

6. Intencionalidad interpersonal

Por todo esto resultaba normal que Joseph de Finance se acercase al tema de la alteridad en su obra *De l'un et de l'autre*⁹, cuestión que nosotros hemos enfocado desde las relaciones interpersonales en el capítulo IV.

El interés por la interpersonalidad está muy presente en otros filósofos del siglo XX, como Martin Buber¹⁰ y Emmanuel Levinas¹¹, cuyas aportaciones fueron apreciadas por Joseph de Finance. Sin embargo, la posición de nuestro autor destaca por colocar en el centro a la persona, entendida como sujeto espiritual y agente.

Nos ha parecido que ésta era la perspectiva que surgía a partir de la obra de Joseph de Finance. Si nuestro autor le daba un lugar central al alma en cuanto tal, esa toma de postura conllevaba un cambio de perspectiva en lo que se refiere a la comprensión de la intencionalidad. Desde la centralidad del alma y su apertura intencional, lo fundamental está en saber cómo yo puedo llevar a otra persona en mi interior, dejándola ser ella misma a la vez que ambos crecemos y nos perfeccionamos. Así la existencia es transformada a partir de una acción que ya en su origen es compartida, sinérgica.

De esta manera, la intencionalidad nos ayuda comprender que no todas las experiencias son iguales. Las experiencias que más hacen salir a la luz la humanidad del sujeto espiritual son aquellas en las que la relación interpersonal se caracteriza por una comunión en la intención que hace obrar a cada uno de los miembros de la relación. La experiencia de la comunión interpersonal se da cuando las personas están activamente presentes en el origen de la acción de cada una de ellas, de tal modo que la acción de cada persona ya no es sólo individual, sino acompañada, puesto que ha crecido asimilando los caracteres de la otra persona.

Sin embargo, no conviene olvidar que esta investigación se iniciaba con la consideración por parte de Joseph de Finance de *Contra gentiles*, IV, cap. 11. Al final de todo, creemos que el pensamiento de nuestro autor tiene como núcleo germinal el descubrimiento del valor interpersonal del proceso por el que nace el *esse intentionis intellectae*. Que el origen de su obra esté precisamente en una cuestión epistemológica, nos lleva a sacar una preciosa conclusión antropológica, y es que las relaciones interpersonales no violentan lo que la persona es, no le obligan a ser lo que no es, y si fuera así no sería una verdadera comunión interpersonal, sino el dominio de un individuo sobre otro. La comunión interpersonal es la plenitud de la naturaleza racional del ser humano.

Finalmente, la intencionalidad de la experiencia humana sirve de vínculo entre el pensamiento y la existencia, entre la subjetividad y la actividad, entre la interioridad y la expresividad, entre lo presente y lo ausente, entre la afectividad y el discernimiento, entre la espiritualidad y la creatividad, entre el «Yo» y el «Tú» que engendran el «Nosotros».

9 J. de Finance, *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, VIII+370 pp. A nosotros nos interesa fundamentalmente el cap. IV, pp. 151-190.

10 Cf. M. Buber, *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid 1998, 3 ed., 9-37.111-123.

11 Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002, 6 ed., 47-76; Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2003, 4 ed., 55-59.

Gracias a Joseph de Finance, hemos descubierto que *la intencionalidad puede ser propuesta como generatividad* que hace crecer al ser humano. Y es que hay encuentros que cambian una vida y la hacen existir de un modo nuevo.

7. Bibliografía recomendada para ampliar:

A. Para conocer el espiritualismo francés y su influencia en el pensamiento católico:

F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona 2000, 4 ed., vol. IX, caps. II.VIII-XII.

G. Reale – D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 1988, vol. III, caps. VI.XXVI.XXIX.

B. Para conocer a santo Tomás:

J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002, 439 pp.

C. Sobre intencionalidad e interpersonalidad:

M. Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Caparrós Editores, 1996, 316 pp.

P. Rousselot, *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004, 190 pp.

La conciencia moral

Rev. Aragón. Teol. 43 (2016)

Carmen Herrando Cugoto

La corriente idólatra del totalitarismo sólo encuentra obstáculos en una vida espiritual auténtica. (Simone Weil)

1. Conciencia

Al hablar de conciencia, se puede hacer referencia al menos a dos sentidos: 1) percatación o reconocimiento de algo, sea algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación, etc., o de algo interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo; 2) conocimiento del bien y del mal¹. Este segundo sentido apunta directamente a la conciencia como conciencia moral, aquella que para Sócrates venía a ser como el «demonio» que interviene en momentos decisivos de la existencia humana (y aparece, conviene notarlo, no indicando lo que se debe hacer, sino lo que se debe omitir)²; la misma que según Aristóteles procedía del sentido moral, porque el estagirita estaba convencido de la existencia de una suerte de sentido moral en las personas; o la que para los estoicos correspondería a una especie de eco en el hondón del hombre de la voz racional de la naturaleza. Es esta segunda acepción, la de conciencia moral, la que vamos a tratar principalmente en estas consideraciones para la reflexión, aunque sin dejar de tener en cuenta que, en su primera acepción –conciencia como percatación de algo–, la conciencia está estrechamente ligada a la conciencia moral, ya que partiendo de la intrínseca moralidad del ser humano (el hombre es siempre un ser moral, tiene una estructura moral como persona que es, basada en el ejercicio de su libertad), cualquier conocimiento o reconocimiento de hechos o acontecimientos compromete nuestro ser entero con aquello de lo que somos conocedores, sobre todo si en ello hay implicadas personas, pues nada puede dejar indiferente a un ser moral, si «ejerce» como tal, si es consciente de sus compromisos y de sus responsabilidades.

