</sup> ZAMBRANO, M., «La atención», p. 60.

<sup>850</sup> CASADO, A., - SÁNCHEZ-GEY, J., (ed.), *Filosofía y Educación*, op.cit., p. 25.

<sup>851</sup> ZAMBRANO, M., «Qué es la adolescencia», p. 50.

<sup>852</sup> ZAMBRANO, M., «Esta juventud de ahora», p. 95.

*nadie es desgraciado. El resultado adverso de una prueba no es una condenación a perpetuidad. No es tampoco una patente ilimitada el resultado bueno y aun óptimo. La vida en todos sus aspectos hay que ir la ganando, revalidando en cada etapa y aun, cada día»<sup>853</sup>.*

### **10.3.5. Pedagogía práctica en san Agustín y María Zambrano**

Siempre teniendo en cuenta el gran salto que damos, tanto en el tiempo como en el contexto socio-cultural, analizamos, a continuación, algunos aspectos pedagógicos prácticos al que hacen alusión ambos autores:

#### **a) El juego y el aprendizaje**

El juego es visto por Agustín como el mundo propio del niño; más todavía, como el trabajo propio del niño. Critica en las *Confesiones* la visión del juego como irreconciliable con el aprendizaje. Con ello se adelanta a su época y se sitúa en la línea de muchos educadores y psicólogos de nuestro tiempo. Observa con agudeza e ironía que *«los juegos de los mayores toman el nombre honorable de negocios, en tanto que los de los niños son castigados por los mayores»<sup>854</sup>*. A la vez, nos cuestiona la probidad de la finalidad que con los estudios se persigue; porque no deja de ser absurdo que se castigue el juego de los niños, que distrae del aprendizaje de cosas y comportamientos que desembocan en la edad adulta en una conducta mucho más perniciosa que los juegos mencionados. Asimismo, advierte Agustín que la exigencia de algunas actitudes a los niños por parte de los mayores, que ellos no practican, es algo incoherente y perjudicial para la educación<sup>855</sup>.

Sobre este aspecto, recuerda Zambrano: *«El que los jóvenes jueguen ha sido ... la esencia e la juventud. (...) la forma de todo humano hacer es la del juego. Desde los negocios de la política hasta el arte y el ejercicio del pensamiento. Y más*

---

<sup>853</sup> ZAMBRANO, M., «El temblor del examen», p. 71.

<sup>854</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I,9,15.

<sup>855</sup> Ídem.



*resplandecientemente en la educación y en el estudio. Pues como es sabido y no recordado, escuela viene de ocio, y aula significa un lugar vacío –como flauta»<sup>856</sup>.*

## **b) La sintonía educativa entre maestro y alumno**

Otra interesante idea de la pedagogía agustiniana es la actitud de sencillez del maestro, así como la solicitud por el alumno, que lo lleva incluso a sintonizar con su mundo espiritual, haciéndose niño con los niños, con una ingenuidad que le permite un encuentro personal con ellos en la común admiración de las cosas, como si éstas fueran nuevas también para él. Esto lleva consigo el entusiasmo siempre renovado del maestro y la superación de cualquier hastío<sup>857</sup>.

*«¿Pues no suele ocurrir que, cuando mostramos lugares hermosos y amenos, de ciudades o de paisajes, a los que nunca los habían visto, que nosotros, por haberlos visto ya con frecuencia, vemos sin ningún agrado especial, se renueva nuestro gusto ante su gusto por la novedad? Y esto tanto más cuanto más amigos son, porque a través de los lazos del amor, cuanto más vivimos en ellos tanto más nuevas resultan para nosotros las cosas que fueron viejas»<sup>858</sup>.*

Estas agudas observaciones desembocan en la reciprocidad educativa, puesto que el alumno ayuda al maestro a redescubrir la verdad, ya por él conocida, seguramente con algún nuevo matiz; reciprocidad que, por otro lado, viene a resolver la dialéctica de la relación entre maestro y alumno. Ambos aprenden juntos en sintonía y, a la vez, cada uno por sí mismo.

En relación con esto mismo, María Zambrano, haciendo referencia a pequeños detalles de la vida estudiantil y al acontecer de las aulas, dice: *«Y es que el espacio de las aulas es un espacio puro. Nada en ellas está sin ser necesario... Y en este espacio puro y en el silencio es el fondo puro donde las palabras y las voces no se pronuncian ni se alzan sino en virtud del orden, de la finalidad que las ordena, ¿no es el más nítido de los*

---

<sup>856</sup> ZAMBRANO, M., «El enigma de la juventud», pp. 87-88.

<sup>857</sup> Cf. HOWIE, G., op.cit., pp. 150-158.

<sup>858</sup> SAN AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus*, 12,17.

*espejos? Y eso solamente teniendo en cuenta el lugar y lo más elemental de la vida que dentro de él se desarrolla. Queda luego el otro espejo, el formado por la admiración del alumno al profesor, por la estimación del profesor por el alumno; el de la esperanza abierta a todos»<sup>859</sup>.*

En su obra *De catechizandis rudibus*, y siguiendo algunas indicaciones que aparecen también en las *Confesiones*, Agustín exhorta a su discípulo Deogracias a que procure suscitar el interés y la atención de sus oyentes<sup>860</sup>. Pero el interés que aquí se aconseja no es, propiamente, la participación activa del alumno, sino que se refiere a la destreza didáctica para suscitar el interés de la enseñanza, apoyándose en el sentido de lo maravilloso y de la natural admiración que anida en todo ser humano. El motivo del interés del alumno, suscitado por el docente, recorre las páginas de los pasajes pedagógicos de sus obras. Pide al maestro no instalarse en la repetición, sino renovarse en el lenguaje y en la disposición interior hacia la verdad que debe comunicar a sus discípulos.

Otra forma, dirá, de suscitar el interés del alumnos es la de fomentar el diálogo: «*El excesivo temor (por parte del alumno) de expresar su propia opinión, debe ser superado por una cariñosa exhortación, mostrándole una fraterna amistad para desterrar su vergüenza. Hay que preguntarle, pero inspirándole plena confianza, a fin de que, si tiene algo en contra, lo exprese libremente*»<sup>861</sup>. Agustín es consciente de que solamente ganándose la confianza del alumno, en el diálogo y en la discusión, puede la verdad alumbrarse en su ánimo.

Para levantar el ánimo de Deogracias, Agustín le previene contra su complejo de inferioridad y le hace ver la distancia tan grande que hay siempre, enseñe quien enseñe, entre lo que hablamos y las realidades tan grandes sobre las que hablamos. Pero el peligro que acecha a todo docente es que la repetición de lo mismo muchas veces suele desembocar en la monotonía y el aburrimiento del maestro, con grave perjuicio de la

---

<sup>859</sup> ZAMBRANO, M., «El espejo de las aulas», p. 73.

<sup>860</sup> SAN AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus*, 13,19.

<sup>861</sup> *Ib.*, 13,18.

enseñanza. Como remedio de esta deficiencia nos propone la alegría del maestro en el ejercicio de su profesión: *«En todo caso, lo que siempre hemos de cuidar sobre todo es ver qué medios se han de emplear para que el catequista lo haga siempre con alegría, pues cuanto más alegre esté más agradable resultará la enseñanza»*<sup>862</sup>. Con ello, Agustín muestra que la alegría hace que la enseñanza suscite en el maestro y en el alumno las mejores disposiciones mentales y personales para que sea lo más eficaz y agradable posible.

### **c) La adaptación de la enseñanza a las condiciones del alumno: tarea “mediadora” del maestro**

San Agustín no era partidario de llevar enteramente escrita la lección del día, y tampoco de dar la misma lección a todos los oyentes o alumnos, y menos aún de la elaboración de modelos de lección supuestamente perfectos que, año tras año, se repiten sin cambiar nada. Él es partidario de una continua renovación y, sobre todo, de la acomodación de la enseñanza a las diferentes características de los distintos grupos de discípulos y con una marcada tendencia a la enseñanza individualizada.

Se da, en primer lugar, una mutua influencia entre el que habla y los que escuchan, que origina una gran variedad de situaciones, según sea la diversidad de los oyentes<sup>863</sup>. El maestro debe tener en cuenta la distinta capacidad e idiosincrasia de los alumnos<sup>864</sup>. Pero esto tiene como consecuencia que Agustín intente individualizar su enseñanza adaptándose a las condiciones psicológicas, culturales y sociales del alumno. Dice: *«A pesar de que a todos se debe la misma caridad, no a todos se ha de ofrecer la misma medicina: la misma caridad, a unos da a luz y con otros sufre, a unos trata de edificar y a otros teme ofender, se humilla hacia unos y se eleva hacia otros, con unos se muestra tierna y con otros severa, de nadie es enemiga y de todos es madre»*<sup>865</sup>.

---

<sup>862</sup> *Ib.*, 2,4.

<sup>863</sup> *Ib.*, 15,23.

<sup>864</sup> Ídem; Cf. VELA LÓPEZ, F., op.cit., p. 604.

<sup>865</sup> SAN AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus*, 15,23.

Esta intuición nos demuestra que Agustín propugna una pedagogía no abstracta sino concreta, personalizada, aunque con tendencia a la más alta perfección ideal. Una didáctica que supera la anónima uniformidad del grupo, buscando los diseños y cualidades de cada persona, para hacerla más eficiente.

María Zambrano habla de la tarea “mediadora” del maestro, que no dimite ni falsifica su vocación: dispuesto a escuchar “finamente”, a facilitar vías para que cada uno siga su propio camino, donde poder encontrarse y vivir una vida más auténtica, en un mundo cambiante. Abundan aquí las referencias de Zambrano a la figura del maestro como acicate, como estímulo, con pasajes que iluminan las raíces más hondas de su insustituible vocación mediadora, pues que apunta al “ser lo viviente”, e implica la “exigencia de llegar a ser persona íntegramente”<sup>866</sup>: *«El maestro es mediador sin duda alguna entre el saber y la ignorancia, entre la luz de la razón y la confusión en que inicialmente suele estar todo hombre. Mas lo es en función de que la criatura humana necesita de esos saberes múltiples y diversos para integrarse, para crecer en sentido propiamente humano, para ser (...). Y así el maestro al serlo del ser humano..., ha de hacer descender, por así decir, sobre él razón, bien y verdad, también armonía y orden, fundamentos de la belleza en función justamente del ser; mediador ante todo y sobre todo del ser mismo, de ese ser –persistente problema de la filosofía– que mirado desde lejos parece inaccesible, y que luego fructifica en el hombre como en su terreno de elección»*<sup>867</sup>.

La humildad es una actitud que choca frontalmente con lo que a primera vista parece que corresponde a la relación entre maestro y alumno: el maestro es el que enseña porque es el que sabe, y por esto está en una posición elevada, de superioridad, de dominio respecto del alumnos, que es el que aprende, porque es quien no sabe. Sin embargo, san Agustín ve las cosas de manera diferente.

Son dos las razones principales que inducen a Agustín a exigir del maestro una actitud opuesta al orgullo, una actitud de sencillez y de humildad ante el alumno. Una es su

---

<sup>866</sup> CASADO, A., - SÁNCHEZ-GEY, J., (ed.), *Filosofía y Educación*, op.cit., p. 30.

<sup>867</sup> ZAMBRANO, M., «La vocación de maestro», p. 114.

propia teoría filosófica sobre el aprendizaje: el maestro es solamente la ocasión de que el alumno aprenda. Por eso, no tiene sentido el orgullo en la enseñanza. La función del maestro es muy importante, pero no tanto como para que quede anulada la personalidad y el trabajo más importante todavía que realiza el alumno. Frente al profesor no está un objeto que puede manipular a su antojo, sino una persona que, en sustancia, es de la misma categoría que él, porque es un ser personal al que debe una infinita consideración.

Otra razón de la actitud humilde del maestro es que la dedicación y entrega que le debe al alumno es, a la vez, una dedicación y entrega a la verdad. Y la verdad es un valor absoluto, por encima de maestros y de alumnos, que hay que respetar siempre, en cualquier circunstancia. Incluso puede obligar al profesor a reconocer delante de sus discípulos sus propios errores, para que delante de ellos quede la verdad incólume y exaltada, con lo que el docente certifica que el fin último de toda su enseñanza y en el que convergen todos los demás elementos del ejercicio de su profesión es enseñara la verdad; esto es, que está al servicio de la verdad, que es una siervo de la verdad<sup>868</sup>.

De este modo, aparece el profesor no como maestro en la soberbia de su saber, sino humilde ante dos realidades que sobrepasan en categoría la altura de sus conocimientos: la persona del alumno y la majestad absoluta de la verdad.

#### **d) Enseñar con amor, por vocación**

Todas estas actitudes no se harían realidad en el ejercicio de la enseñanza y en la función de la educación sin el amor del que está impregnada la pedagogía agustiniana: *«La disciplina que sirve para restaurar la salud del alma y que es la medicina del alma, consta de dos partes, como se colige de las mismas divinas Escrituras: la coerción y la enseñanza. La coerción se consigue por el temor, y la enseñanza, por el amor. Amor y temor que dicen relación al que por la disciplina se le ayuda, ya que quien ayuda no debe tener otro móvil que el amor»*<sup>869</sup>. Es, pues, el amor desinteresado al alumno la única motivación del maestro, un amor de características filiales<sup>870</sup>.

---

<sup>868</sup> *Ib.*, 11,16.

<sup>869</sup> SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccle.*, 1,28,56.

<sup>870</sup> SAN AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus*, 4,7.

*«Y si la actitud hacia la realidad condiciona su conocimiento y hasta relativamente su presencia efectiva es porque la libertad humana se manifiesta en esto como en todo –hasta en eso– pudiendo hacer decir no, o sí, frente a ella. Lo cual significa entre otras cosas que la realidad hay que descubrirla y que antes que descubrirla hay que buscarla»<sup>871</sup>. En esta búsqueda reside la condición moral, que María Zambrano gusta llamar vocación. El papel que la autora concede a la educación asume todo su protagonismo en la actitud trascendente a la que hay que disponerse, pues se trata de alcanzar la realidad como «una actividad típicamente moral en la que la educación tiene su decisiva parte»<sup>872</sup>.*

---

<sup>871</sup> ZAMBRANO, M., «La actitud ante la realidad», p. 147.

<sup>872</sup> Ídem.

## CONCLUSIONES PARCIALES

El corazón de las *Confesiones* de san Agustín es considerado por María Zambrano como un referente fundamental para el pensamiento occidental. La confesión hace revelarse al hombre tal cual es, en su esencia y verdad, y eso es lo que le hace falta al hombre de nuestros días. El mensaje profético de san Agustín para Europa está cargado de ello: deseo de paz, deseo de conocerse a uno mismo, lo cual no surge sino de una gran experiencia de interioridad.

Es esencial para la soledad del hombre, imprescindible para autoconocerse, el ansia de comunicación, la necesidad del otro. La historia es, entonces, ese proceso de capacitación humana que se constituye también por la presencia del amor de las otras personas en mi vida. Es nuestro destino vivido en la unidad en que consisten la convivencia. Y con María Zambrano tratamos siempre de una convivencia que, en sus entrañas, adopta la forma de sociedad democrática.

Para compartir la democracia se exige ser persona. Ya la autora, cuando escribió su obra *Persona y Democracia*, nos decía que el puesto del hombre en el cosmos es la sociedad, y que es la democracia el lugar natural de realización de la persona.

Las crisis –dirá María Zambrano– llegan inevitablemente siempre que un proyecto se ha logrado –en la forma en que humanamente esto es posible– y aún se podría afirmar –continúa la autora– que en la medida en que una etapa de la historia se cumpla, la crisis ha de aparecer en la misma medida en que se logró: la crisis no es fracaso. Y esto sucede así –lo cual en la historia hay muestras que lo hacen evidente– porque todo proyecto es necesariamente parcial, si ha de realizarse; sólo los proyectos totales de resolver de una vez por todas y para siempre el problema humano, sólo ellos no pueden estar en crisis; aquello que se logra es porque ha sabido limitarse; este límite es el que aparece visiblemente cuando ya se ha logrado. Como los regímenes absolutistas o totalitarios no se limitan, no pueden llegar a la crisis, sino simplemente a la catástrofe<sup>873</sup>.

---

<sup>873</sup> ZAMBRANO, M., *Pensando en la Democracia*, textos citados en la Conferencia del 20 de abril de 2001 en la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga.

El error estriba –recuerda Zambrano– en confundir la crisis, las crisis ocurridas dentro de la Democracia, como fracasos definitivos, como si la crisis no fuera acaso algo que acompaña a la condición humana. La crisis no es sino la señal, el signo de que la vida y la historia son movimiento, proceso<sup>874</sup>.

Y hasta ahora –prosigue la autora–, son muy raros los intentos –aún en el pensamiento puro, de pensar la realidad–, que es la vida humana, en función del más raro aún, el que las gentes entienden que un régimen no sea una especie de estructura fija, o de “cosa” y que le exijan, por tanto, la quietud, especialmente si en algo se ha logrado. La mente de la mayoría de las gentes es estática y concibe la realidad como conjunto de “cosas”, la vida como suma de hechos, negándose a ver que los hechos son “momentos” de un proceso, –así como las llamadas “cosas” son según la Física actual concentraciones de energía, todavía la actitud mental de la mayoría de las gentes siguen aferradas a la vieja imagen de la materialidad estática, tanto de las cosas como de las vida personal e histórica. Sentenciara Zambrano: es el “materialismo” del que tenemos que liberarnos los occidentales<sup>875</sup>.

Sólo el que anda por una carretera abierta ya –apunta María Zambrano–, recorriendo un camino conocido en el que no hay nada nuevo, no tiene que detenerse y volver la cabeza para mirar, no tiene que retroceder. Cuando se abre un camino nuevo puede ser necesario adelantar linealmente y trazar así un sendero estrecho que luego será necesario ensanchar, completar. Pues un régimen ha de considerar multitud de problemas. Y así la imagen del progreso se parecería más a una espiral que a una línea recta. A una espiral, que se diferencia del círculo –imagen del totalitarismo–, ya que es abierta<sup>876</sup>.

Y así, por ser la Democracia el régimen más humano –que más fielmente sigue la condición humana en toda su problematicidad– ha de ponerse el entrenar a las gentes en ella. Pues lo propio del hombre, de la vida humana, es tener que inventar su propia

---

<sup>874</sup> Ídem.

<sup>875</sup> Ídem.

<sup>876</sup> Ídem.



acción, y descubrir su propio ser; no se es hombre como se es bestia o planta, de una vez y para siempre en forma fija; la condición humana se conquista, de no ser así, no existiría la historia y no hubiéramos conocido sobre el Planeta más que un régimen, una forma de convivir. La ventaja de la Democracia es que el régimen nacido sobre este conocimiento, sobre esta condición, sobre este sentimiento de que ser hombre es cosa difícil y que todo estado o situación por alto y ventajoso que sea, puede entenderse; es la inercia no es posible permanecer y el instalarse en ella es simplemente la muerte, o algo peor<sup>877</sup>.

Corresponde, pues, a la Democracia, a una estado sumamente desarrollado de la conciencia, no sólo política, sino humana en general. La conciencia política no puede alcanzarse si la conciencia humana no ha llegado a una cierta claridad, pues en este caso, sólo se verá en lo político un modo de vivir ventajosamente, en lugar de un medio de elevar la vida al nivel más alto de hacer posible, también, el crecimiento de un pueblo, el que aquellas capacidades de creación que en todo pueblo está contenidas, se logren. La Democracia –recuerda Zambrano– ha de ser creadora–. El crear es el privilegio del hombre, y el crear lleva consigo lo imprevisible, mas hay que crear a su vez las condiciones para que aparezcan<sup>878</sup>.

Y en ello aparece la diferencia fundamental entre la Democracia y los regímenes despóticos o totalitarios. En estos, la cultura es dirigida y en ocasiones llega a convertirla en simple propaganda o a hacer todos lo posible para que así sea, en ver la creación intelectual y artística un simple medio a utilizar, en todo caso a “controlar” el pensamiento justamente para que la crítica, el examen y la creación no sean posibles. Todo despotismo teme al pensamiento.

La Democracia en cambio, se considera obligada a desarrollar el pensamiento, mas no dirigiéndolo, sino creándole un clima adecuado, ofreciéndole las condiciones mejor para que se desenvuelva. No tiene temor de lo que en el pensamiento y en toda creación humana hay de imprevisible.

---

<sup>877</sup> Ídem.

<sup>878</sup> Idem.

Y así no se ha de limitar a cuidar y proveer a la enseñanza de los conocimientos ya adquiridos, ya vigentes a la repetición por otra parte necesaria de lo conocido, sino que ha de hacer posible que el nuevo pensamiento aparezca, ha de suscitar el afán de investigación y de descubrimiento de todos los dominios; en suma, ha de abrir paso al futuro. La democracia tiene futuro.

La conjunción de vocación intelectual y pedagógica, clave en el pensamiento y la obra de María Zambrano, explica tanto su indeclinable vocación “práctica” –cargada de “sentido social”–, como su profunda preocupación por los temas educativos. Su pensamiento, mediado por una actitud creadora y esperanzada, se ofrece desde el primer momento como un proyecto “humanizador” que busca despertar al individuo para mejorar la sociedad.

El hecho de que en sus trabajos sobre educación no aporte un “sistema” ordenado de ideas sobre la misma, en absoluto invalida su discurso como sólido y fecundo “logos” sobre lo educativo. En el centro de su aportación se encuentra, justamente, la noción de persona: *«algo original, nuevo, realidad radical irreductible a ninguna otra: mas, aunque lenta y trabajosamente, se ha ido abriendo paso esta revelación de la persona humana, de que constituye no sólo el valor más alto, sino la finalidad de la historia misma. De que el día venturoso en que todos los hombres hayan llegado a vivir plenamente como personas, en una sociedad que sea su receptáculo, su medio adecuado, el hombre habrá encontrado su casa, su ‘lugar natural’ en el universo»*<sup>879</sup>.

La plenitud de la persona, pues, como meta o ideal que da sentido al curso de la sociedad y de la historia, y que, por ello mismo, constituye el horizonte que justifica y legitima todo proyecto educativo, en su doble vertiente, individual y social: *«Se trata, pues, de que la sociedad sea adecuada a la persona humana; su espacio adecuado y no su lugar de tortura»*<sup>880</sup>.

---

<sup>879</sup> ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, op.cit., p. 45.

<sup>880</sup> *Ib.*, p. 136.

La vida y la obra de María Zambrano, al igual que ocurre con san Agustín, constituyen hitos o pasos de iniciación hacia ese “espacio habitable, habitado”, que exige una nueva forma de sabiduría en la que *«el pensamiento y el sentir se identifiquen sin que sea a costa de que se pierda el uno en el otro o de que se anulen»*<sup>881</sup>.

Zambrano, convencida de que el pensar filosófico debe recuperar su principio de vitalidad –convertirse en cauce y expresión de la vida–, va dando forma, como hiciera también Agustín a partir de su propuesta pedagógica, a un saber más amplio e integrador a la vez, que superar las limitaciones de la razón discursiva, se adapte más y mejor a las necesidades del otro, y *«se haga cargo de todas las zonas de la vida»*, esto es, del vivir experiencial –que es “nuestro” vivir–, sobre la base de una idea del “hombre íntegro” y de una “razón íntegra”. *«Pero este saber más amplio, dentro del cual puede permitirse el florecimiento del delicado saber acerca de las cosas del alma, no podía ser un saber cualquiera, una Filosofía cualquiera. Era necesario una idea del hombre íntegro y una idea de la razón íntegra también. Era necesario topar con esta nueva revelación de la Razón a cuya aurora asistimos como Razón de toda la vida del hombre. Dentro de ella vislumbramos que sí va a ser posible este saber tan hondamente necesitado»*<sup>882</sup>.

---

<sup>881</sup> ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, op.cit., p. 14.

<sup>882</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 26.

# **CONCLUSIÓN FINAL**

**Un nuevo hombre y una nueva esperanza  
para Europa**

Después de todo lo expuesto, nos preguntamos ¿qué es eso nuevo que hace que hace que la cultura europea sea diferente de la cultura clásica?<sup>883</sup> «Es el hombre –responde Zambrano–, el hombre engendrado por una nueva fe, por una creencia, por una nueva dirección de la esperanza»<sup>884</sup>. Con ello, la autora insiste en el carácter teleológico de la historia, siguiendo en ello el pensamiento de san Agustín. «A la historia de los hechos –dirá ella– tendrá que suceder la historia de las esperanzas, la verdadera historia humana. La unidad de una cultura proviene del sistema de esperanzas que en ella se dibuja»<sup>885</sup>. «Lo que ha cambiado propiamente –sigue diciendo– es esa esperanza, fórmula del nuevo nacimiento»<sup>886</sup>. La asimilación de la filosofía griega –argumenta– ya había sido realizada en el pensamiento cristiano anterior<sup>887</sup>. Todo renacer del pensamiento surge cuando el ser humano «encuentra que su esperanza y su desesperación andaban enredadas o eran demasiado difíciles y descubre otras nuevas. Esta transmutación de esperanzas y desesperaciones es la que nos muestran las Confesiones de san Agustín. Y con ello vemos bien claramente, con sencilla evidencia, que una cultura humana no es sino un sistema de esperanzas y desesperaciones. Por eso, cuando se tiene el acierto de fundar una, las esperanzas dispersas se unen y recogen en un sistema. La vida humana es sistemática, mas no de razones y sinrazones, sino de esperanzas y desesperanzas. A veces su funcionamiento se ha enredado y se hace imposible; entonces el hombre agoniza, se debate y empieza a buscar, porque no sabe qué esperar. Porque lo que hemos de esperar no lo sabemos y así el espíritu gime con gemidos indecibles, dice san Pablo, quien supo más que nadie de la desesperación y de la esperanza que hace sobre ella. En san Agustín el hombre nuevo ha nacido ya; ya sabe lo que tiene que esperar»<sup>888</sup>.

San Agustín aporta una doble esperanza al hombre como individuo y como colectividad que se refleja en las *Confesiones* y en la *Ciudad de Dios*. Él salva la filosofía antigua integrándola en la nueva esperanza, «pues merced a esa resurrección verdadera –dice Zambrano– Platón y Plotino (que acababa de morir en soledad)

---

<sup>883</sup> ORTEGA MUÑOZ, J.F., «Presencia de san Agustín en María Zambrano», op.cit., p. 329.

<sup>884</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., p. 96.

<sup>885</sup> ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 109.

<sup>886</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., p. 96.

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 96-97.

<sup>888</sup> *Ibid.*, p. 97-98.

encontraron vigencia efectiva, o como se diría hoy, llegaron hasta el corazón de las masas»<sup>889</sup>.

María Zambrano habla del “desengaño de la razón”<sup>890</sup>. «El hombre de la calle, el que no se sintió con valor para ser mártir de la filosofía al estilo neoplatónico, no tenía a qué agarrarse. El cristianismo se pudo confundir, por eso, con el cinismo, por su desesperación de la razón... La crisis del mundo antiguo, bajo esta cara, bien puede llamarse la impotencia de la filosofía... Cuando san Agustín nos relata sus pasos por las escuelas, su avidez de saber y su inquietud, nos cuenta este suceso, el vacío de la filosofía antigua»<sup>891</sup>. Y, justamente, en este clima, «sobre este sistema de la desesperanza y del fracaso de la filosofía, se abre camino san Agustín»<sup>892</sup>. En palabras de Ortega y Gasset: «La brecha que esta desesperación representaba abrió al cristianismo la entrada en la Historia»<sup>893</sup>.

Fue en sus años de Casiciaco cuando Agustín supera el escepticismo y publica sus obras más ‘académicas’, donde razona el paso dado; pero será en sus *Confesiones* donde narre esa superación desde otro enfoque diferentes, como una vivencia inolvidable del momento de salir de la caverna y abrir los ojos a la luz del día, de encontrarle un sentido a la existencia. Y para expresar esa vivencia Agustín crea un género literario propio: la confesión. «Cuando surge con san Agustín –recuerda Zambrano–, surge entera»<sup>894</sup>. «Es san Agustín quien muestra la confesión en toda su plenitud y con una claridad que no ha vuelto a conseguirse»<sup>895</sup>. María Zambrano define la confesión como «palabra a viva voz»<sup>896</sup>, como «una larga conversación». Porque la confesión no es un monólogo en Agustín, sino como una carta a una amigo al que se cuentan, con plena confianza, los padecimientos de una penosa enfermedad superada. En la confesión lo que importa no es la enfermedad misma, sino el hacer partícipe al ser querido de las propias vivencias, el abrir y comunicarse del sujeto que las ha padecido. Por ello que Zambrano nos diga

---

<sup>889</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>890</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 105-106.

<sup>892</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>893</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*. Espasa-Calpe, Madrid 1971, p. 116.

<sup>894</sup> ZAMBRANO, M., *La confesión: Género Literario*, op.cit., p. 11.

<sup>895</sup> Ídem.

<sup>896</sup> Ídem.

«la confesión es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto tal»<sup>897</sup>.

La confesión sólo «aparece en momentos decisivos, en momentos en que parece estar en quiebra la cultura, en que el hombre se siente desamparado y solo. Son los momentos de crisis, en que el hombre, el hombre concreto, aparece al descubierto en su fracaso»<sup>898</sup>. Y aunque la confesión «parte de una desesperación»<sup>899</sup>, se abre ya a una nueva esperanza. «Su supuesto es, como el de toda salida, una esperanza y una desesperación; la desesperación es la que de lo que se es, la esperanza es de que algo que todavía no se tiene aparezca. 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, cosa contraria al hablar»<sup>900</sup>.

La desesperación arranca de «la humillación de sentirse abandonado, fuera de un orden»<sup>901</sup>, y ello se da ante tres hechos: el sinsentido de nuestro existir, el temor ante la muerte y la conciencia de la injusticia de los hombres. Frente a ello está la esperanza «de que se disuelvan los tres horrores, de que la vida, al descubrir algo más allá de ella, encuentra al fin su figura y deje de ser pesadilla»<sup>902</sup>. Y ello sólo es posible si se dan estas tres conversiones: «hacernos aceptar el nacimiento, no temer a la muerte, y reconocernos en los demás hombres como iguales. Sin estas tres conversiones la vida humana es una pesadilla»<sup>903</sup>.

Con ello, el problema del escepticismo agustiniano no es sólo el problema crítico de la duda ante cuanto me rodea, sino un problema metafísico del sentido de eso mismo que me planteo como cuestionable; no sólo si es, sino, además, el por qué es. Y este problema epistemológico es estudiado por Agustín en *De Trinitate*, donde resuelve el problema en dos pasos: en primer lugar practica una reducción o retraimiento al yo

---

<sup>897</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>899</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>900</sup> Ídem.

<sup>901</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>902</sup> Ídem.

<sup>903</sup> Ídem.

existencial: «*apartemos de nuestra consideración todos aquellos conocimientos que nos vienen del exterior por el conducto de los sentidos del cuerpo*»<sup>904</sup>. «*El precepto de conocerse a sí mismo tiende a darle certeza de que no es ninguna de aquellas realidades de las que uno tiene certeza. Sólo debe tener certeza de su existencia, pues es lo único que sabe con toda certeza*»<sup>905</sup>. Practicada esta reducción, Agustín alcanza el yo trascendental como un resto irreductible del que no es posible dudar: «*¿Quién duda de que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce, juzga?; puesto que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no se sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y, aunque duda de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda*»<sup>906</sup>.

El camino seguido por Agustín se parece al cartesiano, pero sólo aparentemente<sup>907</sup>. En ambos hay un repliegue hacia la propia subjetividad, pero mientras que en Descartes este repliegue es consecuencia de la duda universal y, por ello, fruto de una previa derrota, de una falta de fe en la realidad, por el contrario, en Agustín es la consecuencia de una fe previa: «*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas*»<sup>908</sup>. Allí, en el interior, nos es dada la realidad. No es, por tanto, una duda de tipo cartesiano, sino justo lo contrario: un salir al encuentro en el único lugar en que la realidad nos es dada: en mi interioridad.

Por otro lado, en el repliegarse hacia el yo Descartes descubre la soledad metafísica del hombre como constitutivo de su ser. «*La soledad hallada por Descartes –recuerda Zambrano– es, no un estado o una morada, sino el ser mismo del hombre; su condición, por eso, es un descubrimiento metafísico. Y hay que insistir: Descartes no partió de la soledad; llegó a ella, fue su hallazgo: la nueva revelación*»<sup>909</sup>. «*El cogito –dice*

---

<sup>904</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X,10,14.

<sup>905</sup> *Ibid.*, X,10,16.

<sup>906</sup> *Ibid.*, X,10,15.

<sup>907</sup> ORTEGA MUÑOZ, J.F., «Presencia de san Agustín en María Zambrano», op.cit., p. 333.

<sup>908</sup> SAN AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 39, 72. Citaremos las obras de san Agustín de la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos: *Obras de San Agustín* (edición bilingüe), Madrid 1979 en adelante.

<sup>909</sup> ZAMBRANO, M., *La confesión: Género Literario*, op.cit., p. 41.



Zambrano— es la proclamación de la soledad humana que se afirma a sí misma»<sup>910</sup>. «La soledad humana ha nacido —escribe Zambrano—. Es la confesión inversa a la de san Agustín, quien se sintió solo en su dispersión entre las cosas»<sup>911</sup>. Agustín descubre en sí mismo que no es sólo pensamiento, sino que éste está indisolublemente unida a la vida y a la experiencia. «Esto nadie lo pone en tela de juicio. En consecuencia, el que entiende vive y existe»<sup>912</sup>.

El hombre, al buscarse a sí mismo en la profundidad de su interioridad, descubre con Agustín que es por esencia un ser acompañado, pues la mente «no puede separar de sí las imágenes de lo sensible y verse sola»<sup>913</sup>, sino que «las descubre dentro de sí impresas por los sentidos del cuerpo»<sup>914</sup>. Más aún, el alma «les da para su formación algo de su propia substancia»<sup>915</sup>. De esta forma, en mi propia realidad interior descubro la realidad de las creaturas exteriores. Con ello, Agustín parte de las propias vivencias del ser humano, de lo dado, de lo que en tanto que dado es incuestionable, porque, de alguna manera, es mi propia sustancia, para salir al encuentro de la realidad exterior. No puede permanecer en su propia morada interior, no puede “ensimismarse”. «Estrecha es, pues, el alma para contenerse a sí misma. El alma no puede estar en sí, pues en la vida está el salir de sí, el no bastarse a sí misma, el ser trascendente»<sup>916</sup>. Sólo en este encuentro con la realidad me descubro del todo, a modo de espejo donde contemplo mi propia imagen. Así lo expresa María Zambrano: «Y es que 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>917</sup>. Pero, entonces, el hombre descubre que no le bastan las cosas, ni se basta a sí mismo en ellas, que hay un nuevo horizonte que alcanzar, más allá de las cosas mismas, una última y radical dimensión, un punto de apoyo en el mar inestable de lo que está, por esencia, en un proceso constante de hacerse y deshacerse. En ese mar de aguas turbulentas su imagen se le torna confusa y

---

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>911</sup> *Ídem.*

<sup>912</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X,10,13.

<sup>913</sup> *Ibid.*, X,8,11.

<sup>914</sup> *Ibid.*, X,7,10.

<sup>915</sup> *Ibid.*, X,5,7.

<sup>916</sup> ZAMBRANO, M., *La confesión: Género Literario*, op.cit., p. 22-23.

<sup>917</sup> *Ibid.*, p. 22.

huidiza. «No se encuentra sí mismo –dice Zambrano– pues anda extendido y entremezclado con las criaturas, es decir, con una media realidad que no le sirve. Es un hombre a medio hacer que anda entregado a unas criaturas que tampoco son, pues no se le ofrecen con los caracteres del ser: firmeza y claridad»<sup>918</sup>. «Y fijé la mirada en las demás cosas que están por debajo de ti, y vi que ni eran del todo, ni del todo dejaban de ser»<sup>919</sup>. Hay una última realidad más real, que da sentido y consistencia a esta realidad que sólo es *in fieri*, pero el encuentro con esa última realidad no se consigue buscándola, sino dejándose encontrar por ella. «Su manera de dirigirse a la realidad soberana –comenta Zambrano refiriéndose a san Agustín– es ofreciéndose a ella, con hambre de ser visto, para que tú me veas y me recojas. Y esta acción de ofrecerse a la mirada divina es lo que constituye propiamente la confesión de san Agustín»<sup>920</sup>. «Lo importante de la confesión no es que seamos visto, sino que nos ofrecemos a la vista»<sup>921</sup>. Con ello sí es posible que alcancemos la última frontera. En esas aguas profundas y quietas se refleja, tras mi propia imagen, la imagen del creador en ella. «El espejo de la vida –dice Zambrano– refleja en sus aguas quietas la imagen misma del misterio más alto, el de la Trinidad»<sup>922</sup>. Agustín, al descubrir al Padre, se siente vinculado a los hermanos. «San Agustín –dice Zambrano– tras su confesión, no se sumerge en la felicidad presentida, en el paraíso soñado. Le espera el trabajo, la acción verdadera: la vocación. Porque ya ha encontrado a sus semejantes, los ha encontrado dentro de sí mismo. Ante ellos se ha confesado, les ha hablado desde lo más íntimo a viva voz, y cuando ha recibido la verdad, la ha recibido también ante ellos y por ellos. Ha entrado en realidad, y si la realidad se busca en soledad, si se la persigue en ensimismamiento, no se la encuentra sin contrapartida. Nadie la encuentra para sí solo; encontrarla es ya comunicarla. No es posible guardar una verdad en realidad para uno solo; pues cuando se encuentra, se encuentra ya compartida»<sup>923</sup>. Así, si la confesión parte de la soledad, termina como en san Agustín en comunidad<sup>924</sup>, y con ello la vida deja de ser pesadilla, porque tenemos un Padre en quien confiar y unos

---

<sup>918</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>919</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII,11,17.

<sup>920</sup> ZAMBRANO, M., *La confesión: Género Literario*, op.cit., p. 23.

<sup>921</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>922</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>923</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>924</sup> *Ibid.*, p. 30.

hermanos con quienes compartir nuestra esperanza<sup>925</sup>. «San Agustín ha desvanecido el temor del hombre antiguo, desamparado y desfraternizado. Ha desecho la pesadilla de la existencia, pues que se alegra de haber sido engendrado: Niño pequeño soy, mas vive mi padre eternamente. No teme a la muerte... Y ha encontrado a sus hermanos... La vida se ha hecho posible»<sup>926</sup>.

Así pues, san Agustín, restituye la esperanza humana en dos horizontes diferentes: el hombre como individuo y como colectividad. «No cabe duda –afirma Zambrano– que, a pesar de todo el interés de san Agustín por la constitución de la naturaleza física, lo que de veras le importa es el ser del hombre»<sup>927</sup>, pero qué es este hombre, “qué soy yo, Dios mío?”, se pregunta Agustín en las *Confesiones*. Y descubre que «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 elevarse, confesarse, y jamás se agotará, jamás quedará dicho, porque su ser verdadero reside detrás. Fondo inagotable que jamás vaciará por mucho que la confusión insista. Es la interioridad atormentada y que no reposa, pues de ella mana ese hombre interior que quiere realizarse aquí abajo, ese clamor desde lo profundo por ser, que una vez que halla la verdad quiere existir en ella y, dentro de ella, existir siempre»<sup>928</sup>.

El hombre nuevo, aquel que trae una nueva esperanza, es el hombre con corazón, ser que tiene substancia como realidad substratal y fundante. «Este hombre nuevo –afirma Zambrano– es el hombre interior: “vuelve en ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad”. 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>929</sup>. Con san Agustín «nace el sujeto, es que nombramos yo. En realidad hemos adquirido nombre, nombre

---

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>926</sup> Ídem.

<sup>927</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., p. 68.

<sup>928</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

<sup>929</sup> *Ibid.*, p. 114.

*propio. Todo aquel que se vuelve hacia Dios, recibe un nombre propio, eterno. Se es ya uno para siempre»<sup>930</sup>.*

El hombre necesita ser liberado. Bajo el mundo antiguo no tenía lugar para vivir. «Y si ha encontrado la verdad en el abismo de la interioridad, esta interioridad tiene una parte terrena, animal tal vez, tal vez humana, algo así como la tierra en que el espíritu va envuelto, algo que cuando se pone opaco, oscurece hasta el brillo mismo de la verdad, algo que turba y enajena, algo que san Agustín encontró perdido: el corazón, el corazón humano»<sup>931</sup>.

«San Agustín señala el arranque de su confesión diciendo: “así pues, abotargado mi corazón y a mí mismo transparente...” 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 tanto pedazos que ya no sabe dónde estaba ni quién era»<sup>932</sup>. En Agustín la filosofía vuelve a ser también en gran medida cuestión del corazón, vuelve a recuperar el ‘filos’ que la ‘sofia’ había dejado atrás en su elucubración abstracta. «Y por esta transparencia del corazón que es su revelación, san Agustín va a resultar mucho más herético con respecto a la cultura antigua que por ninguna otra cosa. Es lo nuevo y hasta lo “bárbaro”. ¿De dónde le viene a san Agustín hablar así del corazón y proclamar su participación en cosa tan alta como la verdad? Que la verdad penetre en cavidad tan oscura como el corazón humano es algo anticlásico. Pero es que san Agustín, a más de ser cristiano, era africano, casi español... En su soberbia la cultura europea... han olvidado también este cuidado del corazón, y así se le ha ido cerrando. Y se ha vuelto a la situación del antiguo Imperio Romano, en que el hombre, desalmado bajo la razón y bajo el poder, sentía la existencia como una pesadilla»<sup>933</sup>.

La razón no es suficiente para dinamizar la conducta humana y menos para aglutinar una colectividad en torno a una idea. Era necesario, además, una esperanza, y la esperanza es más cosa del corazón. A este respecto, se pregunta Zambrano: ¿cuál es la

---

<sup>930</sup> ZAMBRANO, M., *La confesión: Género Literario*, op.cit., pp. 35-36.

<sup>931</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., pp. 116-117.

<sup>932</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>933</sup> *Ibid.*, pp. 118.119.

esperanza que san Agustín va a salvar en medio de la desesperación?<sup>934</sup> «La esperanza, para los griegos, residía en la razón, en el camino abierto por la razón, y... a ella se agarraron en el camino de salvación que fue la filosofía...»<sup>935</sup>. Pero cuando el filósofo percibe «la desesperación del mundo antiguo, más bien el desengaño de la razón»<sup>936</sup> se agarra a otra esperanza, «la esperanza cristiana» que es «hambre de vivir consumiéndose, no hambre de orden ni de razón»<sup>937</sup>. «La rabia de vivir que esperaba a Cristo, al conciliador, al que había de traer resurrección y vida eterna. Y tal obstinación tría un menosprecio de la razón, pues no era cosa de razones, y, aun cuando Job las pide a la divinidad, no son razones al estilo griego; son razones personales, razones de un alguien y otro alguien, razones de vida»<sup>938</sup>. Agustín vive y protagoniza esta nueva esperanza que prende en cuantos, sin prejuicios, se acercan a su biografía intelectual y personal expresadas en las *Confesiones*.

«Sus *Confesiones* son el itinerario que hace un hijo del a cultural antigua hacia la nueva, el encuentro del nuevo Dios y del nuevo hombre. Los primeros capítulos en que se confiesa su vida, bastante apresurados por cierto, son la purificación individual necesaria para encontrar la nueva verdad. Hizo su “corazón transparente” para que el nuevo Dios se reflejara en él. Y así cuando acabamos de leer sus confesiones tenemos la evidencia de que algo nuevo está ya presente y formado»<sup>939</sup>. La imagen del corazón que vemos reiterarse con obsesiva frecuencia en la obra de Zambrano hace referencia a ese centro de lo humano donde el hombre encuentra el centro de los centros, esto es, lo divino.