La palabra *conciencia* no es una voz muy antigua en nuestra tradición. Dicen los estudiosos que en el Antiguo Testamento no existía un término equivalente, aunque no hay duda de que los hombres que vivían entonces ya tenían una idea clara de esa identidad que constituye los adentros de la persona –y por tanto a la persona misma en su núcleo más íntimo, más «suyo»–; esta identidad, este centro profundo, venían a comprenderlo como el lugar recóndito más íntimo donde la Palabra de Dios resuena como un susurro,

1 José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 4 vol. Ed. Ariel, Barcelona 1994, tomo 1, p. 620.

2 *Ibid.*, p. 625.

y sin embargo con eco hondo y vivificante. Algo así como la noción de corazón, sentida y vivida como interioridad, como aquello que configura lo más central del ser humano, y que hallamos tan hermosamente reflejada en muchos relatos de quienes escribieron con sus vidas la Historia de Israel.

Por su parte, las viejas filosofías morales de Grecia -estoica y epicúrea- dan cuenta de una suerte de *synéidesis*, que ya encontramos presente mucho antes entre los pitagóricos, pues parece que estos practicaban el examen de conciencia como un análisis de su manera de actuar en la vida; y lo destacado es que esta práctica interior era mucho más intensa cuando en su fuero interno se avergonzaban de ciertos hechos, que cuando lo hacían expuestos al juicio de los demás, porque la severidad con uno mismo, cuando es seria, siempre resulta mayor. Y también hallamos el contenido de esta misma *synéidesis* en las antiguas tragedias, como *Antígona* de Sófocles, donde la protagonista apela al interior de su corazón cuando se trata de obedecer el dictado de los dioses, que ahí está grabado, antes que a las leyes exteriores impuestas por hombres; a Antígona, cuando se le presenta el dilema de cumplir con el deber moral de dar sepultura al cadáver de su hermano o acatar la prohibición expresa del rey de no enterrar este cadáver, le surge la rebeldía y reconoce que tiene que obedecer a la ley que alberga en su interior mucho antes que a leyes exteriores decididas por hombres, a pesar de que tal decisión puede tener como consecuencia su propia muerte.

Más adelante, San Pablo llamará *synéidesis* al equivalente de la noción bíblica de corazón, y así, a partir de él, se irán gestando la palabra y la idea, que habrán de evolucionar hasta dar con el término que contiene ya un fondo equivalente al de la conciencia moral, tal como la comprendemos hoy. Es, pues, en contexto cristiano, y merced a la doctrina paulina, donde por vez primera van de la mano la idea y la palabra que la representa, recogiendo esa apelación al centro de la persona y señalando ya la propia conciencia moral, como sucede cuando Pablo insta a los hermanos a seguir las vías de la propia conciencia, y a respetar la ajena, al tratar la espinosa cuestión de la comida de los sacrificios ofrecidos a los ídolos, en el capítulo octavo de la primera Carta a los corintios.

Esta noción de conciencia moral irá configurándose a lo largo de la Edad Media en torno a la idea de callada pero firme manifestación de la voz de Dios en el hondón del hombre, y también como el verdadero centro unificador de la persona. Santo Tomás se referirá a ella como un *spiritus corrector et paedagogus animae societatis*, que indica si son justos o no los actos. Cierta tendencia hacia lo jurídico en cuestiones de moral sería la dominante durante la Edad Media, pero andando el tiempo surgirían las grandes controversias en torno a la gracia, y el planteamiento de la conciencia moral oscilaría entre el marco de una concepción más jurídica de la religión y una orientación que pusiera más el acento en la petición y la concesión divina de la gracia.

En el siglo XVI, las reivindicaciones de Martín Lutero sobre el primado de la conciencia individual por delante de cualquier otra autoridad humana darían un intenso protagonismo a la conciencia, entendida aquí aún más desde dentro, como «participación» a veces dolorosa y lacerante, como vivencia casi siempre trágica de la propia limitación, pero dando paso también a cierta autonomía, que habría de culminar después en la Ilustración alemana, con la obra del filósofo Immanuel Kant. Tras Lutero, Descartes se

referirá al «remordimientos de conciencia», como «una especie de tristeza que procede de la duda que se tiene de que una cosa que se hace o se ha hecho sea buena; pues si se estuviera completamente seguro de que lo que se hace es malo, uno se abstendría de hacerlo, tanto cuanto la voluntad sólo se vuelca hacia las cosas que tienen alguna apariencia de bondad; y si se estuviera seguro de que lo que se ha hecho ya es malo, uno tendría arrepentimiento (*repentir*), no sólo remordimiento»³. En esta misma óptica hablará su contemporáneo Baruch Spinoza de *conscientiae morsus* (mordisco de conciencia), apelando a esa base del hondón del hombre donde surge el remordimiento, noción que apunta directamente al «re-mordimiento», esto es, a la acción y al efecto de morder, y que el filósofo define como «la tristeza que se opone a la delicia», o a la alegría o como cosa que sucede, a pesar de que habíamos dudado de que así pudiera ser...