«Toda confesión brota de un corazón desgarrado y oscuro y va en busca de un “corazón transparente”. Así dice san Agustín: “Inquieto mi corazón y ni a mí mismo transparente”, cuando emprende su confesión, para exclamar: “He aquí mi corazón, Señor; he aquí mi corazón”, terminado el relato de sus culpas. Sin duda que encuentra entonces su corazón tan transparente que lo halla digno de ser mirado por el mismo

---

<sup>934</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>935</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>936</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>938</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>939</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

Dios»<sup>940</sup>. Es grito de un corazón enamorado, que descubre el sinsentido del propio ser en la ausencia del ser querido. «San Agustín, en medio de su adoración sin límites, de su infinito amor y –esto es lo más grave– como un motivo más dentro de él, va a decir: “Y en cuanto a mí, mi bien, es estar unido a Dios, porque si no permanezco en él, tampoco permaneceré en mí”. No podré permanecer en mí, no podré ser... Esto que dice en sus Confesiones y que, como confesión que es, todavía no es filosofía, muestra los afanes de ella; es una confesión de anhelos filosóficos, del gran anhelo de la filosofía desde que la hay, descubrir un ser donde quiera que sea, en la naturaleza física, en el hombre mismo»<sup>941</sup>. Para Agustín, el camino que lleva a Dios pasa, necesariamente, por el hombre y, a su vez, el hombre no puede poseerse a sí mismo sino en la medida en que posee a Dios. «Esto de sentir y saber que estar unidos a Dios es la mejor manera de permanecer en nosotros mismos, va a ser, sin duda, lo característico de la religión europea»<sup>942</sup>.

Con ello, Agustín ha puesto en orden su morada interior, ha introducido un sentido en el mundo, «nada entregado al azar, todo traspasado de orden, número y medida»<sup>943</sup>. Este dar sentido al mundo es obra de filósofos. «Agustín, –dirá Zambrano–, este santo que ha clarificado el mundo antiguo con arreglo a una nueva medida y nos presenta el diseño de la nueva fe, la figura de la nueva vigencia, es también un filósofo»<sup>944</sup>.

Zambrano nos hace ver que el Dios que hay en la retina del hombre europeo no proviene del panteón griego, «su Dios viene de un pueblo semita; es, de todos los dioses, el Dios creador por excelencia. El que ha sacado el mundo de la nada»<sup>945</sup>. «San Agustín nos presenta este Dios en sus Confesiones»<sup>946</sup>. Esta imagen de Dios creador y dominador «triunfó definitivamente en los albores de lo que había de ser Europa»<sup>947</sup> y viene a constituir un ingrediente fundamental en el ser de nuestra cultura. «Ininterrumpidamente, desde san Agustín hasta nuestros días... el hombre europeo se

---

<sup>940</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>941</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>945</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>946</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 61.

ha glorificado por la creación. Uniformidad y continuidad tal vez única, en la vida tan compleja de Europa»<sup>948</sup>. «La actividad creadora que hizo al hombre a su imagen y semejanza, es decir, creador también. Es lo que de toda religión saca en limpia verdaderamente el hombre europeo desde san Agustín hasta hoy»<sup>949</sup>. Más tarde, cuando la fe en Dios se oscurece, el hombre hereda el carácter dominador del Dios muerto y, cuando surge la nada como horizonte último del ser, hasta esa misma nada conservará el carácter del Dios devorador que caracterizó el Dios europeo.

María Zambrano nos dice que la Filosofía, y especialmente la Metafísica, debe recobrar su sentido, «sentido por sentir y entender en un acto único [...]. El *noûs* al que hay que retornar y coger su hilo, el hilo que viene de él».<sup>950</sup> El laberinto a que nos ha conducido la filosofía racionalista sólo puede ser superado si seguimos ese hilo conductor que nos retorno al origen. Zambrano, como una nueva Ariadna, nunca cortó ese hilo al adentrarse en las ensoñaciones, en la realidad virtual de la filosofía moderna, y ese hilo le permitió retornar al punto de partida de la intuición primaria, tanto sensible como intelectual.

Ya su maestro Ortega y Gasset había adelantado que éste era el único camino de retorno. «Tal vez –escribió– se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía»<sup>951</sup>.

Para la llamada “Crisis de Occidente” –nos indica Zambrano– ya no hay lugar. Más que crisis lo que hay es orfandad, desamparo. María Zambrano nos da la esperanza de una nueva vida. Es cuestión –dice– de volver a nacer, de que nazca de nuevo el hombre en Occidente en una luz pura, reveladora, que disipe como en un nuevo amanecer glorioso, sin nombre, lo que se ha perdido. Que un triunfo glorioso de la vida en este pequeño lugar se dé nuevamente. La razón poética de María Zambrano desea que el hombre se salve, y con él la historia, al desear que renazca en una nueva luz. Porque,

---

<sup>948</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>949</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>950</sup> ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 400.

<sup>951</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Sensación, construcción e intuición*. Obras Completas XII. Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 499.

como dirá, el hombre es el ser que esencialmente tiene necesidad de esperanza, de renacer a una nueva luz, luz de la aurora, luz del alba humana.

María Zambrano y san Agustín convergen, por último, en el corolario pedagógico: la educación como desarrollo “integral” de la persona: cuerpo y mente, inteligencia y sensibilidad, responsabilidad individual y social, originalidad... Necesidad, por tanto, de atender aquellas dimensiones del hombre (sensibilidad, afectividad, espiritualidad...) sin las cuales difícilmente puede hablar en rigor de vida humana. Educación, en suma, necesaria para liberar al hombre, para ayudarlo a convertirse en persona; y el proceso educativo tendrá sentido en la medida que propicie una educación para la persona, es decir, para la libertad. En la mejor tradición del “ser para la libertad”, Zambrano enseña que hemos de disponernos no sólo a mantener nuestra fe, sino a educar, a entrenar para una vida en la libertad única posible de realización de la persona humana<sup>952</sup>.

Su propio y peculiar estilo resume un testimonio ejemplar de pensamiento y acción, que se manifiesta en la congruencia entre decir y hacer, entre escribir y obrar. Un estilo cuya raíz secreta hay que buscarla en la forma de vivir la propia vida, en esa manera de ser y estar en el tiempo que no es sólo metafísica, sino cordial además. No es casual, pues, que la obra de Zambrano se constituya en guía y magisterio para quien sepa escuchar y compartir su fe en la palabra mediadora, no como doctrina, sino como entrega generosa y fecunda<sup>953</sup>.

A pesar de los más de 16 siglos que separan a san Agustín y a María Zambrano sus vidas y su obra se encuentran en su común aspiración: la búsqueda de la verdad y el descubrimiento de la interioridad como esperanza del resurgir del hombre nuevo. Como ya expusiera Zambrano en su primer libro, el liberalismo no puede crecer en el vacío, porque se hace ciego. Así, Europa se ha hecho prisionera de la ingenuidad y del terror<sup>954</sup>. En su análisis de la cultura europea, percibe tras esta disgregación la violencia,

---

<sup>952</sup> GONZÁLEZ CRUZ, I., «Unamuno y María en la generación de un credo». *Actas del III Congreso Internacional sobre la vida y la obra de María Zambrano*. Málaga 2004, pp. 150-151.

<sup>953</sup> CASADO, A., - SÁNCHEZ-GEY, J. (ed.), *Filosofía y Educación*. Manuscritos. Ed. Ágora, Málaga 2007, p. 17ss.

<sup>954</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit., p. 15.



cuyo origen está en un afán absolutizador del hombre europeo, el absolutismo que deviene en tragedia frente a un sentido más cercano y concreto de lo real.

Ante esta situación, la propuesta de Zambrano es teocéntrica, y se inspira en la obra de san Agustín, tanto en su carácter existencial como en su carácter histórico<sup>955</sup>. De este modo, relata las dos tradiciones que recorren Europa: la griega y la judeo-cristiana. El hombre europeo, según Zambrano, no hereda el panteón griego. Incluso la filosofía griega le parece poco creativa porque enseña la resignación ante un destino implacable, en donde no se vive la libertad sino la fuerza arbitraria del destino. Al hombre griego le falta la pasión de vivir que el cristianismo posee, y le falta el sentido histórico de una religión cuyo Dios se encarna y es misericordioso.

La propuesta zambranianiana apunta hacia una filosofía como mediación que no sirva sólo al resultado, sino que sea un saber de salvación. «*Y de ahí que todavía hoy no nos parezca verdadera Filosofía la que no está encaminada a salvar el mundo*»<sup>956</sup>. De esta manera, la filosofía ejerce un pensamiento mediador, y la religión cristiana, impulsada por referentes de la talla de san Agustín, se esforzará en servir «*de mediación entre la infinitud divina y el hombre*»<sup>957</sup>, así se asegura la libertad humana, por más que sea relativa. La filosofía se hace, así, orientadora de la vida, preocupada por la condición humana, desveladota de su ser, existencial e histórica.

Ser y realidad aparecen en el horizonte de la diafanidad bajo una nueva luz, esa luz auroral que regala transparencia, que nos permite ver con el corazón y descubrir el sentido más hondo de cada realidad. San Agustín y María Zambrano no hacen descripciones físicas, sino descripciones vitales. El hombre es el ser que conoce, y como tal, el ser que está implicado en todo aquello que puede ser tomado en consideración. Ambos vivieron el conocimiento desde esta perspectiva vital, de ahí que su vida estuviera en continua conversión hacia la luz.

---

<sup>955</sup> Cf. ORTEGA MUÑOZ, J.F., *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. F.C.E., México 1994, pp. 232-253.

<sup>956</sup> ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, op.cit. p. 31.

<sup>957</sup> *Id.*, p. 35.

La nota que describe la cualidad del corazón humano, desde el que es posible la razón poética, es la transparencia, la diafanidad. Un corazón diáfano deja brotar a través de él los haces de la luz divina para alumbrar toda la creación, y además acoge en sí toda la realidad sin ponerle barreras. Un corazón diáfano que deje transparentar nuestra esperanza, que no ahogue nuestro anhelo de trascendencia, que no frustre nuestro ímpetu ascensional.

El saber del corazón a que nos conduce la razón poética, se ha ido a guardar a algunos recodos de la soledad. Y para conocer esta soledad es necesario contar una historia, nuestra historia. El problema del hombre es problema de realización. Hacemos filosofía para aclarar nuestra vida, para poder realizarnos y realizar nuestro sueño encontrando nuestra verdad. Pero siempre nos realizamos dentro de una situación y lugar concretos. El hombre es tiempo –confiesa Zambrano–, y bajo la luz del amor, como sucediera en san Agustín, modelo de hombre nuevo, nuestro corazón, y con él nuestra vida, se harán transparentes.



# BIBLIOGRAFÍA

## I. San Agustín

### a) Fuentes

- ◆ *Corpus Christianorum –series latina–*. Turnholti, Brepols, Ed. Pontifici.
- ◆ MIGNE, J.P., *Patrologia Latina*.
- ◆ *Obras completas de San Agustín*, Texto bilingüe. BAC, Madrid 1979-2003.

### b) Obras generales

- ◆ AA.VV. *Diccionario de San Agustín* —Director Allan D. Fitzgerald— (Traducción del original en inglés). Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001 (La edición original de esta obra se publicó en el año 1999 bajo el título *Augustine through the ages*. An Enciclopedia. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.).
- ◆ BROWN, P., *Agustín de Hipona*. (Traducción del original en inglés) Acento Editorial, Madrid 2001. (La edición original de esta obra se publicó en el año 1967 bajo el título *Augustine of Hippo - A biography* por «Faber and Faber Limited», de Londres).
- ◆ CAPÁNAGA, V. *Agustín de Hipona*. Ed. BAC, Col. Mayor, nº 8, Madrid 1974.
- ◆ FRAILE, G., *Historia de la Filosofía, Grecia y Roma*. Madrid, 1982.
- ◆ MORIONES, F., *Enchiridion theologicum S. Augustini*, Ed. BAC, Madrid 1961.

### c) Monografías

- ◆ BAGGET BOZZO, G., *La Teología de la Historia en La Ciudad de Dios*, en AVGVSTINVS XXXV, Madrid 1990.
- ◆ BOYER, C., *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris 1920.
- ◆ Id., *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*. Paris 1939
- ◆ Id., *Philosophie de Saint Augustin*, Paris 1920.

- ◆ CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona, maestro de la conversión cristiana*. Madrid, BAC, 1974
- ◆ CAPÁNAGA, V., *San Agustín en nuestro tiempo*, en *AVGVSTINVS I*, Madrid 1956.
- ◆ FERRAZ, M., *Psychologie de Saint Augustin*, Paris 1869.
- ◆ LANGA, P., *San Agustín y la cultura*. Madrid, 1998.
- ◆ OROZ, J., *San Agustín (Cultura clásica y cristianismo)*. Salamanca 1988.
- ◆ POSIDIO, *Vida de San Agustín. Obras de San Agustín*. Tomo I. Ed. BAC, Madrid 1979.
- ◆ SÁNCHEZ CARAZO, A., *Mendigo de Dios*. Ed. Dabar, México 1996.
- ◆ SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, Buenos aires, Editorial La Pléyade, 1980.
- ◆ Id., *El puesto del hombre en el cosmos*, Quito Editorial Kilón, 2002.
- ◆ TRAPÉ, A., *San Agustín, el hombre, el pastor, el místico*. Ed. Porrúa, México 1987.
- ◆ VEGA., A., *Textos y estudios: Introducción a la filosofía de San Agustín*. El Escorial, 1928.
- ◆ VERHEIJEN, L., *S. Augustine's Monasticism in the Light of Acts*. Ed. Villanova-Pa, 1979.
- ◆ Id. *Nouvelle appoche de la Règle de Saint Augustin*. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, dept. Maine et Loire [Francia], 1980.
- ◆ WINDELBAND, W., *Historia de la Filosofía*. Ed. Española de F. Larroyo, México 1942.

#### **d) Artículos de revistas**

- ◆ BAGGET BOZZO, G., *La Teología de la Historia en La Ciudad de Dios*, en *AVGVSTINVS XXXV*, Madrid 1990, pág. 31-80.
- ◆ CAPÁNAGA, V., *La doctrina agustiniana de la intuición*, en *Religión y Cultura*, Madrid, Julio-Septiembre 1930, pág. 98-99.

- ◆ CAPÁNAGA, V, *San Agustín en nuestro tiempo*, en AVGVSTINVS I, Madrid 1956.
- ◆ JOLIVET, R., *La doctrine augustinienne de l'illumination*, en *Revue de philosophie*, Juillet-Décembre 1930.
- ◆ MARÉCHAL, J., *La visión de Dios au sommet de la Contemplation d'après Saint Augustin*, en *Nouvelle Revue Théologique*, Lovain, Février-Mars, 1930.
- ◆ SEIJAS, E., *Estudios psicológicos acerca de S. Agustín*, en *La ciudad de Dios*, nº 1206, pág 254 y ss.

## II. MARÍA ZAMBRANO

### a) Libros de María Zambrano

- ◆ *Nuevo liberalismo* (en la cubierta: “Horizonte de liberalismo”). Madrid: Morata, 1930. 2ª edición, 1996.
- ◆ *Antología de Federico García Lorca*, Santiago de Chile: Panorama, 1936. Edición Facsímil: Vélez- Málaga, Fundación María Zambrano, 1989.
- ◆ *Los intelectuales en el drama de España*, Santiago de Chile: Panorama, 1937. En *Senderos*, Barcelona: Anthropos, 1998. Madrid: Trotta, 1998.
- ◆ *Pensamiento y poesía en la vida española*, México: La Casa de España, 1939. Madrid: Endymión, 1991.
- ◆ *Filosofía y poesía*, Morelia (México): Publicaciones de la Universidad Michoacana, 1939. Madrid: F.C.E., 1993.
- ◆ *El freudismo, testimonio del hombre actual*, La Habana: La Verónica, 1940. En *Hacia un saber sobre el alma*: Buenos Aires: Losada, 1950.
- ◆ *Isla de Puerto Rico*, La Habana: La Verónica, 1940.
- ◆
- ◆ *La confesión género literario y método*, México: Luminar, 1943. Madrid: Mondadori, 1988.
- ◆ *El pensamiento vivo de Séneca*, Buenos Aires: Losada, 1944 y 1975. Madrid: Cátedra, 1987.
- ◆ *El hombre y lo divino*, México: F.C.E., 1955, 1966, 1973, 1993, 1996. Madrid, Siruela, 1991.

- ◆ *Persona y democracia*, San Juan de Puerto Rico: Departamento de Instrucción Pública, 1958. Barcelona: Anthropos, 1988, Madrid: Siruela, 1996.
- ◆ *La España de Galdós*, Madrid: Taurus, 1960. Barcelona: La Gaya Ciencia, 1982. Madrid: Endymi6n, 1989. Madrid: C6rculo de Lectores, 1991.
- ◆ *España, sueño y verdad*, Barcelona: Edhasa, 1965, 1982. Madrid: Siruela, 1994.
- ◆ *El sueño creador*, Xalapa (M6xico): Universidad Veracruzana, 1965. En *Obras reunidas*, Madrid: Aguilar, 1971. Madrid: Turner, 1986.
- ◆ *La tumba de Ant6gona*, M6xico. Siglo XXI, 1967. En *Litoral*, Torremolinos (M6laga), n6ms. 121-122-123. En *Senderos*, Barcelona: Anthropos, 1986.
- ◆ *Obras reunidas*, (Contiene: *El sueño creador, Filosof6a y poes6a, Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes, Poema y sistema, Pensamiento y poes6a en la vida espaol*a, *Una forma del pensamiento: la "gu6a"*). Madrid: Aguilar, 1971.
- ◆ *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral, 1977.
- ◆ *De la aurora*, Madrid: Turner, 1986.
- ◆ *Dos escritos autobiogr6ficos* (El nacimiento), Madrid: Entregas de la Ventura, 1981.
- ◆ *Dos fragmentos sobre el amor*, M6laga: Imprenta Dardo, 1982.
- ◆ *Andaluc6a, sueño y realidad*, Granada: Ediciones Andaluzas Unidas, 1984.
- ◆ *Senderos*, Barcelona: Anthropos, 1986.
- ◆ *Mar6a Zambrano en "Or6genes"*, M6xico: Ediciones del Equilibrista, 1987.
- ◆ *Notas de un M6todo*, Madrid: Mondadori, 1989.
- ◆ *Delirio y Destino*, Madrid: Mondadori, 1989. Madrid: Centro de Estudios Ram6n Areces, 1998.
- ◆ *Para una historia de la piedad*, M6laga: Torre de las palomas, 1989.
- ◆ *Algunos lugares de la pintura*, Madrid: Espasa Calpe, Col. Acanto, 1989.

- ◆ “*Amor y muerte en los dibujos de Picasso*” 1952. “*Picasso en Roma*” 1960. Málaga: Fundación Pablo Ruiz Picasso/Ayuntamiento de Málaga, 1991.
- ◆ *Los bienaventurados*, Madrid: Siruela, 1990.
- ◆ *El parpadeo de la luz*, Málaga: Rayuela, 1991.
- ◆ *Los sueños y el tiempo*, Madrid: Siruela, 1992.
- ◆ *La Cuba secreta y otros ensayos*, Madrid: Endymiión, 1999.
- ◆ *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid: Horas y horas, 1955.
- ◆ *Las palabras de regreso*, Salamanca: Amarú Ediciones, 1995.
- ◆ *Un descenso a los infiernos*, Sonseca (Toledo), I. B. “La Sisle”, 1995.
- ◆ *Tres poemas y un esquema*, Segovia: I. B. “Francisco Giner de los Ríos”, 1996. Madrid: Endymiión, 1999.
- ◆ *El agua ensimismada*, Málaga: Universidad de Málaga, 1999.
- ◆ *Unamuno*. Madrid: Debate, 2003.
- ◆ *Filosofía y Educación*, Edición a cargo de Juana Sánchez-Gey Venegas y Ángel Casado Marcos de León. Málaga: Ágora, 2007.
- ◆ *Algunos lugares de la poesía*, Edición a cargo de Juan Fernando Ortega Muñoz. Madrid: Trotta, 2007.

## **b) Artículos de María Zambrano en publicaciones periódicas obrantes en los fondos del archivo de la Fundación María Zambrano**

- ◆ A mi ángel (poema manuscrito). – En: REY Lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (2002), n. 50-51
- ◆ A modo de autobiografía. – En: COMPLUTECA. – Alcalá de Henares. – (1989), n. 5; p. 7-15.
- ◆ A propósito de la “Grandeza y servidumbre de la mujer”. – En: SUR. – Buenos Aires. – (1947); p. 58-69.



- ◆ A propósito de la “Grandeza y servidumbre de la mujer”. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (1999); p. 143-148.
- ◆ Acerca de la generación del 27. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1977), n. 368-369; p. 26.
- ◆ Acerca de la violencia: (fragmentos). – REVISTA del conocimiento. – Madrid. – (1985); p. 94-107.
- ◆ Acerca del método: la balanza. – En: ANALECTA Malacitana. – Málaga. – (1983), n. 1; p. 85-88.
- ◆ Acerca del método: la balanza. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 128-129.
- ◆ Adsum. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 3-7.
- ◆ Adsum. – En: ENTREGAS de la Licorne. – Montevideo (Uruguay). – (1955), n. 5-6; p. 71-79.
- ◆ Alejandro el Grande, héroe antiguo. – En: REVISTA de occidente. – Madrid. – (1934), n. 127; p. 117-120.
- ◆ Algunas reflexiones sobre la figura de Benedetto Croce. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 79; p. IV-V.
- ◆ Algunas reflexiones sobre la figura de Benedetto Croce. – En: RIVISTA di Studi Crociani. – Napoli (Italia). – (1967), n. 4 p. 440-449.
- ◆ Aludía en uno de nuestros números... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, julio, 26); p. 3.
- ◆ Amo mi exilio. – En: ABC. – Madrid. – (1989, agosto, 28).
- ◆ Amor y muerte en los dibujos de Picasso. – En: SUR (Picasso vive: 25 años de la muerte del artista). – Málaga. – (1998, abril, 19); p. 18-21.
- ◆ Ana de Carabantes. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 60; p. XI.
- ◆ Antes de la ocultación de los mares. – En: ABC Literario. – Madrid. – (1988, noviembre, 26); p. 11.
- ◆ Antes de la ocultación: los mares. – En: ALTAFORTE. – Paris. – (1979), n. 1; p. 52-57.
- ◆ Antonio Espina, escritor bajo la luz de Madrid. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 30; p. VII.
- ◆ Aparición histórica del amor. – En: ASOMANTE. – San Juan (Puerto Rico). – (1945), n. 2; p. 38-50.

- ◆ Apuntes sobre el tiempo y la poesía. – En: CREDO. – La Habana (Cuba). – (1993), n. 1; p. 9-10.
- ◆ Apuntes sobre la acción de la Filosofía. – En: LA TORRE. – Río Piedras (Puerto Rico). – (1956), n. 15-16; p. 553-576.
- ◆ Aquel 14 de abril. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 1; p. I.
- ◆ Árbol. – En: NOSTROMO. – México. – (1994), n. 19; p. 12.
- ◆ Árbol. Toro. Lira. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 13.
- ◆ Areté, virtud, eficacia. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1973), n. 36; p. 75-77.
- ◆ Arquitectura de nuestro tiempo. – En: BOHEMIA. – La Habana (Cuba). – (195?)
- ◆ Ausencia y presencia. – En: PHILOSOPHICA Malacitana. – Málaga. – (198), n. 1; p. 7-10.
- ◆ Bergamín, crucificado. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 6; p. I.
- ◆ Bergamín crucifié. – En: CAHIERS pour un temps. – (1989) ; p. 273-275.
- ◆ Blas J. Zambrano. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 11-13.
- ◆ Blas J. Zambrano y Segovia. – En: EL ADELANTADO de Segovia (Suplemento Jueves). – Segovia. – (1986, septiembre, 25); p. 1.
- ◆ Breve testimonio de un encuentro inacabable. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 42-43.
- ◆ Caminos diferentes. – En: DIARIO 16. – Madrid. – (1990, octubre, 12) ; p. 41.
- ◆ Carta abierta a Alfonso Reyes sobre Goethe. – En: EL NACIONAL. – México. – (1954, septiembre, 23).
- ◆ Carta al doctor Marañón. – En: EL MUSEO universal. – Madrid. – (1985), n. 4; p. 8-9.
- ◆ Carta sobre el exilio. – En: CUADERNOS del Congreso por la Libertad de la Cultura. – París. – (1961), n. 49; p. 65-70.
- ◆ Cielos pintados. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 55; p. III.
- ◆ Ciencia e iniciación. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 31; p. 77-79.

- ◆ Ciencia e iniciación. – En: REY lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (1989), n. 1; p. 1.
- ◆ Ciudad ausente. – En: MANANTIAL. – Segovia. – (1928), n. 4-5; p. 16.
- ◆ Ciudad ausente. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2000), n. 2; p. 133.
- ◆ Clairières. – En: LEVANT. – Tel Aviv (Israel) ; Montpellier (Francia). – (1988), n. 1; p. 161-166.
- ◆ Compañero único y amigo impar. – En: REY Lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (2002). – n. 50-51; p. 86.
- ◆ Conde de Keyserling: la vida íntima. – En: REVISTA de occidente. – Madrid. – (1934), n. 128; p. 227-232.
- ◆ Consideraciones acerca de la poesía. – En: LA PALABRA y el hombre. – Xalapa (México). – (1968), n. 45; p. 7-15.
- ◆ Consideraciones sobre el animal. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, marzo, 24); p. 3.
- ◆ ¿Cuál es la adolescencia? – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 10); p. 9.
- ◆ Cuba y la poesía de José Lezama Lima. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1968), n. 260-261; p. 4.
- ◆ Cuba y la poesía de José Lezama Lima. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 39-40.
- ◆ Cuerpo y alma. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, octubre, 16); p. 7.
- ◆ Cuerpo y alma: sombra y luz. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, abril, 1); p. 5 y 12.
- ◆ De l'aurore : (extraite précédés d'un poème). – En: RECUEIL. – Champ Vallon (Francia). – (1989), n. 11 ; p. 76-90.
- ◆ De la necesidad y de la esperanza. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1973), n. 36; p. 73-75.
- ◆ De la paganización. – En: UNIVERSIDAD de la habana. – La Habana (Cuba). – (1951), n. 94-96; p. 99-114.
- ◆ De los números y los elementos. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 28; p. I.
- ◆ De “Los sueños y el tiempo”. – En: BOLETÍN de la Fundación Federico García Lorca. – Madrid. – (1991), n. 9; p. 11-16.

- ◆ De nuevo los astros. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, octubre, 23); p. 4.
- ◆ De nuevo los astros (II). – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, febrero, 5); p. 4.
- ◆ De Unamuno a Ortega y Gasset. – En: CUADERNOS de la Universidad del Aire. – La Habana (Cuba). – (1949), n. 7; p. 27-34.
- ◆ Del método en Filosofía o De las tres formas de visión. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 120-124.
- ◆ Del método en Filosofía o De las tres formas de visión. – En: RÍO PIEDRAS. – San Juan (Puerto Rico). – (1972), n. 1; 117-127.
- ◆ Del pensamiento. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 28; p. 79-84.
- ◆ Del reino del sol. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 4; p. III.; p. 43-58.
- ◆ Lugares de la Filosofía. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1964)
- Del silencio: apuntes. – En: LA COMARCA. – Vélez-Málaga. – (1989), n. 8; p. 4.
- ◆ Del temblor, en la palabra de María Zambrano. – En: LA VOZ DE GALICIA. – A Coruña (Galicia). – (1980, octubre, 30); p. 26
- ◆ Des dieux grecs. – En: REVUE de Métaphysique et de Morale. – Paris. – (1964), n. 2; p. 157-172.
- ◆ Delirio, esperanza, razón. – En: NUEVA revista cubana. – La Habana (Cuba). – (1959), n. 3; p. 14-19.
- ◆ De nuevo, el mundo. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- ◆ Descartes y Husserl. – En: TALLER. – México. – (1939), n. 6; p. 59-62.
- ◆ Diotima de Mantinea. – En: LITORAL. – Torremolinos (Málaga). – (1983), n. 121-122-123; p. 99-119.
- ◆ Diotima von Mantinea. – En: DIE HOREN. – Düsseldorf (Alemania). – (1995), n. 179; p. 142-150.
- ◆ Don Fernando de los Ríos. – En: CRÓNICA. – La Habana (Cuba). – (1949), n. 10 ; p. 8-10
- ◆ Don José. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 16-17.
- ◆ Don José. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1955), n. 119; p. 2.

- ◆ Don Ramón, agente de revelación. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 39; p. I.
- ◆ Dos conferencias en la Casa de la Cultura. – En: HORA de España. – Valencia. – (1937), n. 10; p. 456-458.
- ◆ Dos fragmentos acerca del pensar. – En: ORÍGENES. – La Habana (Cuba). – (1956), n. 40; p. 3-6.
- ◆ Dos fragmentos sobre el amor. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1952), n. 75; p. 1 y 4.
- ◆ Dos visiones objetivas. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 25; p. III.
- ◆ Dreams and time. – En: DIOGENES. – Chicago (U.S.A.). – (1957), n. 19 ; p. 32-41.
- ◆ El abogado del diablo ante Rilke. – En SUR. – Buenos Aires. – (1944), n. 44; p. 66-69.
- ◆ El absolutismo y la estructura sacrificial de la sociedad. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París (Francia). – (1960), n. 43; p. 61-65.
- ◆ El alba cuajada, derramada. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 36; p. III.
- ◆ El alba en la historia. – En: HUMANIDADES. – Mérida (Venezuela). – (1959), n. 2; p. 181-184.
- ◆ El aliento divino. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988), n. 177; p. XII.
- ◆ El año universitario. – En: ALMANAQUE literario 1935. – Madrid. – (1935); p.124-126.
- ◆ El año universitario. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- ◆ El arte de Juan Soriano. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París (Francia). – (1956), n. 18; p. 112-114.
- ◆ El balbuceo. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 26; p. III.
- ◆ El camino de Quetzalcóatl. – En: CUADERNOS americanos. – México, D. F. – (1964), n. 2; p. 69-77.
- ◆ El camino recibido. – En: ANTHROPOS (Suplemento). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 125-127.
- ◆ El camino recibido. – En: RÍO Piedras. – San Juan (Puerto Rico). – (1974-1975), n. 5-6; p.39-45.

- ◆ El caso del coronel Lawrence. – En: ORÍGENES. – La Habana (Cuba). – (1945), n. 6; p. 47-51.
- ◆ El 14 de febrero, día de San Valentín. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 10); p. 6.
- ◆ El Cid y don Juan: una extraña coincidencia. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1959, octubre, 15); p. 1 y 6.
- ◆ El cine como sueño. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990), n. 244; p. I y VIII.
- ◆ El conocimiento. La legitimidad del conocimiento. – En: TORRE de las Palomas. – Málaga. – (1989), n. 1.
- ◆ El corazón de la vida. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1987), n. 100; p. XII.
- ◆ El cuadro “Santa Bárbara” del maestro de Flemalle. – En: EL PAÍS. – Madrid. – (1987, Julio, 30); p. 25.
- ◆ El descubrimiento de América. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, octubre, 7); p. 5.
- ◆ El desnudo iniciático. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988), n. 147; p. XII.
- ◆ El despertar. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1964), n. 11; p. 80-81.
- ◆ El diario de otro. – En: UN ÁNGEL más. – Valladolid. – (1989), n. 7-8; p. 9-10.
- ◆ El dintel de la historia: el sacrificio. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, octubre, 21); p. 5 y 7.
- ◆ El dios oscuro: el verano. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 21.
- ◆ El drama cátaro, o la herejía necesaria. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París (Francia). – (1954), n. 8; p. 102.
- ◆ El enigma de los etruscos. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1953, noviembre, 19); p. 3 y 6.
- ◆ El enigmático pintor Giorgione. – En: TURIA. – Teruel. – (1989), n. 12; p. 85-89.
- ◆ El escritor José Bergamín. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1961, junio, 28); p. 1 y 6.
- ◆ El escritor José Bergamín. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1995), n. 166; p. 19-24.

- ◆ El espacio y el ritmo. – En: TORRE de las Palomas. – Málaga. – (1990), n. 3.
- ◆ El español y su tradición. – En: HORA de España. – Valencia. – (1937), n. 4; p. 263-267.
- ◆ El espejo. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, abril, 15); p. 7 y 10.
- ◆ El espejo de la Historia. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 103-104.
- ◆ El espejo de la historia. – En: ÍNDICE: artes y letras. – Madrid. – (1957), n. 99; p. 7.
- ◆ El estilo en Cuba: la quinta de “San José”. – En: BOHEMIA. – La Habana. – (1952); p. 39 y 98-99.
- ◆ El eterno Don Juan. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1995); p. I y III.
- ◆ El exilio, alba interrumpida. – En: TURIA. – Teruel. – (1988), n. 9 ; p. 85-86.
- ◆ El fascismo y el intelectual en España. – En: PAN. – Buenos Aires. – (1937), n. 119; p. 14-17.
- El filósofo y la ...
- ◆ El hombre ante su historia. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1964), n. 12; p. 11-17.
- ◆ El horizonte y la destrucción. – En: DIÁLOGOS. – México, D. F. – (1975), n. 64; p. 23-25.
- ◆ El inacabable pintar de Joan Miró: (Los dioses de la memoria). – En: ÚLTIMA hora. – (1978); p. 189-190.
- ◆ El inacabable pintar de Joan Miró. – En: ARTE y pensamiento (El País). – Madrid. – (1979, enero, 7); p. VI.
- ◆ El lenguaje y la palabra. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 27; p. VII.
- ◆ El “libro de Job” y el pájaro. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid; Palma de Mallorca. – (1969), n. 165; p. 249-276.
- ◆ El libro: ser viviente. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 54.
- ◆ El límite impenetrable. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 16; p. I.
- ◆ El lugar de la razón. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, noviembre, 13); p. 6.

- ◆ El misterio de la flor. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 15; p. III.
- ◆ El misterio de la pintura española de Luis Fernández. – En: ÍNDICE. – Madrid. – (1969), n. 251-252; p. 34-37.
- ◆ El misterio de la quena. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988); p. VII.
- ◆ El nacimiento de la conciencia histórica. – En: CUADERNOS de la Universidad del Aire. – La Habana. – (1951), n. 36; p. 41-50.
- ◆ El nacimiento de la poesía / EL MAQUINISTA de la generación. – Málaga. – (2000), n. 1-2; p. 104-105.
- ◆ El origen del teatro. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 83.
- ◆ El origen del teatro. – En: EDUCACIÓN. – San Juan de Puerto Rico. – (1965), n. 18; p. 48-49.
- ◆ El origen del teatro. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, agosto, 26); p. 6.
- ◆ “El otro”, de Unamuno. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- ◆ El paso de la primavera. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 2; p. III.
- ◆ El payaso y la Filosofía. – En: LA PALABRA y el hombre. – Xalapa (México). – (1957), n. 2; p. 5-9.
- ◆ El payaso y la Filosofía. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2002), n. 4 ; p. 117-120
- ◆ El poeta italiano Marino Piazzola. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1954), n. 6; p. 102-104.
- ◆ El poeta y la muerte: Emilio Prados. – En: LITORAL: revista de la poesía y el pensamiento. – Torremolinos (Málaga). – (1981), n. 100-101-102; p. 141-151.
- ◆ El poeta y la muerte: Emilio Prados. – En: SUR (Cultural). – Málaga. – (1986, noviembre, 22); p. 2-3.
- ◆ El problema de la filosofía española. – En: LAS ESPAÑAS. – (1948); p. 3 y 13.
- ◆ El realismo del cine italiano. – BOHEMIA. – La Habana. – (1952); p. 10 y 13 y 108-109.
- ◆ El rumor. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 45; p. VI.
- ◆ El saber de experiencia (notas inconexas). – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 23; p. III.



- ◆ El saber y sus formas. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, marzo, 3); p. 4 y 10.
- ◆ El sembrador Rousseau. – En: CUADERNOS de la Universidad del Aire. – La Habana. – (1951), n. 32; p. 15-25.
- ◆ El señor de la aurora. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, abril, 29); p. 6.
- ◆ El silencio. – En: HERALDO de Aragón. – Zaragoza. – (1988, noviembre, 27); p. 13.
- ◆ El sueño de la pintura. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1989); p. VIII.
- ◆ El sueño: lugar, materia, tiempo. – En: LA NACIÓN. – Buenos Aires. – (1968, septiembre, 8); p. 1-2.
- ◆ El temblor. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n.14 ; p. III.
- ◆ El tiempo y la verdad. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 108-112.
- ◆ El tiempo y la verdad. – En: LA TORRE. – Río Piedras (Puerto Rico). – (1963), n. 42; p.29-43.
- ◆ El vaso de Atenas. – En: LITORAL: revista de la poesía y el pensamiento. – Torremolinos (Málaga). – (1983), n. 124-125-126; p. 7-15.
- ◆ El vaso de Atenas. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid, Palma de Mallorca. – (1973), n. 207; p. 275-283.
- ◆ El viaje: infancia y muerte. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1986), n. 65; p. 51-66.
- ◆ El viaje: infancia y muerte. – En: TRECE de nieve. – Madrid. – (1976), n. 1-2; p. 181-190.
- ◆ El vino aquel. – En: BLITYRI. – Irún (Guipúzcoa). – (1994), n. 2; p. 12-17.
- ◆ El vino aquel. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 49; p. VII.
- ◆ Electra Garrigó. – En: PROMETEO. – La Habana. – (1948), n. 199.
- ◆ Eloísa o la existencia de la mujer. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 79-87.
- ◆ Eloísa o la existencia de la mujer. – En: SUR. – Buenos Aires (Argentina). – (1945), n 124; p. 35-58.
- ◆ Emilio Prados. – En: CUADERNOS americanos. – México, D. F. – (1963), n. 1; p. 162-167.

- ◆ Entre el ser y la vida. – En: LETRA Internacional. – Madrid. – (1994), n. 34; p. 48.
- ◆ Entre el ser y la vida: Calvert Casey, el indefenso. – En: QUIMERA. – Barcelona. – (1982), n. 26; p. 56-60.
- ◆ Entre el ver y el escuchar. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 30; p. 112-113.
- ◆ Entre violetas y volcanes. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1989), n. 208; p. VIII.
- ◆ Entremos más adentro en la espesura. – En: CLAROS del bosque: revista de poesía y pensamiento. – Sevilla. – (1985), n. 1; p. 7-11.
- ◆ Épocas de catacumbas. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2002), n. 4; p. 121-123.
- ◆ Epoche di catacombe. – En: L'APPRODO letterario. – Roma - Torino. – (1960), n. 12; p. 99-102.
- ◆ Escritos sobre F. Nietzsche. – En: PHILOSOPHICA malacitana. – Málaga. – (1994), n. 2; p. 131-142.
- ◆ Esencia y forma de la atención. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 30; p. 109-111.
- ◆ Españoles fuera de España. – En: HORA de España. – Valencia. – (1937), n. 7; p. 155-158.
- ◆ Esperanza. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 82.
- ◆ Esquema de fuerzas. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- ◆ Falla y su “retablo”. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- ◆ Fascismo y antifascismo en la Universidad. – En: EL SOL. – Madrid. – (1934, febrero, 4); p. 9.
- ◆ Felices en La Habana. – En: ABC literario. – Madrid. – (1988, abril, 30); p. 8.
- ◆ Fragmentos. – En: ESCANDALAR. – New York (U.S.A.). – (1980), n. 4; p. 7-10.
- ◆ Fragmentos. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1957), n. 134; p. 5.
- ◆ Fragmentos (sobre la naturaleza). – En: ORÍGENES. – La Habana (Cuba). – (1953), n. 33; p. 8-13.
- ◆ Fragmentos sobre la naturaleza. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 87-90.

- ◆ Francisco de Zurbarán. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1965), n. 15; p. 90-94.
- ◆ Franz Kafka, mártir de la miseria humana. – En: ESPUELA de plata. – La Habana (Cuba). – (1941), n. H; p. 3-8.
- ◆ Franz Kafka: un mártir de la lucidez. – En: ASOMANTE. – San Juan (Puerto Rico). – (1947), n. 1; 5-17.
- ◆ Frivolidad y tragedia. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 17); p. 5.
- ◆ Función política de la universidad. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- ◆ Goethe y Hölderlin. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988), n. 186; p. XII.
- ◆ Grecia. – En: TORRE de las palomas. – Málaga. – (1989), n. 2.
- ◆ Hacia un saber sobre el alma. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1934), n. 138 ; p. 261-276
- ◆ Hemos hecho alusión... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, julio, 26); p. 3.
- ◆ Hombre verdadero. – En: POESIE. – París (Francia). – (1977), n. 2; p. 26-28.
- ◆ Hombre verdadero: José Lezama Lima. – En: Arte y pensamiento (El País). – Madrid. – (1977, noviembre, 27); p. V.
- ◆ Hora de España: el número perdido. – En: TRIUNFO. – Madrid. – (1974), n. 629; p. 46-49.
- ◆ Hora de España XXIII. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 23; p. IX-XXV.
- ◆ I sogni nella creazione letteraria: la Celestina. – En: ELSINORE. – Roma. – (1964), n. 3; p. 60-68.
- ◆ Il freudismo, testimone dell'uomo contemporaneo. – En: SETTANTA. – Roma. – (1973), n. 34; p. 31-42.
- ◆ Il metodo in filosofia o Le tre forme della visione. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 70-78.
- ◆ Il pericoli della pace. – En: LEGGERE. – (1991), n. 31; p. 5.
- ◆ In visita. – En: SETTANTA. – Roma. – (1974), n. 1; p. 116-120.
- ◆ Introducción a la pintura: mitos y fantasmas. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, noviembre, 6); p. 4.

- ◆ Impávido ante las ruinas. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990), n. 275; p. XII.
- ◆ Isla de Puerto Rico. – En: EL MUNDO. – San Juan (Puerto Rico). – (1940, julio, 28); p. 4.
- ◆ Jaime en Roma. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990); p. VIII.
- ◆ José Ángel Valente por la luz del origen. – En: MOENIA. – Lugo. – (2000), n. 6; p. 9-20.
- ◆ José Bergamín. – En: CAMP de l'arpa. – Barcelona. – (1979), n. 67-68; p. 7.
- ◆ J.L.L. en la Habana. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 40-42.
- ◆ José Lezama Lima en la Habana. – En: ÍNDICE. – Madrid. – (1968), n. 232; p. 28-31.
- ◆ José Lezama Lima, vida y pensamiento. – En: ABC. – Madrid. – (1988, mayo, 7).
- ◆ José Ortega y Gasset. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2, p. 22-26.
- ◆ José Ortega y Gasset. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1956), n. 16; p. 7-12.
- ◆ José Ortega y Gasset en la memoria. Conversión-revelación. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1983), n. 440-441; p. 1 y 24.
- ◆ José Ortega y Gasset: señal de vida. – En: CRUZ y raya. – Madrid. – (1933), n. 2; p. 145-154.
- ◆ Josué y el pensar. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, octubre, 9); p. 7.
- ◆ La acción del pensamiento. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 28; p. 83-84.
- ◆ La actitud ante la realidad. – En: PHILOSOPHICA malacitana. – Málaga. – (1993), n. 1; p. 65-70.
- ◆ La agonía de Europa. – En: SUR. – Buenos Aires (Argentina). – (1940), n. 72; p. 16-35.
- ◆ La agonía de Europa: (síntesis del ciclo de conferencias en el Instituto de Altos Estudios). – En: REVISTA cubana. – La Habana (Cuba). – (1941), n. 16; p. 5-25.
- ◆ La Alianza de Intelectuales Antifascistas. – En: TIERRA Firme. – (1937), n. 4, p. 610-612.