Después de Descartes y su cogito ya no haría más que reforzarse aquel sentir individual transmitido por Martín Lutero. La Ética -o Filosofía moral- iría así caminando derecho hacia la noción kantiana de autonomía, pero no ya en el espacio de la relación fundante del hombre con Dios, tan presente todavía en Lutero, sino sobre todo en el terreno cada vez más exterior de una ética que iría desvinculándose progresivamente del hilo directo que liga de raíz al hombre con su Creador.

De todo este proceso da buena cuenta José Luis López Aranguren en su Ética de 1958. Aranguren muestra cómo a partir del Renacimiento se van desligando cada vez más la ley natural -en la que hunde sus raíces la conciencia moral, al tener su fuente en la ley eterna (así lo enseñan santo Tomás y la Escolástica)- y esta misma ley eterna o divina, entendida hasta aquí como principio originario de aquella. Y es en Kant donde habrá de empezar el desgarrar, por más que la noción de conciencia moral siga teniendo un gran peso en su pensamiento, entendida como una suerte de inteligencia para lo moral, del mismo modo que tiene el hombre inteligencia para las matemáticas, para el lenguaje o para la estética; porque la conciencia se convierte ahora en facultad de juicio, dirigida ante todo al sujeto que juzga, esto es, viene a ser como un «tribunal interno al hombre», ante el cual «sus pensamientos se acusan y se disculpan entre sí»⁴. Como explica Aranguren, Kant «ha sometido la fe a la crítica de la conciencia moral y, en su virtud, rechazó el curso externo como supersticioso, y no admitió otro modo de adoración que el cumplimiento del deber»⁵.

La conciencia moral se fue desligando así de su fuente divina; y sufrirá tal disgregación, que más adelante se llegará incluso a poner en duda su existencia como instancia interior del hombre, como elemento real y configurador de su persona, que desde antiguo venía siendo tenida en cuenta por todas las grandes tradiciones culturales y espirituales que han brotado en el seno de la humanidad. Esta tendencia desgarradora culminaría en el siglo XX, que fue funesto para la conciencia moral, porque los dos grandes totalitarismos quisieron acabar con ella; algo lógico, por otra parte, por la simple razón de que el poder a nada teme más que a la libertad interior de un yo personal. Esto es lo que ha sucedido en la historia cada vez que alguien ha levantado la bandera de la

3 José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, op. cit., p. 625

4 I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 303.

5 José Luis L. ARANGUREN, *Obras completas*, vol. 2, Trotta, Madrid, 1994, p. 89 ss.

libertad frente a un «caso de conciencia», como ocurrió en la Francia del Rey Sol cuando el poder establecido tembló ante la libertad que frente él manifestaban unas gentes que trataban de fortalecer su espíritu nutriendolo con la espiritualidad de un monasterio cisterciense cercano a París -Port-Royal des Champs-, en el que, siguiendo a San Agustín, se prestaba gran atención a los adentros de cada persona y se aprendía a considerar la propia conciencia como elemento verdaderamente central de la seriedad del cristianismo que trataban de vivir⁶.

Hoy podemos afirmar que debido a esta separación entre la conciencia y el lazo profundo que liga al hombre con su creador, y porque socialmente se favorece tal acción demoledora, se llega a poner en duda la centralidad de la conciencia moral en el hombre, hasta entrar, incluso, en el cuestionamiento por ella y hasta llegar a preguntarse si la conciencia moral no será una cárcel para el ser humano; se duda de su existencia, como si muchos hombres y mujeres contemporáneos se negasen a ver la realidad y la profundidad de su propio ser, y fuesen incapaces de ver que la conciencia, lejos de ensimismar los seres humanos y hacerlos más individualistas, lo que hace es lanzarlos hacia los demás, abrirlos al mundo, precisamente porque es el suelo firme desde el que cada persona atenta y despierta puede actuar con libertad verdadera.

2. Después de Nietzsche

La presencia de Friedrich Nietzsche en los albores del siglo XX (recuérdese que muere precisamente en 1900) no pudo ser más devastadora para la conciencia moral. Quien con un desconcierto grande y no sin amargura anunció la «muerte de Dios», trataba de desenmascarar los valores de siempre, de raigambre griega (Socrática, dirá él) y cristiana, y a la conciencia moral con ellos, mostrando a esta última como una suerte de traición a la vida. Conviene recordar, aunque sea someramente, algunas corrientes culturales y de pensamiento, impensables sin Nietzsche, que han herido y buscado destruir la noción de conciencia moral, y de las que hoy somos herederos, mal que nos pese, trágicamente además, hasta el punto de tener que reconocer la lucidez y la clarividencia de un pequeño libro de mediados del siglo pasado donde se anuncia la abolición del hombre (su título es precisamente este mismo: *La abolición del hombre*). Su autor, el escritor Clive Staples Lewis, reconoce con gran inquietud que, si las cosas no se remedian, estamos asistiendo a la negación de lo que él denomina *Tao*, un compendio de ley natural, moral tradicional, principios básicos de la razón práctica y fundamentos últimos, que podrían resumirse con la palabra tradición, todo ese arsenal de sentires y normas por el que las personas somos lo que somos. «¿Por qué se debe quedar corta nuestra conquista de la naturaleza -escribe Lewis, poniéndose en el sitio de quienes pretenden manipular estas cuestiones y atacar la conciencia-, en estúpida reverencia, ante este elemento último y resistente de la 'naturaleza' que hasta ahora se ha llamado conciencia del hombre?»⁷. Lewis explica que tal carrera de fondo hacia una conquista