- ◆ La ambigüedad de Cervantes. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1989), n. 16; p. 140-145.
- ◆ La ambigüedad de don Quijote. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1989), n. 16; p. 145-148.
- ◆ La aurora de la palabra: (tres fragmentos). – En: POESÍA. – Madrid. – (1979), n. 4; p. 63-68.
- ◆ L'Amour et la mort dans les dessins de Picasso. – En : CAHIERS d'Art. – París. – (1951) ; p. 29-32.
- ◆ La casa: el patio. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 142-143.
- ◆ La casa y su melodía. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 143-144.
- ◆ La ciudad. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, noviembre, 11); p. 10.
- ◆ La ciudad. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 141-142.
- ◆ La ciudad, creación histórica. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, abril, 22); p. 4.
- ◆ La ciudad, creación histórica. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 140-141.
- ◆ La conciencia histórica: el tiempo. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 105-107.
- ◆ La conciencia histórica: el tiempo. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1959), n. 35; p. 25-28.
- ◆ La confesión: género literario y método. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 57-79.
- ◆ La crisis de la Cultura de Occidente. – En: CUADERNOS de la Universidad del Aire. – La Habana (Cuba). – (1949), n. 1; p. 27-33.
- ◆ La crisis de la Cultura de Occidente. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1965), n. 18; p. 45-47.
- ◆ La Cuba secreta. – En: ORÍGENES. – La Habana. – (1948), n. 20; p. 63-69.
- ◆ La cueva de la pintura. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, enero, 29); p. 7-8.
- ◆ La democrazia. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 117-124.

- ◆ La destrucción de la Filosofía en Nietzsche. – En: EL HIJO pródigo. – México, D. F. – (1945), n. 23; p. 71-74.
- ◆ La disputa entre Filosofía y la poesía sobre los Dioses. – En: LITORAL femenino. – Torremolinos (Málaga); p. 398-404.
- ◆ La educación para la paz. – En: LA REVISTA de educación. – Madrid. – (1996), n. 309; p. 151-159.
- ◆ La escisión de la vida. – En: ASOMANTE. – San Juan (Puerto Rico). – (1963), n. 2; p. 7-15.
- ◆ La escuela de Alejandría. – En: UNIVERSIDAD de La Habana. – La Habana. – (1994), n. 55-56-57; p. 55-69.
- La esfinge: II - España en “Este mundo”.
- ◆ La esfinge y los etruscos. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 85.
- ◆ La esfinge y los etruscos. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 29; p. 64-66.
- ◆ La estructura de la mortalidad y los modos de vida actualmente. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1971), n. 32; p. 151-161.
- ◆ La fiamma. – En: CONOSCENZA religiosa. – Firenze (Italia). – (1977), n. 4; p. 382-385.
- ◆ La fidelidad conyugal. – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, octubre, 18); p. 3.
- ◆ La filosofía de Ortega y Gasset. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 17-22.
- ◆ La Filosofía de Ortega y Gasset. – En: CICLÓN. – La Habana (Cuba). – (1956), n. 1; p. 3-9.
- ◆ La forma sueño. – En: LA PALABRA y el hombre. – Xalapa (México). – (1965), n. 33; p. 5-10.
- ◆ La forzada inferioridad. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, marzo, 10); p. 8.
- ◆ “La guerra” de Antonio Machado. – En: HORA de España. – Valencia. – (1937), n. 12; p. 164-170.
- ◆ La “Guía”, forma parte del pensamiento. – En: REVISTA de las Indias. – Bogotá (Colombia). – (1943), n. 56; p. 151-176.
- ◆ La historia como juego. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1956, junio, 28); p. 1 y 6.

- ◆ La huella del paraíso. – En: ALBUM Letras Artes. – Madrid. – (1994), n. 40; p. 74-79.
- ◆ La huida de las ciudades. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, marzo, 17); p. 8.
- ◆ La humana igualdad. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, noviembre, 18); p. 4.
- ◆ La humanización de la Historia. – En: REVISTA Nacional de Cultura. – Caracas (Venezuela). – (1958), n. 130 ; p. 47-
- ◆ La inminente vuelta de los aedas. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 12; p. I.
- ◆ La libertad del intelectual. – En: EL MONO azul. – Madrid. – (1936, septiembre, 10).
- ◆ La llama. – En: NÚMERO. – Madrid. – (1982), n. 2; p. 1-5.
- ◆ La luz en la Acrópolis. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2000), n. 2; p. 136-137.
- ◆ La mancha. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 10); p. 8-9.
- ◆ La mendiga. – En: REY Lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (2002), n. 50-51; p. 67.
- ◆ La metáfora del corazón. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 24); p. 4.
- ◆ La metáfora del corazón. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 144-145.
- ◆ La mirada. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 38; p. VIII.
- ◆ La mirada originaria en la obra de José Ángel Valente. – En: QUIMERA. – (1981).
- ◆ La muerte apócrifa. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 32; p. VI.
- ◆ La muerte de Alfonso Reyes. – En: ¿PAPEL literario (El Nacional)?. – Caracas. – (1960, febrero, 11); p. 4.
- ◆ La mujer camina en su evolución... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, octubre, 25); p. 3.
- ◆ La mujer de la cultura medieval. – En: ULTRA. – La Habana. – (1940), n. 45; p. 275-278.

- ◆ La mujer en el Renacimiento. – En: ULTRA. – La Habana. – (1940), n. 46; p. 367-368.
- ◆ La mujer en el Romanticismo. – En: ULTRA. – La Habana. – (1940), n. 46; p. 368-369.
- ◆ La mujer y sus formas de expresión en occidente. – En: UNIÓN. – La Habana. – (1997), n. 26; p. 2-7.
- ◆ La multiplicidad de los tiempos. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 7-11.
- ◆ La multiplicidad de los tiempos. – En: BOTTEGHE oscure. – Roma. – (1955), n. 16; p. 214-223.
- ◆ La nueva moral. – En: LA VANGUARDIA. – (Barcelona). – (1938, enero, 27); p. 3.
- ◆ La obra de Mariano Picón Salas. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1954), n. 9; p. 98-99.
- ◆ La oscuridad de Nietzsche. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 5; p. III.
- ◆ La palabra perdida. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 47; p. IV.
- ◆ La palabra y el silencio. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 113-116.
- ◆ La paradoja de la libertad en Rousseau. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1964), n. 13; p. 105-107.
- ◆ La perplejidad. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 80; p. XV.
- ◆ La plegaria silenciosa. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, marzo, 11); p. 4.
- ◆ La poesía de Federico García Lorca. – En: EXTRAMUROS. – Granada. – (1998), n. 11-12; p. 114-118.
- ◆ La poesía de Luis Cernuda. – En: LA CAÑA gris. – Valencia. – (1962), n. 6-7-8; p. 15-16.
- ◆ La poesía de Antonio Colinas. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1990), n. 105; p. 56.
- ◆ La presencia de Don Miguel. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 90; p. II.
- ◆ La raya de la cultura. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 46; p. VII.



- ◆ La reforma del entendimiento español. – En: HORA de España. – Valencia. – (1937), n. 9; p. 301-316.
- ◆ La religión poética de Unamuno. – En: LA TORRE. – Río Piedras (Puerto Rico). – (1961), n. 35-36; p. 213-237.
- ◆ La religione poetica di Unamuno. – En: L'APPRODO letterario. – Roma. – (1963), n. 21; p. 53-70.
- ◆ La respuesta de la Filosofía (fragmentos). – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 116-120.
- ◆ La respuesta de la Filosofía: (fragmentos). – En: SUR. – Buenos Aires (Argentina). – (1969), n. 321; p. 21-30.
- ◆ La restauración de la danza. – En: REY lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (1997), n. 30-31; p. 48.
- ◆ La risposta della Filosofi: (frammenti). – En: LEGGERE. – (1990-1991), n. 27; p. 33-41.
- ◆ La salvación del individuo en Espinosa. – En: CUADERNOS de la Facultad de Filosofía y Letras. – Madrid. – (1936), n. 3; p. 7-20.
- ◆ La salvación del individuo en Espinosa. – En: BABEL. – Morelia (México). – (1996), n. 22; p. 3-9.
- ◆ La sombra y el ángel. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, abril, 8); p. 4.
- ◆ La tierra de Arauco. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva. – (1988), n. 6.
- ◆ La Tumba de Antígona. – En: LITORAL revista de la poesía y el pensamiento. – Torremolinos (Málaga). – (1983), n. 121-122-123; p. 17-96.
- ◆ La Tumba de Antígona. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1967), n. 54; p. 272-293.
- ◆ La unificación del conocimiento y las fronteras de lo humano en la unidad. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1971), n. 33; p. 82-91.
- ◆ La violencia europea. – En: SUR. – Buenos Aires (Argentina). – (1941), n. 78; p. 7-23.
- ◆ La vocación de ser hombre. – En: ONDA CORTA. – (1936, diciembre, 15)
- ◆ La voz abismática. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 87; p. III.
- ◆ Las catacumbas. – En: CREDO. – La Habana. – (1993), n. 1; p. 10-12.
- ◆ Las cenizas de Giordano Bruno. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, marzo, 4); p. 6.

- ◆ Las dos metáforas del conocimiento. – En: CREDO. – La Habana. – (1993), n. 1, p. 8.
- ◆ Las dos metáforas del conocimiento. – En: LA VERONICA. – La Habana. – (1942), n. 1; p. 11-14.
- ◆ Las ediciones del Ejército del Este. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 23; p. 72-73.
- ◆ Las preguntas y el preguntar. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, febrero, 3); p. 4.
- ◆ Las vísceras de la ciudad. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 31; p. VII.
- ◆ Le regard de Cervantes. – En : LA LICORNE. – París. – (1948), n. 3 ; p. 198-206.
- ◆ Les Réves et le Temps. – En : DIOGÈNE. – París (Francia). – (1957), n. 19 ; p. 42-53.
- ◆ Lenguajes no humanos. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 22.
- ◆ Lettera sull'esilio. – En: TEMPO presente. – Roma. – (1961), n. 6; p. 405-410.
- ◆ Lettera sull'esilio. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 5-13.
- ◆ L'educazione per la pace. – En: SETTANTA. – Roma; Milano. – (1972), n. 30-31; p. 43-46.
- ◆ L'enigmatique Giorgione, Madrid 1987. – En: Poesie. – París (Francia). – (1990), n. 53; p. 112-114.
- ◆ L'esperienza della storia: (dopo di allora). – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 14-24.
- ◆ (Literatura y sociedad). – En: REVISTA Mexicana de Literatura. – México, D.F. – (1956), n. 8; p.33-37.
- ◆ Lo celeste. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 44; p. VI.
- ◆ Lo intacto. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1987), n. 140; p. XII.
- ◆ Lo que le sucedió a Cervantes. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1955), n. 116; p. 1 y 5.
- ◆ Lo que le sucedió a Cervantes: Dulcinea. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1989), n. 16; p. 137-140.
- ◆ Lo specchio di Atena. – En: PROSPETTIVE Settanta. – Roma. – (1978), n. 4; p. 57-63.

- ◆ Los caminos del pensamiento. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, octubre, 30); p. 4.
- ◆ Los centros de población. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, septiembre, 16); p. 7 y 12.
- ◆ Los cielos y otros fragmentos. – En: EXILIO. – New York (U.S.A.). – (1971), n. 3-4; p. 81-86.
- ◆ Los cuatro elementos. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, noviembre, 27); p. 4.
- ◆ Los dos polos del silencio. – En: CREACIÓN. – Madrid. – (1990), n.1; p. 6-9.
- ◆ Los dos polos del Silencio. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 67, p. II.
- ◆ Los orígenes de la novela. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 147-148.
- ◆ Los orígenes del pensamiento: el asombro. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1970), n. 28, p. 81-82.
- ◆ Los peligros de la paz. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990), n. 279; p. I.
- ◆ Los remordimientos. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, enero, 20); p. 10 y 12.
- ◆ Los símbolos. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1963, diciembre, 11); p. 5.
- ◆ Los sueños en la creación literaria: “La Celestina”. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid; Palma de Mallorca. – (1963), n. 85, p. 21-35.
- ◆ Los sueños y el tiempo. – En: DIÓGENES. – Buenos Aires (Argentina). – (1957), n. 19), n. 11; p. 77-79.
- ◆ Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis. – En: ORÍGENES. – La Habana. – (1950), n. 25; p. 11-15.
- ◆ Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 32-34.
- ◆ Lydia Cabrera, poeta della metamorfosi. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 145-149.
- ◆ “Madrid”: Cuadernos de la Casa de la Cultura. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 20; p. 55-56.
- ◆ Martí, camino de su muerte. – En: LA GACETA de Cuba. – La Habana. – (1994), n. 3; p.35-36.

- ◆ Martí, camino de su muerte. – En: LA GACETA del Fondo de Cultura Económica. – México. – (1995), n. 293; p. 10-12.
- ◆ Materialismo español. – En: LA VANGUARDIA. – Barcelona. – (1938, febrero, 5).
- ◆ Materia y lugar en los sueños. – En: PASAJES. – Pamplona. – (1985), n. 1; p. 5-9.
- ◆ Memoria de España. – En: DIARIO 16. – Madrid. – (1988, diciembre, 17).
- ◆ Metamorfosis. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 10.
- ◆ Miguel de Molinos, reaparecido. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1975), n. 338; p. 3-4.
- ◆ Misericordia. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 21; p. 137-160.
- ◆ Montañas, piedras y ríos. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 37; p. VIII.
- ◆ Morte e vita di un poeta: Emilio Prados / María Zambrano. – En: L'EUROPA LETTERARIA. – Roma. – (1963), n. 20-21; p. 205-207.
- ◆ Mozart, un milagro musical. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, febrero, 12); p. 9.
- ◆ Mucho se habla de la vanguardia verdadera... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, agosto, 16); p. 3.
- ◆ Muerte y vida de un poeta: Emilio Prados. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, octubre, 14); p. 4.
- ◆ Mujeres de Galdós. – En: RUECA. – México, D. F. – (1942), n. 4; p. 7-17.
- ◆ Nina o la misericordia. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1959), n. 151; p. 1.
- ◆ Nosotros creemos... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, junio, 28); p. 3.
- ◆ Nostalgia de la tierra. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 52-54.
- ◆ Nostalgia de la tierra. – En: LOS CUATROS vientos. – Madrid. – (1933), n. 2; p. 108-113.
- ◆ Nuevas páginas sobre el amor: el enamoramiento. El pájaro del pensamiento. – En: ÍNSULA. – Madrid. – (1986), n. 470-471; p. 4.
- ◆ Obras de José Ortega y Gasset (1914-1932): Señal de vida. – En: CRUZ y raya. – Madrid. – (1933), n. 2; p.145-154.
- ◆ Obreras. – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, octubre, 11) ; p. 3.

- ◆ Omaggio a José Bergamín. – En: PROSPETTIVE Settanta. – Roma. – (1977), n. 2-3; p. 91-92.
- ◆ Ortega, de madrugada. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 3; p. II.
- ◆ Ortega y Gasset e la ragione vitale. – En: SETTANTA. – Roma. – (1971), n. 18; p. 37-50.
- ◆ Ortega y Gasset, filósofo español. – En: ASOMANTE. – San Juan (Puerto Rico). – (1949), n. 1; p. 5-17.
- ◆ Ortega y Gasset, filósofo español (2ª parte). – En: ASOMANTE. – San Juan (Puerto Rico). – (1949), n. 2; p. 6-15.
- ◆ Ortega y Gasset, filósofo español. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1953), n. 3; p. 49-53.
- ◆ Ortega y Gasset, filósofo y maestro. – En: EL NACIONAL. – Caracas (Venezuela). – (1956, enero, 12).
- ◆ Ortega y Gasset fue el tema de ayer de Sciacca. – En: LA NACIÓN. – Buenos Aires (Argentina). – (1956, agosto, 15).
- ◆ Ortega y Gasset. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 14-15.
- ◆ Ortega y Gasset. – En: EL SOL. – Madrid. – (1936, marzo, 8); p. 7.
- ◆ Otras huellas. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 62; p. VII.
- ◆ Pablo Neruda o el amor de la materia. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 23; p. 35-42.
- ◆ Pájaro pinto. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 51.
- ◆ Palabra y poesía en Reyna Rivas. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 36-39.
- ◆ Palabras paternas. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1989), n. 197; p. XVI.
- ◆ Para una historia de la piedad. – En: LYCEUM. – La Habana. – (1949), n. 17; p. 6-13.
- Parábolas.
- ◆ Pasaron por España... - EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, octubre, 4) ; p. 3.
- ◆ Pensamiento y poesía en Emilio Prados. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1977), n. 15; p. 56-59.

- ◆ Per una storia della pietà. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 63-69.
- ◆ Perchè si scrive. – En : PARAGONE. – Firenze (Italia). – (1961), n. 138; p. 3-9.
- ◆ Pérdida y aparición del último escrito de “Juan de Mairena” por Antonio Machado. – En: ÍNDICE. – Madrid. – (1969), n. 248; p. 8.
- ◆ Poesía y Filosofía. – En: TALLER. – México. – (1939), n. 4; p. 5-14.
- ◆ Poesía y Filosofía. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1939, septiembre, 10); p. 3.
- ◆ Poesía y revolución: “El hombre y el Trabajo” de Arturo Serrano Plaja. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 18; p. 260-267.
- ◆ Por el estilo de España. – En: CRUZ y raya. – Madrid. – (1934), n.12; p. 111-115.
- ◆ Por la luz del origen. – En: EL CULTURAL. – Madrid. – (1999, noviembre, 28); p. 14-16.
- ◆ Por qué se escribe. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 54-57.
- ◆ Por qué se escribe. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1987) ; p. VI-VII.
- ◆ Preocupándose de lo social, la mujer... - En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, agosto, 9); p. 3.
- ◆ Presencia de Miguel Hernández. – En: EL PAÍS (arte y pensamiento). – Madrid. – (1978, julio, 99; p. VI-VII.
- ◆ Presentación. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1988), n. 86-87; p. 9-10.
- ◆ Pueblo de Castilla... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, septiembre, 6); p. 3.
- ◆ Quasi un'autobiografía. – En: AUT AUT. – Milano (Italia). – (1997), n. 279; p. 125-134.
- ◆ Qué es la adolescencia. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1973), n. 36; p. 71-72.
- ◆ Quevedo y la conciencia en España. – En: CUADERNOS de la Universidad del Aire. – La Habana (Cuba). – (1951), n. 30; p. 85-93.
- ◆ Quevedo y la conciencia en España. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, febrero, 19); p. 5 y 12.

- ◆ Quevedo y la conciencia en España. – En: PROPOSICIONES. – La Habana. – (1995), n. 3; p. 8-13.
- ◆ Radure del bosco. – En: LEGGERE. – (1989), n. 11; p. 26-30.
- ◆ Rafael Dieste y su enigma. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 7; p. III.
- ◆ Realismo y realidad. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, noviembre, 25); p. 4.
- ◆ Realismo y realidad. – En: CUADERNOS de Bellas Artes. – México, D.F. – (1962), n. 3; p. 49-53.
- ◆ Recuerdo de Alfonso Reyes. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, febrero, 26); p. 5.
- ◆ Recuerdo de Ortega y Gasset. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1964, septiembre, 9); p. 5.
- ◆ Renacimiento litúrgico. – En: CRUZ y raya. – Madrid. – (1933), n. 3; p. 161-164.
- ◆ Respuestas a la encuesta de “Diálogos”. – En: DIÁLOGOS. – México, D.F. – (1965), n. 5; p. 7-8.
- ◆ Robert Aron y Arnaud Dandieu: la revolution necessaire. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1934), n. 131; p. 209-221.
- ◆ Roma, ciudad abierta y secreta (I). – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 8; p. III.
- ◆ Roma, ciudad abierta y secreta (II). – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. -- (1985), n. 9; p. III.
- ◆ Rosa. – En: UN ÁNGEL más. – Valladolid. – (1988), n. 3-4; p. 11-12.
- ◆ Rousseau y su tiempo. – En: EDUCACIÓN. – San Juan (Puerto Rico). – (1964), n. 13; p. 101-103.
- ◆ Sacrificio y razón. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 34; p. III.
- ◆ Saint Jean de la Croix. – En : LEVANT. – Tel Aviv (Israel) ; Montpellier (Francia). – (1989), n. 2 ; p. 167-183.
- ◆ Saint Giovanni della Croce: dalla notte oscura alla più chiara mistica. – En: NUEVA Antología. – (1961), n. 1930; p. 223-234.
- ◆ Saludo a Octavio Paz. – En: EL PAÍS. – Madrid. – (1982, abril, 23); p. 11.
- ◆ San Juan de la Cruz. – En: LA VERONICA. – La Habana. – (1942), n. 6; p. 184-195.