6 El cardenal Richelieu había dicho del abate de Saint-Cyran «que la mezcla en su persona del espíritu de la fe y del espíritu de libertad le hacía más temible que seis ejércitos; y, para Luis XIV, que veía allí, en aquella Casa de Port-Royal, unas monjas obstinadas y en torno suyo a la burguesía parlamentaria y a bastantes nobles no maleables, se trataba de un nido de republicanos». En José JIMÉNEZ LOZANO, *Retratos y naturalezas muertas*, Trotta, Madrid 2000, p. 168.

7 C.S. LEWIS, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid 1990, p. 53.

sin límites de la naturaleza no puede llevar sino al rechazo total del concepto de valor. Y constata que a lo que en definitiva ha llevado y sigue llevando, como han demostrado con tanta claridad lo acaecido con los totalitarismos del siglo pasado, es al dominio de unos pocos sobre la gran mayoría de seres humanos: «el poder del Hombre para hacer de sí mismo lo que le plazca significa (...) el poder de algunos hombres para hacer de otros lo que les place»⁸, escribe Lewis.

Cuando en 1943 se publicaba este texto de C. S. Lewis, la filósofa francesa Simone Weil, desgarrada por la situación de Europa y por el desastre de la guerra, escribía en Londres unas reflexiones esenciales sobre la Francia que habría que reconstruir cuando terminase aquella tragedia; dichos pensamientos constituyen *L'Enracinement*, un texto que Simone Weil dejaría sin acabar (murió a finales de agosto de aquel año), y que se ha traducido en español bajo el título *Echar raíces*. Todo un tratado de civilización, al decir del escritor Albert Camus, que quedó fascinado con el pensamiento de Simone Weil. La pensadora francesa subraya una y otra vez la necesidad de reconocer el destino eterno del hombre como pilar fundamental sin el que no es posible edificar nada, y mucho menos una civilización como la que entonces se desmoronaba.

Entre las corrientes que cuestionan fuertemente y hasta niegan la conciencia moral figuran teorías que giran en torno al psicoanálisis, el conductismo o los estructuralismos, claros herederos -sobre todo estos últimos- de planteamientos procedentes de la nietzscheana muerte de Dios, y que desembocan, como no podía ser de otro modo, en esta suerte de muerte del hombre presentida con espanto por Lewis, pero aplaudida por muchos de los que vendrían después (Michel Foucault fue su anunciador más convencido). Todas ellas se caracterizan por negar, en última instancia, la libertad, que es la verdadera sustancia de la moralidad, la que configura la estructura moral del ser humano.

A tres modelos antropológicos se refiere, en este sentido, Juan Luis Ruiz de la Peña en su *Antropología teológica*: al conductismo y la ingeniería social, a la sociobiología y la ingeniería genética, y a ciertas tendencias de la cibernética y la ingeniería de ordenadores, donde también incluye la inteligencia artificial⁹. Al negar la libertad, estos enfoques antihumanistas, en el fondo, no pretenden otra cosa que acabar con la concepción del hombre como sujeto, y no tanto como sujeto de obligaciones y derechos, sino como sujeto libre, poseedor de un yo. Pocos lustros después de que Ruiz de la Peña denunciase estas corrientes, podemos constatar hasta qué punto su análisis era certero, porque asistimos a verdaderos proyectos -ya ni siquiera enmascarados- de ingeniería social, al amparo de un darwinismo social deshumanizador y tramposo, que lo que hace es negar arteramente el carácter sagrado de la persona, denunciando, por ejemplo, la centralidad del hombre en el cosmos; o convertir a los seres humanos en medios para «buenos» fines, y ampararse en consideraciones supuestamente humanitarias como la del sufrimiento animal. Los resultados están a la vista, y no sólo en los proyectos reales y de investigación en los campos de la ingeniería genética o social, sino también en el discurso falaz de los derechos de los animales, que tanto está calando entre los

⁸ Ibid., p. 60.

⁹ Juan Luis RUIZ de la PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 194.

jóvenes y tanta confusión provoca en nuestros días. ¿Acaso la ética de siempre, la de nuestra más clásica tradición, no exige un respeto serio hacia todos los miembros de la naturaleza, y hacia los animales en especial? ¿Qué necesidad hay, entonces, de considerar a los simios superiores como sujetos de derechos -cuando jamás podrán serlo de obligaciones-, si no es la de equiparar al ser humano con ellos y proclamar así que el hombre sólo es un mono más inteligente que los demás, pero nada más que un mono? Nuestro drama presente es que estos modelos antropológicos que acaban negando la libertad siguen promoviéndose (y muchas veces ante la inconsciencia o el «no querer ver» de quienes los pueden constatar), con el objetivo de considerar al hombre el resultado de ciertos programas, ya sean de índole social, genético, maquinista o cibernético, como si fuera una suerte de máquina programada por el mero encadenamiento de sus genes, o -lo que viene a ser similar- por el designio que sobre él tienen algunos de sus congéneres con poder. Da la impresión de que ciertas novelas de ciencia ficción que todos recordamos empiezan a tener cabida real, o lo que es peor: que una vez más la realidad supera a la ficción...