- ◆ San Juan de la Cruz: de la “Noche Obscura” a la más clara mística. – En: LITORAL: revista de la poesía y el pensamiento. – Torremolinos (Málaga). – (1983), n. 124-125-126; p. 17-32.
- ◆ Se anuncia la próxima visita... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, agosto, 2); p.3.
- ◆ Seis personajes en busca de un autor. – En: LIBROS (Diario 16). – Madrid. – (1989), n. 45; p. VIII.
- ◆ Seis personajes en busca de un autor (y II). – En: LIBROS (Diario 16). – Madrid. – (1989), n. 46; p. VIII.
- ◆ Sentido de la derrota. – En: BOHEMIA. – La Habana (Cuba). – (1953), n. 43; p. 1 y 134.
- ◆ Sentimos los jóvenes de hoy... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, julio, 5); p. 3.
- ◆ Síntomas. – En: CONDADOS de niebla. – Huelva: – (1988), n. 6.
- ◆ Síntomas: acción directa de la juventud. – En: NUEVA España. – Madrid. – (1930, noviembre, 1), n. 20; p. 22.
- ◆ Sobre el problema del hombre. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 95-102.
- ◆ Sobre el problema del hombre. – En: LA TORRE. – Río Piedras (Puerto Rico). – (1955), n. 12; p. 99-117.
- ◆ Sobre la actual generación... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, julio, 12); p. 3.
- ◆ Sobre la vacilación actual. – En: EL HIJO pródigo. – México, D. F. – (1945), n. 29; p. 91-95.
- ◆ Sobre una educación para la libertad. – REVISTA de Pedagogía. – Madrid. – (1934); p. 556-560.
- ◆ Sobre Unamuno. – En: NUESTRA España. – La Habana. – (1940), n. 4; p. 21-27.
- ◆ Stopa ráje. – En: SVET Literary. – Praga. – (1994), n. 8; p. 29-35.
- ◆ Sueño y verdad. – En: DIÁLOGOS. – México, D. F. – (1965), n. 2 ; p. 17-19.
- ◆ Sul problema uomo. – En: LEGGERE. – (1990-1991), n. 27; p. 29-32.
- ◆ Tragedia y novela. – En: REY Lagarto. – Sama de Langreo (Asturias). – (2002), n. 50-51; p. 67-68.
- ◆ Tragedia y novela: el personaje. – En: PAPEL literario (El Nacional). – Caracas. – (1957, octubre, 24); p. 1 y 6.



- ◆ Transcurren momentos densos de inquietud... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, noviembre, 8); p. 3.
- ◆ Tres delirios. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 90-92.
- Tres momentos de crisis.
- ◆ Tres poemas juveniles de Federico García Lorca. – En: BOLETÍN de la Fundación Federico García Lorca. – Madrid. – (1987), n. 1; p. 17-28.
- ◆ Tristana - El amor: la palabra señora (I). – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988); p. XII.
- ◆ Un camino español: Séneca o la Resignación. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 17; p. 111-120.
- ◆ Un capítulo de la palabra: el idiota. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid; Palma de Mallorca. – (1962), n. 70; p. 9-25.
- ◆ Un descenso a los infiernos. – En: VUELTA. – México. – (1995), n. 224; p. 16-19.
- ◆ Un don del océano: Benito Pérez Galdós. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1986), n. 63.
- ◆ Un frustrado “Pliego de Cordel” de Ortega y Gasset. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 26-28.
- ◆ Un frustrado “Pliego de Cordel” de Ortega y Gasset. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid; Palma de Mallorca. – (1963), n. 89; p. 187-196.
- ◆ Un impar monumento. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1985), n. 11.
- ◆ Un liberal. – En: DIARIO 16. – Madrid. – (1987, mayo, 19); p. 1.
- ◆ Un libro de Ética. – En: REVISTA de Occidente. – Madrid. – (1935), n. 146; p. 245-249.
- ◆ Un lugar de la palabra: Segovia. – En: PAPELES de Son Armadans. – Madrid; Palma de Mallorca. – (1964), n. 98; p. 133-158.
- ◆ Un nuovo libro su García Lorca. – En: SETTANTA. – Roma. – (1971), n. 9; p. 34-37.
- ◆ Un pensador (Apuntes). – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 44-50.
- ◆ Un pensador (Apuntes). – En: CUADERNOS para el diálogo. – Madrid. – (1975), n. 49; p. 62-68.
- ◆ Un perfil. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1987) ; p. III.

- ◆ Un testimonio para “Esprit”. – En: HORA de España. – Barcelona. – (1938), n. 18; p. 271-275.
- ◆ Un trozo de tierra española... – En: EL LIBERAL. – Madrid. – (1928, septiembre, 20); p. 3.
- ◆ Una carta: María Zambrano, José María Chacón y Calvo y José Ortega y Gasset. – En: LA GACETA de Cuba. – La Habana. – (1993).
- ◆ Una ciudad: París. – En: LYCEUM. – La Habana. – (1951), n. 27; p. 13-17.
- ◆ Una ciudad: París. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2000), n. 2; p. 129-132.
- ◆ Una injusticia. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990), n. 271; p. III.
- ◆ Una metáfora de la esperanza: las ruinas. – En: LYCEUM. – La Habana. – (1951), n. 26; p. 7-11.
- ◆ Una parábola árabe. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1990), n. 259; p. VIII.
- ◆ Una visita al museo del Prado. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 92-95.
- ◆ Una visita al museo del Prado. – En: CUADERNOS del Congreso por la libertad de la Cultura. – París. – (1955), n. 13; p. 36-40.
- ◆ Una voz que sale del silencio: confesiones de una desterrada. – En: NUESTRA España. – (1940), n. 8; p. 35-44.
- ◆ Unamuno y su tiempo (II). – En: UNIVERSIDAD de La Habana. – La Habana. – (1943), n. 49; p. 7-22.
- ◆ Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset. – En: SUR. – Buenos Aires (Argentina). – (1956), n. 241; p. 40-49.
- ◆ Valle Inclán y la Generación del 98. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, marzo, 31); p. 13.
- ◆ Valle Inclán y la Generación del 98. – En: AURORA: Papeles del Seminario María Zambrano. – Barcelona. – (2001), n. 3; p. 145-147.
- ◆ Verdad y ser en la pintura de Armando Barrios. – En: ANTHROPOS (Suplementos). – Barcelona. – (1987), n. 2; p. 34-36.
- ◆ Victoria y derrota. – En: LA VANGUARDIA. – Barcelona. – (1937, diciembre, 25).
- ◆ Vivir es anhelar. – En: SEMANA. – San Juan de Puerto Rico. – (1965, enero, 27); p. 6.

- ◆ Zurbarán: un pintor sin biografía. – En: CULTURAS (Diario 16). – Madrid. – (1988); p. VI-VII.

\* Pendiente de identificación.

### c) Antologías y varios

- ◆ *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano.* A cargo de Jesús Moreno Sanz, Madrid: Siruela, 1993.
- ◆ *María Zambrano. Dictados y sentencias.* A cargo de Antoni Marí, Barcelona: Edhasa, 1999.
- ◆ *Actas II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano.* A cargo de J. F. Ortega Muñoz, Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 1998.
- ◆ *María Zambrano. Antología, selección de textos.* Suplemento nº 2 de *Anthropos*, nº 70/71, Barcelona, 1987.
- ◆ *El acontecer y la presencia,* Antología (J. Lobato), Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 1998.
- ◆ *Con dados de Niebla,* Artículos de la Revista *Semana.* Huelva: Revista de Literatura de Huelva, 2002.
- ◆ *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “Edad de Plata” de la cultura española*
- ◆ Vélez-Málaga, 1998. Vélez- Málaga: Fundación María Zambrano, 2004.
- ◆ *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano:*
- ◆ *Crisis y Metamorfosis de la Razón en María Zambrano* (2 tomos), Vélez Málaga 2004. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 2005.
- ◆ *Crisis cultural y Compromiso Civil en María Zambrano,* Madrid 2004. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 2005.
- ◆ *Actas del V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: “Europa, sueño y verdad”.* Vélez-Málaga, 2008. Publicadas en ANTÍGONA, nº 3 y nº 4.
- ◆ ANTÍGONA. Revista cultural de la fundación María Zambrano. Nº. 1 (2007), nº 2 (2007), nº 3 (2009), nº 4 (2009).

## d) Libros sobre María Zambrano

- ◆ ABELLÁN, J. L.: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- ◆ BAENA PEÑA, E.: *María Zambrano y Cervantes. Ensayos de Crítica Literaria*. Málaga: Fundación Málaga, 2005.
- ◆ BALZA, I.: *Tiempo y escritura en María Zambrano*. Bilbao: Iralka, 2000
- ◆ BENEYTO, J. M. y GONZÁLEZ FUENTES, J. A. (Coord.): *María Zambrano. La visión más transparente*. Madrid: Trotta, 2004.
- ◆ BERGAMÍN, J.: *Dolor y Claridad de España. Cartas a María Zambrano*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Editorial Renacimiento, 2005.
- ◆ BLANCO MARTÍNEZ, R. y ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *María Zambrano*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
- ◆ BUNGER, A.: *Más allá de la filosofía: la razón poética en María Zambrano*. Madrid: Trotta, 2001.
- ◆ COBOS NAVIDAD, *Al encuentro del alba, María Zambrano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- ◆ EGUIZÁBAL, J. I.: *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la racionalidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- ◆ EGUIZÁBAL, J. I.: *El exilio y el reino. En torno a María Zambrano*. Madrid: Huerga y Fierro Editores, 2002.
- ◆ GALINDO CABEDO, A.: *Imagen y realidad en el pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Universidad Autónoma, 1994.
- ◆ GÓMEZ BLESA, M. y SANTIAGO BOLAÑOS, M<sup>a</sup>. F.: *María Zambrano. El canto del laberinto*. Segovia: Gráficas Ceyde, 1992.
- ◆ GÓMEZ BLESA, M.: *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*. Burgos: Editorial Gran Vía, 2008.
- ◆ GÓMEZ CAMBRES, G.: *El camino de la razón poética*. Málaga: Ágora, 1990.
- ◆ GÓMEZ CAMBRES, G.: *La aurora de la razón poética*. Málaga, Ágora, 2000.
- ◆ GÓMEZ CAMBRES, G. (Coord.): *María Zambrano: Historia, poesía y verdad*. Málaga: Ágora, 2006.
- ◆ GORETTI RAMÍREZ, M.: *María Zambrano, crítica literaria*. Madrid: Devenir Ensayo, 2004.

- ◆ GUY, A.: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Losada, 1966, pp. 207-211.
- ◆ JIMÉNEZ, J. D.: *Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Religión y Cultura, 1991.
- ◆ LABRADA, M<sup>a</sup>. A.: *Sobre la razón poética*. Pamplona: Eunsa, 1992.
- ◆ LAURENZI, E.: *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Madrid: Editorial oras y HORAS, 1995.
- ◆ LOBATO PÉREZ, J.: *El acontecer de la presencia*. Vélez-Málaga: Ayuntamiento y Fundación María Zambrano, 19998.
- ◆ MAILLARD, CH.: *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona: Anthropos, 1992.
- ◆ MAILLARD GARCÍA, M<sup>a</sup>. L.: *La literatura como conocimiento y participación en María Zambrano*. Madrid: UNED, 1994.
- ◆ MARSET, J. C.: *María Zambrano. I. Los años de formación*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2004.
- ◆ MASCARELL, R.: *Una obra inacabada*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 1990.
- ◆ MILLÁN GÓMEZ, I., *María Zambrano: Razón poética, amor y misericordia*. Málaga, 2010.
- ◆ MORA GARCÍA, J. L. y MORENO YUSTE, J. M. (Eds.): *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (194-1991)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2005.
- ◆ MORENO SANZ, J.: *La razón en la sombra*. Madrid: Siruela, 1993.
- ◆ MORENO SANZ, J.: *Encuentro sin fin*. Madrid. Endymión, 1996.
- ◆ NOVOA PALACIOS, A., *Elementos clave para una antropología teológica en el pensamiento filosófico de María Zambrano*, Granada 2006.
- ◆ ORTEGA MUÑOZ, J. F. (Coord.): *María Zambrano o la metafísica recuperada*. Vélez-Málaga: Ayuntamiento de Vélez-Málaga, 1982.
- ◆ ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *María Zambrano, su vida y su obra*, Málaga: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1992.
- ◆ ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México: F. C. E., 1994.
- ◆ ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *María Zambrano. La humanización de la sociedad*. Sevilla: U. G. T. de Andalucía, 2001.

- ◆ PINO CAMPOS, L. M.: *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. La Laguna: Universidad de la Laguna, 2005.
- ◆ PIÑAS SAURA, M. C.: *En el espejo de la llama. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Murcia: Universidad de Murcia, 2004.
- ◆ ROCHA BARCO et alii: *La razón poética o la filosofía*. Madrid: Tecnos, 1997.
- ◆ SÁNCHEZ BENÍTEZ, R.: *La palabra auroral*. Morelia (México): IMC, 1999.
- ◆ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. (Coord.): *María Zambrano: Raíces de la cultura española*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2004.
- ◆ SANTIAGO BOLAÑOS, M<sup>a</sup>. F.: *La llama sobre el agua*. Alicante: Ediciones Altana, 1994.
- ◆ SAVIGNANO, Armando: *María Zambrano: la razón poética*. Granada: Editorial Comares, 2005.
- ◆ VERDÚ DE GREGORIO, J.: *Reflejos del sueño en la palabra*, Madrid: Libertarias Prodhufi, 1993.
- ◆ VERDÚ DE GREGORIO, J.: *La palabra al atardecer*. Madrid: Endymion, 2000.
- ◆ VV. AA.: *Palabras de caminante*. Málaga: UNED, Centro María Zambrano, 2000.
- ◆ VV. AA.: *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Zero Zyx, 1993.
- ◆ VV. AA.: *María Zambrano. Premio «Miguel de Cervantes» 1988*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- ◆ VV. AA.: *Homenaje a María Zambrano*. México: Colegio de México, 1988.
- ◆ ZAMBRANO, Blas J.: *Artículos, Relatos y Otros escritos*. Introducción, edición y notas de José Luis Mora García. Badajoz: Diputación Provincial, 1998.

### e) Artículos sobre María Zambrano

- ◆ ABELLÁN, J. L.: «María Zambrano. La razón poética en marcha», en *Filosofía española en América*. Madrid: Guadarrama, 1966, pp. 166-189.
- ◆ ABELLÁN, J. L.: «Filosofía y pensamiento en el exilio: María Zambrano», en *El exilio español de 1939*, Vol. 3. Madrid: Taurus, 1976, pp. 175-178.
- ◆ ABELLÁN, J. L.: «La voz de María Zambrano», en *París o el mundo es un palacio*. Barcelona: Anthropos, 1987, pp. 42-44.

- ◆ AÍSA FERNÁNDEZ, M. I.: «La Nada en Juan de la Cruz». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, (1969), pp. 257-277.
- ◆ AÍSA FERNÁNDEZ, M. I.: «Acotaciones sobre María Zambrano». *Philosophica Malacitana*, Vol. IV (1991), pp. 31-35.
- ◆ ALFARO GÓMEZ, C.: *La filosofía de la historia en Delirio y Destino de María Zambrano*. Tesina. Málaga: Universidad de Málaga, 2002.
- ◆ BAENA PEÑA, E.: «La poética de lo divino. María Zambrano y la poesía de la posguerra española». En *Investigaciones Filológicas*. Departamento de Literatura Española, Universidad de Málaga.
- ◆ BRIAN MUÑOZ: *La Persona en “Persona y Democracia” de María Zambrano*. Tesis Doctoral. Málaga, 2001.
- ◆ CARVAJAL RUIZ, V.: *Ortega-Zambrano: Ejecutividad de la vida y revelación del ser*. Tesis de Grado. Málaga, 2005.
- ◆ CARVAJAL RUIZ, V.: *Zambrano-Ortega: La poética del ser y la ejecutividad de la vida*. Tesis doctoral. Málaga, 2007.
- ◆ CASADO MARCOS DE LEÓN, A.: «“Extractos” zambranianos de un curso de Ortega (1933)», en *Actas del Congreso Internacional del Centenario. Crisis y Metamorfosis de la razón*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 2004, pp. 479-491.
- ◆ COBOS NAVIDAD, M<sup>a</sup>.: «Recuperar “lo divino” en el hombre: reflexión en torno a la obra de María Zambrano *El hombre y lo divino*», en *Filosofía Contemporánea y cristianismo: Dios, hombre y praxis*. Madrid: Isidoro Murillo (Ed.), 1988, pp. 163-172.
- ◆ COLINAS, A.: «*Sobre la iniciación (Conversación con María Zambrano)*», en *El sentido primero de la palabra poética*. México/Madrid/Buenos Aires: FCE., 189.
- ◆ DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E.: «María Zambrano y F. Nietzsche: la conciencia poética», en *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 1998, pp. 753-764.
- ◆ DIESTE, R.: «Cartas A María Zambrano», en *Testimonios y homenajes*. Barcelona: Laia, 1983. pp. 60-73.
- ◆ ESPAÑA TALAMONTE, S.: *María Zambrano: Sueño y realidad del Quijote*. Tesis de Grado. Málaga, 2005.
- ◆ FERRUCCI, C.: *La ragione dell’altro. Arte e Filosofia in María Zambrano*. Bari (Italia): Edizioni Dedalo, 1995.

- ◆ JIMÉNEZ GARCÍA, A.: «La última María Zambrano», en *Aportaciones de filósofos españoles contemporáneos*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, 1991, pp. 29-44.
- ◆ JÍMENEZ GARCÍA, A.: «La recuperación del platonismo y neoplatonismo en la obra de Zambrano», en *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2005.
- ◆ LEZAMA LIMA, J.: *Cartas (1936-1976)*. Madrid: Orígenes; 1979, pp. 71-102.
- ◆ LUQUE ALBA, J. M.: *Persona, sociedad e historia en María Zambrano*. Tesis Doctoral. Málaga, 2008.
- ◆ MACHADO, A.: «Don Blas Zambrano», *Índice*. Año XXIV, nº. 248 (1-VI-1969), p. .
- ◆ MAILLARD GARCÍA, M<sup>a</sup>. L.: «El Tiempo de la confesión en María Zambrano», en VV.AA.: *Escritura autobiográfica*. Madrid: Visor, 1993, pp. 281-287.
- ◆ MÁRQUEZ JIMENO, E.: *Poesía, historia y revelación en María Zambrano*. Tesis doctoral. Málaga, 2006.
- ◆ MARTÍN AHUMADA, J. M.: *La figura metafórica del exiliado en “Los bienaventurados” de María Zambrano*. Tesis Doctoral. Málaga, 2005.
- ◆ MARTÍN AHUMADA, J. M.: «¿Se puede amar el exilio?», en *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano. I Crisis y Metamorfosis de la razón*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 2005, pp. 576-583.
- ◆ MILLÁN GÓMEZ, I.: «San Agustín y Europa: El hombre nuevo», en *Actas del V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: “Europa, sueño y verdad”*, publicadas en *Antígona. Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*, números, 3, 4. Vélez-Málaga, 2009.
- ◆ MÍNGUEZ CORTÉS, M. C.: *María Zambrano-San Juan de la Cruz: Razón poético-mística*. Tesis de Grado. Málaga, 2005.
- ◆ MOLINA ARAGÜEZ, S.: *El carácter mediático de la piedad y el amor en la realización de la persona*. Tesis doctoral. Málaga, 2007.
- ◆ MORA GARCÍA, J. L.: «Misericordia en la España de Galdós», en *Filosofía y Poesía*. Madrid: Fernando Rielo, 1994, pp. 53-79.
- ◆ MORA GARCÍA, J. L.: *Un nombre de mujer: Misericordia. Galdós en la inspiración zambranianiana*. Madrid: Fundación Fernando Rielo y Universidad de la Laguna, 2002.
- ◆ MORA GARCÍA, J. L.: «Blas Zambrano», en *El Norte de Castilla* (Segovia, 10-VIII-1994), p. 6.



- ◆ MORA GARCÍA, J. L.: «Sobre las cartas de Mariano Quintanilla a María Zambrano», en *El Adelantado de Segovia*, 22-03-2000, p. 3.
- ◆ MORA GARCÍA, J. L.: «Una novela desconocida de Blas Zambrano: Columnas rotas», en *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano. María Zambrano y la “Edad de Plata” de la cultura española*. Vélez-Málaga, 2004, pp. 276-284.
- ◆ ORTEGA MUÑOZ, J. F.: “*Reflexión y revelación, los dos elementos del discurso filosófico*”. En *Contrastes*, I (1996).
- ◆ ORTEGA MUÑOZ, J. F.: “*El tiempo mediador en María Zambrano*”, en *El río de Heráclito*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1999.
- ◆ ORTEGA MUÑOZ, J. F.: “*Una metafísica experiencial*”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*. Tomo I. Vélez Málaga: Fundación María Zambrano, 2005.
- ◆ OTÓN PARÉS, M. T.: *Razón poética de honda raíz de amor*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma, 2003.
- ◆ PINO CAMPOS, L. M.: «La condena de Antígona y el exilio de María Zambrano: Apuntes en torno a la historia sacrificial (I)», en *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano. II Crisis Cultural y Compromiso Civil en María Zambrano*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 2005, pp. 356-372.
- ◆ ROSA INVERNÓN, L.: *Tiempo y ser en María Zambrano*. Tesis de grado. Málaga, 2004.
- ◆ ROSA INVERNÓN, L.: *Realidad, ser y tiempo en el horizonte de la diafanidad según Zambrano*. Tesis Doctoral. Málaga, 2008.
- ◆ RUBÍ OLEA, S. A.: *María Zambrano: Sobre la verdad*. Tesis de Grado. Málaga, 2005.
- ◆ RUBÍ OLEA, S. A.: «La verdad de los claros del bosque», en *Actas del Congreso Internacional sobre el Centenario de María Zambrano. I Crisis y Metamorfosis de la razón*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 2005, pp. 703-709.
- ◆ RUBÍ OLEA, S. A.: «Sobre la persona en María Zambrano», en *Debate sobre las Antropologías, Themata. Revista de Filosofía*, 35 (2005), pp. 413-418.
- ◆ SÁNCHEZ BENÍTEZ, R.: *La palabra auroral*. Morelia (México): IMC, 1999.
- ◆ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: “Una saber acerca del hombre”, en *Jábega*, 65 (1989).
- ◆ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: “El hombre en María Zambrano”, en *Cuadernos del Espíritu*. Sociedad Balmesiana (Barcelona, 1993).

- ◆ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: «La evolución del pensamiento de María Zambrano», en VV. AA.: *El reto europeo. Actas de las I Jornadas de hispanismo filosófico*. Madrid: Trotta, 1994, pp. 335-345.
- ◆ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: «María Zambrano. La filosofía de los años 40», en *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 1998, pp. 719-732.
- ◆ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: «Bergamín y María Zambrano», en *Actas del III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “Edad de Plata” de la cultura española*. Vélez Málaga: Fundación María Zambrano, 2004, pp. 371-377.
- ◆ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: «El Significado de la filosofía de María Zambrano en la historia del pensamiento», en *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano. I Crisis y Metamorfosis de la razón*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 2005, pp. 447-460.
- ◆ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: «La segunda década del exilio: María Zambrano y Ortega en sus escritos en torno a 1955», en *Actas del III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “Edad de Plata” de la cultura española*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 2004, pp. 378-385.
- ◆ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: «Hacia Un nuevo liberalismo: Razón ética», en *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano. II Crisis Cultural y Compromiso Civil en María Zambrano*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 2005, pp. 155-159.
- ◆ TENORIO GONZÁLEZ, M. P.: *María Zambrano-Vicente Espinel: Razón poético-musical*. Málaga: Tesis Doctoral, 2009.
- ◆ VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, J.: «La razón poética en María Zambrano como razón radical». *Cuadernos sobre Vico*, núm. 9-10 (1988), pp. 271-279.
- ◆ VITIER, C.: “Presentación en Cuba del libro de María Zambrano, *Persona y Democracia*”, en *Contracorriente*, año 2, nº. 6 (octubre-diciembre 1996).

## **f) Números monográficos de revistas y periódicos dedicados a María Zambrano**

- ◆ *Los Cuadernos del Norte*, 8, Año II, (1981).
- ◆ *Pueblo*, 13 de junio de 1981.
- ◆ *Litoral*, nº 121-122-123 (1983); nº 124-125-126 (1983).
- ◆ *Cuadernos Hispanoamericanos*, , nº 413. Vol. CXXXVIII: *Homenaje a María Zambrano*.

- ◆ *Claros del bosque*, nº 2 y 3. Ponencias presentadas al II Encuentro Universitario de Literatura Hispanoamericana (La Rábida, 1986).
- ◆ *Anthropos*, nº 70/71 (1987). *María Zambrano, pensadora de la aurora*.
- ◆ *Ínsula*, nº 509 (mayo, 1989).
- ◆ *Philosophica Malacitana*, Vol. IV (1991). Número monográfico dedicado a María Zambrano. Edición a cargo de J.F. Ortega Muñoz.
- ◆ *Jábega*, nº 65 (1989). Edición a cargo de J.F. Ortega Muñoz.
- ◆ *Compluteca*, nº 5, Alcalá de Henares, (abril, 1989).
- ◆ El Centavo, nº 149, Vol. XIV, Morelia (México), nov.-dic. 1990.

### **g) Manuscritos del Archivo de la Fundación María Zambrano**

- ◆ M-1 Apuntes del Seminario de Historia de la Filosofía impartido por Xavier Zubiri: 1931-1932.
- ◆ M-2 Apuntes del Seminario de Historia de la Filosofía impartido por Xavier Zubiri: 1933.
- ◆ M-3 Los intelectuales en el drama de España. Ya basta, 1937.
- ◆ M-4 Los intelectuales en el drama español. Los que han callado: Ortega y Azorín, 1937.
- ◆ M-5 San Juan de la Cruz: la noche oscura, 1938.
- ◆ M-6 El pensamiento vivo de Séneca, 1943-1944.
- ◆ M-7 Hacia un saber sobre el alma, 1944.
- ◆ M-8 Ortega y Gasset filósofo español, 1948.
- ◆ M-9 Introducción al seminario “La idea del hombre en San Agustín”, 1949.
- ◆ M-10 Tres momentos de crisis histórica, 1949.
- ◆ M-11 “Lux perpetua”, una obra póstuma de Franz Cumor, 1949.
- ◆ M-12 De la necesidad y de la esperanza, 1949.
- ◆ M-13 Para el amor y la piedad, 1949.
- ◆ M-14 Lo que sucedió a Cervantes -

- ◆ M-15 Sobre el mito de Tristán e Iseo -
- ◆ M-16 El parto de Europa -
- ◆ M-17 Lucrecio, poeta del desamparo humano -
- ◆ M-18 Las Parcas -
- ◆ M-19 Curso en La Habana -
- ◆ M-20 Cursos y conferencias en La Habana -
- ◆ M-21 Apuntes para una clase -
- ◆ M-22 Delirio incrédulo (poema), 1950.
- ◆ M-23 El misterio de la pintura española en Fernández, 1951.
- ◆ M-24 El desequilibrio de la conciencia, 1954.
- ◆ M-25 El color, 1954.
- ◆ M-26 Felipe II: la persona y lo absoluto, 1954.
- ◆ M-27 Ser, pensamiento, vida, 1957.
- ◆ M-28 El espejo de la historia, 1957.
- ◆ M-29 Sobre la posibilidad del ateísmo, 1957.
- ◆ M-30 Sobre el tiempo, 1957.
- ◆ M-31 Tragedia y novela, 1957.
- ◆ M-32 Ser y realidad, 1957.
- ◆ M-33 La multiplicidad de los tiempos en la vida humana, 1958.
- ◆ M-34 Apuntes sobre el ser y la vida, 1958.
- ◆ M-35 Delirio, esperanza, razón, 1959.
- ◆ M-36 Sobre el quietismo -
- ◆ M-37 España y su pintura -
- ◆ M-38 Armando Barrios -
- ◆ M-39 Picasso en Roma -
- ◆ M-40 La actitud filosófica -
- ◆ M-41 La verdad como alimento y la mentira como realidad -
- ◆ M-42 Carta abierta a Alfonso Reyes sobre Goethe -

- ◆ M-43 Pirandello desde Roma, 1954.
- ◆ M-44 Marco Aurelio y Hamlet -
- ◆ M-45 De la derrota y del fracaso -
- ◆ M-46 Idolatría y magia en la sociedad, 1965.
- ◆ M-47 Nella Teologia Orfica -
- ◆ M-48 España lugar (sagrado) de la pintura, 1960.
- ◆ M-49 Los caminos del pensamiento, 1960.
- ◆ M-50 Nace el torito, 1960.
- ◆ M-51 Cuaderno, 1960.
- ◆ M-52 La belleza y el tiempo, 1960.
- ◆ M-53 Los remordimientos, 1964.
- ◆ M-54 La sombra y el ángel, 1964.
- ◆ M-55 El espejo, 1964.
- ◆ M-56 Los elementos: el aire, 1964.
- ◆ M-57 Las dos preguntas, 1964.
- ◆ M-58 Castor y Pólux, 1964.
- ◆ M-59 El mito de los gemelos, 1964.
- ◆ M-60 La cruz, 1964.
- ◆ M-61 Qué es la adolescencia III, 1964.
- ◆ M-62 Los peligros de la paz, 1964.
- ◆ M-63 Lo maravilloso, 1964.
- ◆ M-64 Lo sospechoso. La sospecha, 1964.
- ◆ M-65 La soledad moderna, 1964.
- ◆ M-66 Del parasitismo, 1964.
- ◆ M-67 Alegría y dolor, 1964.
- ◆ M-68 El rumor, 1964.
- ◆ M-69 Revelación y revelación, 1964.
- ◆ M-70 El sueño fenómeno cósmico, 1964.

- ◆ M-71 Libertad, igualdad, fraternidad, 1964.
- ◆ M-72 La acción del pensamiento, 1964.
- ◆ M-73 El despertar a la verdad, 1964.
- ◆ M-74 El árbol, 1964.
- ◆ M-75 El principio y el origen: el hombre, 1964.
- ◆ M-76 El laberinto, 1964.
- ◆ M-77 La casa: el patio, 1964.
- ◆ M-78 La salida, 1964.
- ◆ M-79 Tres granos de granada, 1964.
- ◆ M-80 Zurbarán, 1964.
- ◆ M-81 El tiempo en la vida humana, 1964.
- ◆ M-82 El reloj, 1964.
- ◆ M-83 La comunicación entre los sentidos 1964.
- ◆ M-84 El cumpleaños de América, 1964.
- ◆ M-85 Algo más sobre la evolución, 1964.
- ◆ M-86 Unamuno en su centenario, 1964.
- ◆ M-87 Una parábola árabe, 1964.
- ◆ M-88 Entre el ver y el escuchar, 1964.
- ◆ M-89 Un descubrimiento maravilloso, 1964.
- ◆ M-90 El eterno Don Juan, 1964.
- ◆ M-91 Jean Paul Sartre. Premio Nobel, 1964.
- ◆ M-92 Orfeo, 1964.
- ◆ M-93 La atención. Esencia y forma de la atención, 1964.
- ◆ M-94 Los orígenes de la novela, 1964.
- ◆ M-95 La barca de oro. Introducción a la memoria, 1965.
- ◆ M-96 La eterna sonrisa de la Gioconda, 1965.
- ◆ M-97 Del perdón, 1965.
- ◆ M-98 Fray Angelico y Savoranola, 1965.

- ◆ M-99 El ingreso, 1965.
- ◆ M-100 Misterio y distribución de la luz, 1965.
- ◆ M-101 La recreación, 1965.
- ◆ M-102 La germinación, 1965.
- ◆ M-103 El lugar del perdón, 1965.
- ◆ M-104 Solvet et coagula, 1965.
- ◆ M-105 La discontinuidad de la historia, 1965.
- ◆ M-106 El nacimiento de la amistad, 1965.
- ◆ M-107 La escalera, 1965.
- ◆ M-108 Los desvanes, 1965.
- ◆ M-109 El ser oculto, 1965.
- ◆ M-110 La piedra rechazada 1965.
- ◆ M-111 La disyuntiva y el pájaro, 1965.
- ◆ M-112 Disuelve y coagula, 1965.
- ◆ M-113 La fuerza del ejemplo, 1965.
- ◆ M-114 Para la encuesta de “Diálogos”, 1965.
- ◆ M-115 Disolución y condensación. El sentimiento, 1965.
- ◆ M-116 El final de curso y los viajes, 1965.
- ◆ M-117 América y la nostalgia del paraíso, 1965.
- ◆ M-118 Los arquetipos de la visión. La esfera, 1965.
- ◆ M-119 La actitud ante la realidad, 1965.
- ◆ M-120 La vocación del maestro, 1965.
- ◆ M-121 La intercomunicación de los sentidos. La delicadeza, 1965.
- ◆ M-122 El hombre y la muerte: el animal, 1965.
- ◆ M-123 ¿Qué es la experiencia?, 1965.
- ◆ M-124 El medio de conocimiento de la vida, 1965.
- ◆ M-125 El pensamiento: arquitectura, sacrificio, 1965.
- ◆ M-126 Secretos de Roma: las cenizas de Giordano Bruno, 1965.

- ◆ M-127 La mediación del maestro, 1965.
- ◆ M-128 Filosofía y educación: la realidad, 1965.
- ◆ M-129 El pensar sistemático, indicio, símbolo, razón, 1966.
- ◆ M-130 La respuesta de la filosofía, 1967-1968.
- ◆ M-131 El aula -
- ◆ M-132 Los descubrimientos de la ciencia de hoy -
- ◆ M-133 Un pintor español: Ramón Gaya -
- ◆ M-134 El infierno de Dante -
- ◆ M-135 Hasta la formación de la ciudad. Los cuatro discursos -
- ◆ M-136 El árbol de la vida. La sierpe, 1970.
- ◆ M-137 El absoluto y la mediación -
- ◆ M-138 Tal como un péndulo -
- ◆ M-139 La reflexión -
- ◆ M-140 Notas de un método, 1970-1971.
- ◆ M-141 Historia y revelación, 1971.
- ◆ M-142 El filósofo, 1974.
- ◆ M-143 Los bienaventurados, 1974.
- ◆ M-144 Sueño de esta mañana, 1974.
- ◆ M-145 El hijo del hombre 1974.
- ◆ M-146 La aparición, 1975.
- ◆ M-147 Un momento histórico: “Hora de España XXIII”, 1975.
- ◆ M-148 El lugar de la filosofía, 1975.
- ◆ M-149 Juan Chabas, 1975.
- ◆ M-150... y de la impostura, 1975.
- ◆ M-151 Ecce Agnus. Miguel de Molinos, 1975.
- ◆ M-152 Nacimiento de la filosofía, 1975.
- ◆ M-153 Proyectos, 1975.
- ◆ M-154 Paisajes, 1975.



- ◆ M-155 El sentir originario, el ser, el no-ser, la nada 1975-1976.
- ◆ M-156 Aurora, 1976.
- ◆ M-157 El exiliado, 1976.
- ◆ M-158 La multiplicidad de planos de la experiencia histórica -
- ◆ M-159 El hombre y lo divino, 1955.
- ◆ M-160 Acerca de la violencia, 1983.
- ◆ M-161 Lucrecia de León: los sueños, 1987.
- ◆ M-162 La poesía en Antonio Colinas, 1988.
- ◆ M-163 Los hermanos Bécquer, 1988.
- ◆ M-164 José Lezama Lima en La Habana, 1988.
- ◆ M-165 Lista de papeles inéditos -
- ◆ M-166 El cáliz -
- ◆ M-167 Conocer y pensar -
- ◆ M-168 El pan, tiempo y luz -
- ◆ M-169 Filosofía y poesía, 1940.
- ◆ M-170 Una encendida certidumbre -
- ◆ M-171 Proyecto de Metafísica partiendo de Aristóteles -
- ◆ M-172 Plotino -
- ◆ M-173 Introducción a la Filosofía -
- ◆ M-174 "...aunque es de noche" Juan de la Cruz -
- ◆ M-175 Voy a hablar de mi mismo -
- ◆ M-176 La invasión del éxito, 1960.
- ◆ M-177 No la llaméis, 1980.
- ◆ M-178 Fragmentos, 1980.
- ◆ M-179 Los intelectuales en el drama de España -
- ◆ M-180 Rectificación para "La agonía de Europa" -
- ◆ M-181 Escrito en La Habana -
- ◆ M-182 La experiencia de la historia, 1977.

- ◆ M-183 La fe en la realidad -
- ◆ M-184 La poesía (incompletos) -
- ◆ M-185 Mensaje de María Zambrano, 1989.
- ◆ M-186 La estrella y el loto, 1968.
- ◆ M-187 La sierpe de la aurora, 1975.
- ◆ M-188 Inscripciones romanas, 1950.
- ◆ M-189 Fragmentos pitagóricos, 1950.
- ◆ M-190 Identidad de ser y de persona, 1979.
- ◆ M-191 El alba humana en la historia, 1974.
- ◆ M-192 Adiós a José Herrera Petere 1979.
- ◆ M-193 Persona y democracia, 1958.
- ◆ M-194 [Modificado] -
- ◆ M-195 Esquema del acto puro -
- ◆ M-196 [Modificado] -
- ◆ M-197 Anotaciones, fichas, papeles, 1986.
- ◆ M-198 Para el homenaje al poeta Alfonso Costafreda, 1984.
- ◆ M-199 La mar, el mar. Los mares, 1986.
- ◆ M-200 [Modificado] -
- ◆ M-201 Revelaciones de la luz, 1984.
- ◆ M-202 Prólogo a “Senderos”, 1986.
- ◆ M-203 Entremos más adentro en la espesura, 1985.
- ◆ M-204 [Modificado] -
- ◆ M-205 La pintura de Baruj Salinas -
- ◆ M-206 [Modificado] -
- ◆ M-207 Pensamiento y poesía en Emilio Prados, 1976.
- ◆ M-208 Las imágenes. La luz destructora, 1981.
- ◆ M-209 Pedro Caravia Hevia, 1981.
- ◆ M-210 El temblo,r 1980.

- ◆ M-211 A Nietzsche, 1962.
- ◆ M-212 La España de Galdós -
- ◆ M-213 La música 1955.
- ◆ M-214 Historia y poesía, 1974-1978.
- ◆ M-215 España, sueño y verdad, 1957-1959.
- ◆ M-216 El universo de Quetzacoalt, 1963.
- ◆ M-217 L'oma del Paradiso 1959.
- ◆ M-218 El paraíso perdido, 1953.
- ◆ M-219 Velázquez. Las Meninas. El espacio, 1956.
- ◆ M-220 Dos clases de libros: palabra y soledad, 1955.
- ◆ M-221 La libertad. Recordar el corazón de la vida, 1986.
- ◆ M-222 Fábula del poder y del amor, 1976.
- ◆ M-223 La imposibilidad de la palabra -
- ◆ M-224 El inacabable pintar de Joan Miró, 1978.
- ◆ M-225 Pensamiento y poesía en Emilio Prados, 1976.
- ◆ M-226 El viaje: infancia y muerte -
- ◆ M-227 Sobre León Felipe, 1977.
- ◆ M-228 Sobre Miguel Hernández, 1974.
- ◆ M-229 Hombre verdadero, 1976.
- ◆ M-230 El origen del circo romano, 1955.
- ◆ M-231 Poema. Apuntes -
- ◆ M-232 Noticia de la entrega de “La España de Galdós”, 1981.
- ◆ M-233 Cuaderno de Ofelia, 1972.
- ◆ M-234 El estoicismo, filosofía de crisis, 1948.
- ◆ M-235 Un pintor español fuera de España, 1964.
- ◆ M-236 Citas de Federico García Lorca -
- ◆ M-237 Clairières -
- ◆ M-238 Entre el ser y la vida. Calver Casey el indefenso, 1980.

- ◆ M-239 El sueño en la creación literaria, 1962.
- ◆ M-240 La aurora de la pintura: Juan Soriano -
- ◆ M-241 Fragmentos sobre la naturaleza -
- ◆ M-242 Silencios del bosque -
- ◆ M-243 [Modificado] -
- ◆ M-244 La libertad de la imagen -
- ◆ M-245 El amor y la muerte en los dibujos de Picasso -
- ◆ M-246 Sobre Benedetto Croce -
- ◆ M-247 Obras reunidas. Segunda entrega -
- ◆ M-248 Notas de un método, 1988.
- ◆ M-249 Antígona, 1948.
- ◆ M-250 Delirio y destino, 1950.
- ◆ M-251 Apuntes de cursos, 1934-1935.
- ◆ M-252 La Habana. Conferencias, 1940-1948.
- ◆ M-253 Obras reunidas. Primera entrega, 1971.
- ◆ M-254 Claros del bosque: los lugares de la palabra, 1977.
- ◆ M-255 Los sueños en la vida humana, 1958.
- ◆ M-256 Apuntes de interés, 1958.
- ◆ M-257 Poesía y ética -
- ◆ M-258 Proyecto sobre la experiencia del amor, 1978.
- ◆ M-260 Sueño y verdad -
- ◆ M-261 Crítica de la razón discursiva -
- ◆ M-262 La Habana. Tres crisis históricas -
- ◆ M-263 La esfinge, 1944.
- ◆ M-264 [Modificado] -
- ◆ M-265 Unamuno -
- ◆ M-266 Diótima -
- ◆ M-267 Caracas. La Piedad, 1951.

- ◆ M-268 Antígona. La vocación de la mujer -
- ◆ M-269 No hay cielos en la pintura moderna -
- ◆ M-270 Ortega y Croce, 1970.
- ◆ M-271 Federico y la muerte. Mariana Pineda, 1946.
- ◆ M-272 Fuente el Olmo. Espinosa, 1928.
- ◆ M-273 Los males sagrados: la envidia, 1944.
- ◆ M-274 Blas J. Zambrano -
- ◆ M-275 Notas para conferencias -
- ◆ M-276 [Modificado] -
- ◆ M-277 [Modificado] -
- ◆ M-278 Sobre León Felipe -
- ◆ M-279 Sobre “Claros del bosque”, 1982.
- ◆ M-280 Todo se arregla -
- ◆ M-281 [Modificado] -
- ◆ M-282 El temblor del examen, 1965.
- ◆ M-283 El espejo de las aulas, 1965.
- ◆ M-284 La vida de las aulas, 1965.
- ◆ M-285 16 de agosto, horas de mediodía -
- ◆ M-286 Coincidencias, 1971.
- ◆ M-287 Crítica de la razón discursiva, 1968.
- ◆ M-288 Las siete edades de la vida humana, 1966.
- ◆ M-289 Los supuestos de la palabra, 1965.
- ◆ M-290 Areté, virtud, eficacia, 1965.
- ◆ M-291 Los dos polos del olvido, 1965.
- ◆ M-292 Para “El hombre y lo divino” -
- ◆ M-293 Dante, espejo humano, 1966.
- ◆ M-294 La fe en la realidad, 1965.
- ◆ M-295 Tres momentos de la ética, 1965.