Estas concepciones del hombre están bastante arraigadas socialmente, sólo hay que abrir los ojos. Y pese a la apariencia de progreso con que se las desfigura, encierran la negación del ser humano como sujeto personal, como un ser que piensa y obra en primera persona, que se entusiasma con su vida -una vida que reconoce, además, como maravilloso regalo-, y que es capaz de entregarse a sus semejantes o de rebelarse frente a aquello o aquellos que siente y sabe que le tiranizan, le explotan, o tiranizan y explotan a los demás. Negando el sujeto personal, se rehúsa, con una fuerza destructiva como pocas, la propia libertad, y por ende, la esencia misma del hombre.

3. Algunas conclusiones

La primera consecuencia que se puede extraer de la existencia de la conciencia moral es la equiparación entre conciencia moral y libertad; una no va sin la otra, y por eso acabar con la conciencia equivale a acabar con la libertad. Atacar la conciencia y negarla acarrea una abolición real de la persona, pues supone la negación de ese centro interior donde el ser humano recibe el eco de su propia tradición y la voz callada de su Creador, esa fuerza que hizo que Antígona, la heroína de Sófocles, y tantas otras personas a lo largo de la historia cuya libertad ha brillado precisamente en su rebeldía, no se sometieran a las leyes de reyes o tiranos, porque antes estaban las leyes que sabían grabadas en sus propios adentros, en el hondón que llamamos conciencia. Libertad y conciencia no pueden ir sino de la mano, al participar de una misma raíz ontológica, como hace ver Jan Hendrik Walgrave, cuando escribe que «Libertad, conciencia moral y razón no son distintas en su raíz ontológica, y cada una de ellas implica, así, a las otras dos»¹⁰.

Y es que en la persona conviven estrechamente ligados el orden ontológico y el orden moral, lo que viene a recordarnos que en el ser humano hay un fundamento moral, una estructura moral, como afirma José Luis Aranguren siguiendo la doctrina de Xavier

10 J. H. WALGRAVE, «*Personnalisme et anthropologie chrétienne*», en *Gregorianum*, nº 65/ 2-3 (1984), p. 445.

Zubiri: «La realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un 'ideal', sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psicobiológicas»¹¹. El hombre es, así, *forzosamente*, moral. Y es moral porque es libre. La libertad es el fundamento de esta moralidad, y a la inversa: si se desmorona el fundamento, se desmorona la libertad. Pero si la libertad radica en la moralidad, y ésta en aquella, ¿cómo deshacemos ese círculo, para asomarnos a su verdadero núcleo y que no se convierta así en círculo vicioso? En este punto, Aranguren destaca el concepto zubiriano de religación: gracias a la inteligencia, el hombre está inmerso en la realidad, volcado como realidad en lo real; es decir: hay un vínculo esencial entre el ser humano y esa realidad vital en la que está inmerso. Y la Realidad es bondadosa -dirá Zubiri- porque está configurada, «sobredeterminada», por el Bien¹². No es otro el verdadero fundamento moral del hombre: porque se sabe ser real en medio de la realidad, el ser humano es capaz de escoger entre las posibilidades que la realidad le brinda, reconociendo que en esa realidad de su propia vida es donde halla su verdadero porqué, es decir, su propia vocación.

La idea de vocación es clave. Ortega y Gasset, de quien son discípulos Zubiri y Aranguren, apunta hacia ella, aun desde su agnosticismo, cuando percibe la importancia de recuperar el término «vocación», que había quedado prácticamente confinado al mundo religioso; y hace consideraciones de este tenor sobre la moral: «la moral no es una performance suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia»¹³. En una polémica que fue sonada a finales de los años cincuenta, y también con intenciones de defender a un Ortega cuyas Obras estuvieron a punto de ser llevadas al Índice de Libros Prohibidos, Aranguren escribió una obrita titulada *La ética de Ortega*, en la que venía a mostrar cómo hay una ética en el autor de *La rebelión de las masas*, y una ética que puede ser considerada precisamente ética de la vocación.

4. Desde la idea de vocación personal

Mi propia moralidad es, pues, la que posibilita mi vocación, y la que me abre a ella, justamente porque esta libertad que radica en la moralidad del ser humano no es una libertad sin objeto, como era la que proponían Sartre y algunos contemporáneos suyos. La versión a lo real y su fundamental anclaje en la religación será lo que le dé un rostro concreto, que brotará a través de la particular vocación de cada persona. Y de ahí que la misma conciencia moral que está a la obra en el centro más íntimo del hombre, lejos de coartarle y de estrechar sus posibilidades, lo que hace es abrirle a la realidad, y muy especialmente a la realidad que son los otros, favoreciendo además que sea él mismo, alguien único e irremplazable, con una misión concreta y particular en la vida, que nadie va a poder llevar a cabo en su lugar. «La persona es lo que no puede repetirse

11 José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, en vol. 2 de las Obras Completas, op. cit., p. 206.

12 «Con lenguaje moderno puede decirse que el bien es el ámbito indefinidamente abierto en el que se mueve la voluntad, y también su inalcanzable horizonte, y, de otro lado, es el "en" o el "en el cual" de todo bien concreto. El bien todo lo penetra, y por eso mismo, en cuanto tal, es inaprehensible. El bien está sobre toda determinación. De ahí que Zubiri prefiera la expresión "sobredeterminación" a la palabra "indeterminación". *Ibíd.*, p. 330.