- ◆ M-296 La muerte de Azorín y la Generación del 98, 1965.
- ◆ M-297 El hombre y la máquina: hibridismo y conjunción 1966.
- ◆ M-298 La condición humana y sus fronteras, 1967.
- ◆ M-299 La casa y su melodía, 1963.
- ◆ M-300 La confesión, género literario y método -
- ◆ M-301 Realismo y realidad -
- ◆ M-302 Tres piedras y un cactus -
- ◆ M-303 La liberación de Don Quijote, 1947.
- ◆ M-304 Programa para un centro de investigación -
- ◆ M-305 Aforismos y sueños, 1955.
- ◆ M-306 El descenso a los infiernos -
- ◆ M-307 Para “Persona y democracia”, 1956.
- ◆ M-308 Ser y realidad, 1959.
- ◆ M-309 Introducción al pensamiento español -
- ◆ M-310 Para “El hombre y lo divino”, 1954.
- ◆ M-311 Arte y danza, 1948.
- ◆ M-312 Fragmentos, 1976.
- ◆ M-313 Federico García Lorca a la luz de un nuevo libro, 1970.
- ◆ M-314 El sueño: lugar, materia, tiempo -
- ◆ M-315 Programas, 1948.
- ◆ M-316 La confesión género literario -
- ◆ M-317 Para entender la obra de María Zambrano, 1987.
- ◆ M-318 Anotaciones en el Savoy, 1940.
- ◆ M-319 Informe sobre un curso, 1944.
- ◆ M-320 El final del mundo antiguo y la impotencia de la filosofía, 1944.
- ◆ M-321 Discurso pronunciado con motivo de la conmemoración del noveno aniversario de la Guerra Civil Española, 1945.
- ◆ M-322 [Modificado]
- ◆ M-323 El orden del corazón. Notas sobre el estoicismo -

- ◆ M-324 Un momento español, 1898, 1940.
- ◆ M-325 En el fondo, 1971.
- ◆ M-326 Notas de un cuaderno, 1975.
- ◆ M-327 Conferencias de Santa Clara, 1948.
- ◆ M-328 El ser humano, la vida -
- ◆ M-329 Luchas con el desconocido -
- ◆ M-330 Sobre la razón vital y la razón histórica -
- ◆ M-331 Carpeta con apuntes de conferencias y cursos: 1938-1954.
- ◆ M-332 Carpeta con apuntes de cursos y seminarios: 1942-1947.
- ◆ M-333 Claros del bosque, 1972.
- ◆ M-334 Persona y democracia -
- ◆ M-335 El fantasma, 1959.
- ◆ M-336 Mi historia no es sino la de una mendiga... 1953.
- ◆ M-337 Sobre la juventud, 1964.
- ◆ M-338 Las raíces de la esperanza, 1966.
- ◆ M-339 Informe sobre “El sueño creador” y “El sueño y el tiempo”, 1959.
- ◆ M-340 La palabra: 1961-1964.
- ◆ M-341 Quevedo y la conciencia de España -
- ◆ M-342 La condenación aristotélica de los pitagóricos -
- ◆ M-343 Antígona -
- ◆ M-344 Tragedia y filosofía -
- ◆ M-345 Ortega y Gasset filósofo español, 1949.
- ◆ M-346 Carpeta: 1938-1939.
- ◆ M-347 Fragmentos de una ética, 1954-1958.
- ◆ M-348 Papeles de Madrid, [ca. 1930-1936].
- ◆ M-349 Carpeta con apuntes de Morelia y La Habana -
- ◆ M-350 Laberinto, 1947.
- ◆ M-351 Notas de un método, 1980.

- ◆ M-352 ¿Para itinerario?, 1983.
- ◆ M-353 La pasividad, 1947.
- ◆ M-354 Aurora, 1983.
- ◆ M-355 El vacío y la imaginación, 1979.
- ◆ M-356 Sueños de ella, 1980.
- ◆ M-357 Función de la filosofía ante la vida, 1945.
- ◆ M-358 La idea del hombre en el tiempo según San Agustín, 1943.
- ◆ M-359 Idea de libertad, 1945.
- ◆ M-360 Dessin. Poesía, 1945.
- ◆ M-361 Cronos, 1963.
- ◆ M-362 En sueños, 1971.
- ◆ M-363 Ser y realidad, 1959.
- ◆ M-364 Ser y tiempo, 1959.
- ◆ M-365 Historia y revelación, 1967.
- ◆ M-366 Sólo hace unos minutos..., 1972.
- ◆ M-367 Lo nacido es trágico, 1958.
- ◆ M-368 Sueños, 1954.
- ◆ M-369 Apariciones reales, 1957.
- ◆ M-370 Los sueños y el tiempo, 1958.
- ◆ M-371 Ser y realidad, 1958.
- ◆ M-372 Tragedia y novela, 1958.
- ◆ M-373 La estructura del tiempo en la vida humana, 1958.
- ◆ M-374 El principio de la representación, 1958.
- ◆ M-375 El canto, 1958.
- ◆ M-376 Ante la verdad, 1957.
- ◆ M-377 El tiempo en la vida humana, 1959.
- ◆ M-378 Vida y realidad, 1959.
- ◆ M-379 Pintura “Los sueños y el tiempo”, 1960.



- ◆ M-380 Paraíso. Infierno. Pensamiento. Verdad, 1960.
- ◆ M-381 Realidad. Naturaleza, 1958.
- ◆ M-382 El soñar y la realidad, 1958.
- ◆ M-383 Apuntes sobre lecturas, 1960.
- ◆ M-384 Esquema de la génesis del tiempo, 1960.
- ◆ M-385 Sueños, 1956.
- ◆ M-386 El tiempo, 1958.
- ◆ M-387 Análisis de la atemporalidad, 1958.
- ◆ M-388 La persona humana, 1958.
- ◆ M-389 Los sueños y el tiempo, 1960.
- ◆ M-390 Ser y realidad, 1958.
- ◆ M-391 La multiplicidad del tiempo en la vida humana, 1958.
- ◆ M-392 Color, colores, tiempo, 1957.
- ◆ M-393 La visión, 1958.
- ◆ M-394 Amor. Realidad, 1958.
- ◆ M-395 Los sueños y el tiempo, 1958.
- ◆ M-396 Libro, 1958.
- ◆ M-397 Vida y trascendencia, 1948.
- ◆ M-398 Piedad, 1948-1949.
- ◆ M-399 Notas de un método, 1978.
- ◆ M-400 Apuntes, 1975.
- ◆ M-401 Notas de un método, 1974.
- ◆ M-402 Sobre el amor, 1944.
- ◆ M-403 Para “Notas de un método”, 1979.
- ◆ M-404 Antígona, 1948.
- ◆ M-405 La confesión, 1950.
- ◆ M-406 El arca de Noé, 1974.
- ◆ M-407 Ser y realidad, 1958.

- ◆ M-408 Syzygunia, 1968.
- ◆ M-409 Camino de Éfeso, 1968.
- ◆ M-410 La palabra, 1962
- ◆ M-411 Apuntes de Elsa Fano de un curso dictado por María Zambrano en la Universidad de San Juan de Puerto Rico, 1943.
- ◆ M-412 Ser y realidad, 1958.
- ◆ M-413 Ser y realidad. El centro, 1958.
- ◆ M-414 Apuntes para “La angustia y el tiempo”, 1961.
- ◆ M-415 Apuntes para “El aula”, 1961.
- ◆ M-416 Cuaderno de Santa Lucía II, 1966.
- ◆ M-417 Luz, 1973.
- ◆ M-418 Los seres y el ser. Los místicos, 1974.
- ◆ M-419 Las cenizas de Ofelia. Notas de un método. La comunicación silenciosa, 1975.
- ◆ M-420 Notas de un método, 1976.
- ◆ M-421 La sierpe de la Aurora, 1979.
- ◆ M-422 Notas de un método. El sujeto, 1979.
- ◆ M-423 Sobre el día de Andalucía, 1980.
- ◆ M-424 Aurora, 1976.
- ◆ M-425 Cuaderno con dibujos 1968.
- ◆ M-426 Apuntes de Historia de la Filosofía, Ética, Política y Lógica, 1933.
- ◆ M-427 Apuntes del Seminario de Metafísica impartido por José Ortega y Gasset, 1935.
- ◆ M-428 Apuntes para “Por qué se escribe” -
- ◆ M-429 Sobre la enseñanza de la Filosofía, 1949.
- ◆ M-430 Esquema para un seminario sobre la filosofía de Bergson. Biografía y Filosofía, 1953.
- ◆ M-431 Los campos de la memoria, 1971.

- ◆ M-432 Texto inaugural del curso “La otra cara del exilio: la diáspora del 39”, 1989.
- ◆ M-433 Caballero, hidalgo, burgués -
- ◆ M-434 La soledad del recuerdo -
- ◆ M-435 Bremond -
- ◆ M-436 La guía -
- ◆ M-437 Nota personal, 1960.
- ◆ M-438 Bibliografía -
- ◆ M-439 Persona y naturaleza -
- ◆ M-440 Antígona. El sacrificio a la luz engendra el ser -
- ◆ M-441 Notas de un método (índices) -
- ◆ M-442 Blas José Zambrano -
- ◆ M-443 La España de Galdós. Tristana, el amor -
- ◆ M-444 Cervantes (índice) -
- ◆ M-445 Situación estoica -
- ◆ M-446 Introducción al homenaje a María Zambrano, Universidad de Alcalá de Henares, 1989.
- ◆ M-447 Copia de una carta de María Zambrano en la que expone su trayectoria intelectual, 1970.
- ◆ M-448 Eloísa. (La existencia de la mujer), 1946.
- ◆ M-449 Índice -
- ◆ M-450 Apuntes de Política, 1930.
- ◆ M-451 Delirio de la vida malbaratada -
- ◆ M-452 Vivir es anhelar. La esperanza y su argumento -
- ◆ M-453 Pensamiento y poesía en la vida española, 1939.
- ◆ M-454 La envidia es pasión de ser otro -
- ◆ M-455 Tiempo y luz -
- ◆ M-456 Palabras de gratitud para Vélez-Málaga (Ginebra) -
- ◆ M-457 Interpretación -

- ◆ M-458 Una estrella única. Un único cielo, 1990.
- ◆ M-459 Nota explicativa a “Filosofía y poesía”, 1967.
- ◆ M-460 Ser y realidad. El ser y la vida, 1958.
- ◆ M-461 Esquemas e índices -
- ◆ M-462 Los sueños y el tiempo 1954.
- ◆ M-463 La Mística realización de la vida personal (cuaderno) 1948.
- ◆ M-464 Sobre la vida (cuaderno), 1948.
- ◆ M-465 Sobre la vida (cuaderno), 1948.
- ◆ M-466 Sobre Fichte -
- ◆ M-467 Escrito personal -
- ◆ M-468 Lo económico y lo humano -
- ◆ M-469 Los dibujos de Picasso, 1952.
- ◆ M-470 Unamuno y su tiempo -
- ◆ M-471 Para “El hombre y lo divino” -
- ◆ M-472 La tragedia novelada (proyecto), 1954.
- ◆ M-473 Hoy hace once años..., 1955.
- ◆ M-474 Han dejado entonces... -
- ◆ M-475 De un cuaderno, 1955.
- ◆ M-476 Nace la pintura, 1935.
- ◆ M-477 Saludo a la Casa del Perú en Madrid, 1990.
- ◆ M-478 Texto para Antología de R. Alberti, 1990.
- ◆ M-479 Texto catálogo J. De la Torre, 1990.
- ◆ M-480 Injusticia, 1990.
- ◆ M-481 Contestación ABC, 1990.
- ◆ M-482 Últimos escritos, 1991.
- ◆ M-483 La realidad se da..., 1943.
- ◆ M-484 Para una historia de la piedad -
- ◆ M-485 Sobre el estoicismo, 1940.

- ◆ M-486 El silencio, 1988.
- ◆ M-487 Hojas sueltas -
- ◆ M-488 Breve testimonio de José Lezama Lima, 1987.
- ◆ M-489 Borrador discurso Premio Cervantes, 1989.
- ◆ M-490 El cuadro “Santa Bárbara” del maestro Flemalle, 1987.
- ◆ M-491 Tristana – El amor, 1970.
- ◆ M-492 Jaime Valle Inclán. Hijo y pintor, 1987.
- ◆ M-493 Notas de un método e Historia y revelación -
- ◆ M-494 Claros del bosque (carpeta) -
- ◆ M-495 Claros del bosque (carpeta) -
- ◆ M-496 Copias de artículos publicados -
- ◆ M-497 La aurora. Esquema -
- ◆ M-498 Sobre Séneca -
- ◆ M-499 Índice de artículos enviados a “Semana” -
- ◆ M-500 Significación del 18 de julio -
- ◆ M-501 De “Los sueños y el tiempo” -
- ◆ M-502 El freudismo, 1940.
- ◆ M-503 Saludo organizadores del Seminario sobre el Pensamiento de María Zambrano en la Fundación Conde de Cabras, 1983.
- ◆ M-504 Diarios, 1973.
- ◆ M-505 Anotaciones bibliográficas. Cuaderno, 1977.
- ◆ M-506 Ateísmo (cuaderno), 1958.
- ◆ M-507 Diario (cuaderno), 1958.
- ◆ M-508 Poesía. Emilio Prados (cuaderno) -
- ◆ M-509 S. y T. (cuaderno), 1957.
- ◆ M-510 Entre “El hombre y lo divino” y “Persona y democracia”, ca. 1950.
- ◆ M-511 Felipe II. Meninas (Siglo XVII) -
- ◆ M-512 Hojas sobre el lenguaje, ca. 1950-1966.

- ◆ M-513 Borradores. Proselitismo, ca. 1975-1980.
- ◆ M-514 Traducción al francés de “Claros del bosque” -
- ◆ M-515 Borrador de “Carta sobre el exilio” -
- ◆ M-516 El hombre. La Historia. Tragedia. Novela -
- ◆ M-517 Antígona. La República. La Guerra Civil. La Historia, ca. 1966
- ◆ M-518 Borrador de “El espejo de la Historia” -
- ◆ M-519 Diarios -
- ◆ M-520 La escisión de la vida -
- ◆ M-521 El paraíso perdido, ca. 1950-1951.
- ◆ M-522 De la Aurora. Claros del bosque -
- ◆ M-523 Sobre la posibilidad del ateísmo -
- ◆ M-524 La desidia española ante la Historia, 1954.
- ◆ M-525 Breve noticia acerca de Miguel Hernández, 1974-1977.
- ◆ M-526 Notas: el reproche del pensamiento, vida.
- ◆ Misterio, Galdós -
- ◆ M-527 Apuntes, ca. 1926-1929.
- ◆ M-528 Los sueños y el tiempo, 1978.
- ◆ M-529 Borradores sobre Herrera Petere, ca. 1979.
- ◆ M-530 Tal como un péndulo -
- ◆ M-531 Carta abierta a José Luis Aranguren, ca. 1981.
- ◆ M-532 Apuntes de Paleografía, ca. 1921-1925.
- ◆ M-533 Borradores para “De la Aurora”: la oscura, ca. 1978-1980.
- ◆ M-534 Sobre el sacrificio, 1969.
- ◆ M-535 La vivificación -
- ◆ M-536 Paloma Prados de Araoz -
- ◆ M-537 Perséfone y tiempo, ca. 1968-1970.
- ◆ M-538 Pedro Caravia Hevia, 1981.
- ◆ M-539 Para la cassette enviada a Jesús Moreno y a San Juan Evangelista 1980.

- ◆ M-540 Entre el ser y la vida: Calvert Casey, 1980.
- ◆ M-541 Apuntes de un seminario de Ortega sobre Descartes, 1933.
- ◆ M-542 Autopresentación de María Zambrano, ca. 1985.
- ◆ M-543 Saludo a Octavio Paz, 1982.
- ◆ M-544 Bibliografía en alemán anotada, ca. 1951.
- ◆ M-545 Dibujos -
- ◆ M-546 Los problemas de la adolescencia, 1964.
- ◆ M-547 Apuntes y esquemas de cursos en La Habana, ca. 1944-1945.
- ◆ M-548 Anotaciones, ca. 1980-1983,
- ◆ M-549 Borradores de aceptación Premio Príncipe de Asturias, ca. 1981.
- ◆ M-550 Tapa de cuaderno “Filosofía y cristianismo”, 1944.
- ◆ M-551 Anotaciones al artículo de L. Cammarano  
“Morte e resurrezione del sacro” -
- ◆ M-552 Borradores previos a “De la aurora”, ca. 1970.
- ◆ M-553 Ella, Teresa, ca. 1980-1982.
- ◆ M-554 Dos escritos autobiográficos. Adsum. La multiplicidad de los tiempos -
- ◆ M-555 San Juan de la Cruz, ca. 1932-1935.
- ◆ M-556 Miguel de Molinos reaparecido, 1974.
- ◆ M-557 Esquema de “La llama”, ca. 1977.
- ◆ M-558 Citas “Aurora” Böhme -
- ◆ M-559 Notas sobre Carlos Barral, Jaime Gil de  
Biedma y José Ángel Valente, ca. 1975.
- ◆ M-560 Recortes y anotaciones (encontrados entre los libros) -
- ◆ M-561 Una leve indicación, 1985.
- ◆ M-562 Movimiento de la existencia. Esquema -
- ◆ M-563 Razón y fe –
- ◆ M-564 Danza y animal –

### III. Otras obras de interés

- ◆ AÍSA FERNÁNDEZ, I.: *Heidegger y Zubiri. Encuentros y desencuentros*. Sevilla: Nueva Mínima del CIV, 2006.
- ◆ ALIGHIERI, Dante: *Vida nueva*. Madrid: Cátedra, 2003.
- ◆ ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis: *Antropología. Horizontes teóricos*. Granada: Comares, 1998.
- ◆ ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis: *La conciencia humana. Perspectiva cultural*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- ◆ ARISTÓTELES: *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2 vols., 1970.
- ◆ ATENCIA PÁEZ, José María: *Historia sencilla de la filosofía reciente*. Málaga: Aljibe, 2003.
- ◆ ATENCIA PÁEZ, José María: «Razón, intuición y experiencia de la vida». *Logos* (Madrid, 2003).
- ◆ BAENA PEÑA, Enrique: *El ser y la ficción*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- ◆ BAENA PEÑA, Enrique: *Metáforas del compromiso*. Madrid: Cátedra, 2007.
- ◆ COLINAS, A.: *Tratado de armonía*. Barcelona: Tusquets Editores, 1991.
- ◆ DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique: *Arte y poder en Nietzsche. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2006.
- ◆ GÓMEZ CAMBRES, Gregorio: *Presencia de Ortega*. Málaga: Ágora, 1990.
- ◆ GORDILLO ÁLVAREZ VALDÉS, Lourdes: *Aprender a vivir, aprender a morir*. Alicante: Fundcrea, 1998.
- ◆ GORDILLO ÁLVAREZ VALDÉS, Lourdes: *El ejercicio de la libertad y sus consecuencias*. Interlibro/Quaderna Editorial, 2001.
- ◆ GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, Lourdes: *Lecciones de Antropología*. Murcia: Diego Marín, 2004.
- ◆ GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, Lourdes: *La comprensión racional del hombre*. Murcia: Diego Marín, 2007.
- ◆ HEGEL, F.: *La Razón en la Historia*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1972.
- ◆ HEIDEGGER, Martín: *El Ser y el Tiempo*. México: F. C. E., 1974.
- ◆ HUSSERL, Edmund: *La filosofía como ciencia estricta*. B. Aires: Nova, 1969.



- ◆ HUSSERL, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología y a una filosofía fenomenológica*. México: F. C. E., 1985.
- ◆ KIRK, G. S. y RAVEN J. E.: *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1974.
- ◆ LARA NIETO, M. C., *Racionalismo e Historicismo: dos enfoques sobre la educación de la mujer en el siglo XVIII español*, en *Mujer ,cultura y comunicación: realidades e imaginario* en IX simposio Internacional de la Asociación Andaluza de Semiótica 2001.
- ◆ LARA NIETO, M. C., *La noción de Europa en el pensamiento ilustrado español: reflexiones en torno a la idea de género humano en Jovellanos*, en *Desde el Sur: el discurso sobre Europa*. Actas del X simposio internacional de la asociación andaluza de Semiótica (2007).
- ◆ LARA NIETO, M. C., *Retos de la educación actual en Retos de la globalización* en ALFA nº 12, 2003.
- ◆ LARA NIETO, M. C., "Reflection as a way of education to citizenship and Development of appropriate currículo of philosophy for teachers", *New Schooling Through Citizenship Practice: Contents and Process*, Universidad Veliko Tarnovo, Bulgaria. (2005)
- ◆ LARA NIETO, M. C., *Apuntes sobre el análisis de la ilustración escocesa y la ilustración española sobre la sociedad civil. Una propuesta de ética cívica*, en ALFA 19 y 20, año 2007.
- ◆ LÓPEZ LÓPEZ, José Luis: «Fundamento y supuesto. Acercamiento al problema del fundamento, a propósito de *Sobre la esencia del fundamento* de M. Heidegger», *Themata*, 1 (1984), pp. 85-106.
- ◆ MACHADO, Antonio: *Prosas Completas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.
- ◆ MARÍAS, Julián: *Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza, 1983.
- ◆ ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1983, 1987.
- ◆ ORTEGA Y GASSET, José: *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza, 1984.
- ◆ ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando: *El sentido de la historia en Hegel*. Málaga: Universidad de Málaga, 1979.
- ◆ PASCAL, Blas: *Pensamientos*. Madrid: Alianza, 2004.
- ◆ PLATÓN, *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1979.
- ◆ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Obras Completas*. Edición de Crisógono de la Cruz. Madrid: B. A. C., 1960.

- ◆ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana: “Sobre el hombre en Xavier Zubiri”, en *Nuevas Antropologías del Siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- ◆ SCHELER, Max: *Ordo Amoris*. Madrid: Caparrós Editores. Colección Esprit, 1966.
- ◆ VALENTE, José Ángel: *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de: La piedra y el centro*. Barcelona: Tusquets Editores, 1991.
- ◆ VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, José: *Ser y verdad en Agustín de Hipona*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982.
- ◆ VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, José: *Elogio de la radicalidad*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2004.
- ◆ VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, José: *Memoria declarada de la música*. Sevilla: Editorial Kronos, 2003.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: «Sobre el hombre», en *Índice* 120 (1959) 3-4.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: «El hombre, realidad personal», en *Revista de Occidente*, 2ª época, nº 1 (1963).
- ◆ ZUBIRI, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1970.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editorial Nacional, 1974.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: «Dimensión histórica del ser humano», en *Realitas I*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: «El problema teológico del hombre», en *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a Kart Rhaner. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza, 1982.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza, 1986.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza, 1992.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: *Espacio. Tiempo, Materia*. Madrid: Alianza, 1996.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1998.
- ◆ ZUBIRI, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Madrid: Alianza, 2002.