13 José ORTEGA Y GASSET, «¿Por qué he escrito *El hombre a la defensiva?*», en *O. Completas*, IV, p. 72.

dos veces»¹⁴, afirma Emmanuel Mounier, subrayando la singularidad de cada persona y apuntando así hacia su carácter sagrado, que es el que le otorga una fuerza que es fuerza moral por excelencia.

Aquí es donde se adivina la relación entre la conciencia como reconocimiento o percatación, y la conciencia moral, pues si el hombre está moralmente estructurado, si su vida consciente es siempre vida moral (por inmorales que, en muchas ocasiones, puedan ser sus actos), el descubrimiento de su vocación ha de ser su principal quehacer ético. Es por lo que Aranguren afirmará que «éticamente soy, en principio, mi vocación, el yo radical que no elijo, pero al que puedo ser fiel o infiel»¹⁵.

La presencia de la conciencia moral en lo más íntimo de la persona equivale al reconocimiento del propio yo, que aquí no es el odioso yo/ego (*moi haïssable*) que, con razón, tanto detestaba Pascal, sino el yo que vuelve a poner de relieve Søren Kierkegaard, al que se le reconoce su valor y su singular presencia tanto ante los demás como ante Dios. La conciencia moral reside en ese centro escondido de la persona, y equivale a percatarnos de que tenemos un yo. «No empiezo a ser una persona –dirá Emmanuel Mounier– sino desde el día en que se revela a mis ojos la presión interior, y después el rostro de un principio de unidad, en el que comienzo a poseerme y a actuar como un yo»¹⁶. Y es a este yo, verdadero núcleo personal, al que más le teme cualquier poder, porque quien se apercibe de su presencia es sabedor de que alberga en sí mismo un fondo blindado al que –gracias a la religación con lo real– sólo puede tener acceso la Presencia de una realidad forjadora de todas las realidades, y el eco de una tradición que se remonta a los inicios, y que por eso constituye buena parte de los cimientos de la propia personalidad.

El poder tiene pánico de la conciencia moral, pues confrontarse con ella equivale a enfrentarse a un yo que es sabedor de su dignidad o valor absoluto. Por eso, la conciencia moral da fuerzas para vivir y morir, y su reconocimiento es lo que permite escribir a Tomás Moro, poco antes de ser decapitado, una carta a su hija Margaret donde le dice que lo que él vivía era «de ese tipo de situaciones en las que el hombre puede perder su cabeza y aun así no ser dañado»¹⁷.

En 1984, el entonces cardenal Joseph Ratzinger, en su libro *Iglesia, ecumenismo y política*, comentaba unas palabras de Hitler dirigidas a Hermann Rauschning cuando éste era jefe nacional-socialista del gobierno de Danzig (actual Gdansk), y que Rauschning recogería después en un libro que se publicó en 1940 en Nueva York, tras emigrar a los Estados Unidos de América; se trata de *Hitler me dijo*, una obra que vio la luz en España en 1946. En estas conversaciones, Hitler aseveraba ante Rauschning que no reconocía ninguna ley moral en política: «La Providencia me ha designado para ser el gran liberador de la humanidad. Libertaré al hombre... Lo libertaré de una vil quimera

14 Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, Presses Universitaires de France (*Que sais-je?*). París, 2007, p. 42 (La primera edición es de 1949).

15 José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, en vol. 2 de las *Obras Completas*, op. cit., p. 331.

16 Emmanuel MOUNIER, *Refaire la Renaissance*, Editions du Seuil (Points essais), 2000, p. 99. El subrayado es mío, pues Mounier hace clara alusión aquí a la conciencia moral.

17 Citado en José Ramón AYLLÓN, *Introducción a la ética. Historia y fundamentos*, Palabra, Madrid, 2006, p. 138.

que llaman conciencia o moral». Esta afirmación de Hitler es bastante representativa de lo que estamos tratando en esta reflexión: que a nada teme más el poder que a una persona libre, es decir, a un yo, a una conciencia. Y J. Ratzinger comentaba así esta afirmación de Hitler, destacando cómo los poderes totalitarios no toleran ni la sombra de la conciencia moral: «La destrucción de la conciencia es condición necesaria de una sujeción y de un dominio totalitario. Donde la conciencia vive, se le pone una barrera a la dominación del hombre por el hombre y a la arbitrariedad humana, porque algo sagrado permanece inatacable, sustrayéndose a cualquier capricho o despotismo propio o ajeno. Lo absoluto de la conciencia se opone a lo absoluto de la tiranía, y sólo el reconocimiento de su inviolabilidad protege al hombre de los demás y de sí mismo, su acatamiento es la única garantía de libertad»¹⁸. Y es que, para Ratzinger, «Conciencia significa reconocer al hombre, a sí mismo y a los demás, como creación, y respetar en ese hombre a su creador. Esto define los límites de todo poder, al tiempo que señala su camino»¹⁹.

La experiencia histórica de la humanidad muestra que la única garantía de libertad y el último reducto de la misma que tenemos las personas es la fidelidad a nuestra propia conciencia moral, reconociendo al mismo tiempo nuestra realidad de criaturas. Parece mentira que todavía hoy, tras los terribles totalitarismos del siglo pasado, se sigan poniendo en cuestión realidades como la conciencia moral, que están en la base misma de la esencia del hombre y son, por otra parte, fuentes del verdadero humanismo. Y no es extraño toparse con personas y corrientes de pensamiento que siguen sin considerar las perversas raíces de los planteamientos de aquella barbarie, como si no hubiésemos aprendido nada de este pasado tan dramático de Europa.

La «dictadura del relativismo» sigue dominando nuestra cultura e impera muy especialmente en los campos de la antropología y de la moral. ¿Acaso no vemos que en ello quedan justificados muchos abusos de poder que acaban repercutiendo sobre todo, como suele suceder siempre, entre los más desfavorecidos?

Ante la urgencia a la que la reflexión ética nos exhorta, y especialmente la que versa sobre la vida, hemos de erigir la barrera de nuestra conciencia, y empezar por reconocer que «hay valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre, y que, por tanto, son intocables en todos los que participan de dicha naturaleza. Tendremos que volver de nuevo sobre el alcance de una concepción de este tipo, sobre todo porque no todas las culturas reconocen hoy esta evidencia»²⁰. Estas palabras nos devuelven al *Tao* al que apelaba C. S. Lewis, aunque esta vez con expresión de Benedicto XVI, quien en conversación con Jürgen Habermas, también alertaba sobre otra forma de poder que parece a primera vista puramente benéfica y digna de toda aprobación: el poder que tiene el hombre de hacer hombres, de producirlos en probetas, de manipular sus estructuras biológicas... «El hombre se convierte en un producto, y de esta suerte la relación del hombre consigo mismo cambia radicalmente. No es ya don de la naturaleza o del Dios creador; es un producto fabricado por él mismo. El hombre ha descendido al fondo de la fuente del poder, a las fuentes de su propia existencia. Ahora la tentación de construir

18 Josep RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, B. A. C., Madrid, 1987, p. 183.

19 *Ibíd.*, p. 188.

20 Jürgen HABERMAS y Joseph RATZINGER, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 40.

el hombre perfecto, la tentación de hacer experimentos con el hombre, la tentación de considerar a los hombres como basura y de deshacerse de ellos no son ya fantasías de moralistas hostiles al progreso»²¹.

Esta reflexión sobre el papel de la conciencia presenta un tema que ha de estar bien sentado al adentrarnos en cualquier deliberación ética o política, y sobre todo en las cuestiones que conciernen a la vida personal, aunque no se pueda reducir a ello. Y pretende mostrar la urgencia de replantear y vivir los fundamentos de la persona, danto a entender que la persona, en la medida en que tiene una estructura moral basada en la libertad, se convierte en un deber, en un profundo deber moral hacia ella misma y hacia sus semejantes.

21 *Ibíd.*, p. 43.

La filosofía cristiana¹ de María Zambrano

Rev. Aragón. Teol. 43 (2016)

José Antonio Calvo Gracia

El título de este artículo resultará horripilante para algunas cabezas, es decir, erizará el cabello de muchos o, al menos, de algunos. Sin embargo, la propuesta filosófica de María Zambrano no se puede desligar de una concepción teológica de la experiencia vital ni de un marcado acento cristiano con el que solfear dicha experiencia. Si esto se comprende y si esto se explica, los cabellos de los biempensantes —no solo los tradicionalistas, sino también los del mal traducido *politically correct*— volverán a su lugar y posición inicial de tranquilidad.

La filósofa malagueña (Vélez Málaga, 1904-Madrid, 1991), ante su muerte, no dudaba en decir a su amigo poeta panameño que “estamos en la noche de los tiempos, Edi Simons, hay que entrar en el cuerpo glorioso”². Y, una vez realizada la salida del uno y la entrada en el otro, el primero pasó a dormir en la *casita* —así llamaba a su sepultura— que, entre un naranjo y un limonero, había querido construir en el camposanto de su pueblo natal. Una casita, identificada con un texto del Cantar de los Cantares: *Surge amica mea et veni*. Ese es su epitafio. Y si se abusa un poco del sentido de la sentencia clásica que afirma que en el principio está el fin y/o viceversa, habrá que conceder que esta inscripción sepulcral da una idea completa y aproximada de lo que es la experiencia vital de María Zambrano.

1 El término filosofía cristiana nace en medio de la discusión. Es discutible y, por tanto, discutido desde que aparece en la década de 1920. Dos medievalistas Brehier y Gilson muestran sus posturas contrarias: el primero afirma que no hay filosofía cristiana, que el pensamiento filosófico no se ha visto influido por la Revelación, que Agustín y Tomás de Aquino adoptan filosofías paganas para hacer teología; Gilson, por su parte, quiere demostrar que hay filosofía cristiana y que la Revelación ha influido decisivamente en el desarrollo de la filosofía. Esta discusión se lleva a un debate público, celebrado en La Sorbona, en 1931. Además de Brehier y Gilson, intervienen Maritain, Brunschvicq y Blondel. No se llega a un acuerdo y la discusión continúa y otros filósofos de altura, como Mandonnet, Van Steenberghe, Pieper, Heidegger, Jaspers o el español Ramírez aportan y enriquecen el debate. ¿Cuál es el estado de la cuestión? Atendiendo a la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio* (1998), no existe una filosofía cristiana oficial, pero sí existe una relación clara entre filosofía y Revelación —o entre filosofía y cristianismo—, una relación orgánica que puede ser explicada de un modo histórico (como pretendía Gilson) y de un modo existencial (como mostraba Maritain): la Revelación aporta a la filosofía nociones racionales que de otro modo no habrían sido descubiertas, como creación y persona; además aunque la razón —en el sentido de filosofía— es independiente de la Revelación, existe un modo cristiano de filosofar, en el que la fe no solo no destruye la filosofía, sino que la eleva y la salvaguarda, defendiéndola de la tentación escéptica. Para profundizar en el debate sobre la filosofía cristiana, Coreth, E., Neidl, W. M. y Pfligersdorffer, G. (2002). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX/3*. Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 30-37.

2 Moreno Sanz, J. (2004). *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*. Madrid: Siruela, p. 729.

Otros textos confirman esta afirmación y son los que van a ser presentados en estas páginas.

1. Rasgos religiosos para una biografía intelectual de María Zambrano

Aunque algunos han intentado escribir la biografía más o menos definitiva de Zambrano, nadie lo ha conseguido. El imponente intento de Juan Carlos Marset, que mereció el premio *Antonio Rodríguez Ortiz de Biografías 2004*, se quedó en una primera parte, titulada *Los años de formación*³. Por ello, y para el propósito que guía este estudio, bastará con el esbozo biográfico escrito por Juan Fernando Ortega Muñoz, que se titula, sencillamente, *María Zambrano*⁴. El profesor Ortega sabe y muestra que la intimidad religiosa de Zambrano es de una profundidad radical y sobre ella se asienta su propuesta filosófica.

María Zambrano siempre que se refiere por escrito a don Blas, su progenitor, lo hace escribiendo *Padre* con mayúscula inicial. ¿Qué significa? Ella misma lo dice: “Para mí mi Padre es un ser sagrado”⁵. No obstante, quien aportará la finura espiritual a Zambrano es su madre. Una finura espiritual que está unida a su profundo sentido de libertad. “Porque, aunque mi madre era una ferviente católica practicante, era también un ser libre, porque era inteligente”⁶. Inteligencia, libertad, religiosidad —católica, no conviene perderlo de vista— son claves en el pensamiento filosófico de María Zambrano y, como se verá más adelante, cada una de estas características constitutivas de su experiencia conllevan la universalidad e interrelación de los tres saberes de sentido que se encuentran en el núcleo de su pensamiento: Filosofía, Poesía y Religión.

Todavía se puede añadir al trasfondo familiar de Zambrano la figura de su abuelo materno, con el que pasará en su infancia alguna larga temporada. De él se puede decir que, además de exseminarista, era un “teólogo vocacional, heterodoxo recalcitrante y conversador innato”⁷ y que constituyó para María Zambrano un auténtico pedagogo y maestro en cuestiones religiosas.

Cuando en Segovia, adonde se había trasladado con su familia, decide estudiar Filosofía, lo hace por “salvar” a su padre, ya que Blas Zambrano era un hombre con un horizonte interior trágico al modo de Unamuno. De algún modo, Zambrano vislumbra que el fondo más profundo de todos y cada uno de los seres humanos es una realidad inferior —inferior en el sentido de *inferos*— que necesita de una experiencia salvadora o redentora. No una eliminación de lo trágico, sino un respiro extático que permita entender la vida como un todo en el que lo chocante, lo diferente, lo incalificable o indefinible no sea expulsado o exiliado, sino incluido como parte constitutiva del misterio de la vida y del concomitante anhelo por la eternidad. Como bien ha señalado Agustín Andreu Rodrigo,

3 Marset, J. C. (2004). *María Zambrano. I. Los años de formación*. Sevilla: Fundación Manuel Lara.

4 Ortega Muñoz, J. F. (2006). *María Zambrano*. Málaga: Editorial ARGUVAL.

5 Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 21.

6 Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 23.

7 Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 26.

poniéndolo en relación con un tema eminentemente teológico como es la economía trinitaria, Zambrano entiende la salvación del hombre como “una crecida por dentro”⁸ o una iluminación en sentido joánico e incluso agustiniano. Esta iluminación permite, siempre en clave zambraniana, descubrir un espacio infinito de libertad real. Así llega a afirmar que el teresiano vivir fuera de sí supone

Vivir fuera de sí, por estar más allá de sí mismo. Vivir dispuesto al vuelo, presto a cualquier partida. Es el futuro inimaginable, el inalcanzable futuro de esa promesa de vida verdadera que el amor insinúa en quien lo siente. El futuro que inspira, que consuela del presente haciendo descreer de él; que recogerá todos los sueños y las esperanzas, de donde brota la creación, lo no previsto. Es la libertad sin arbitrariedades⁹.

Estos pensamientos de profundo corte cristiano también tienen que ver con su experiencia de exilio¹⁰ y con sus deseos que constituirán una luz para transcurrir su propia noche oscura de la que se hablará posteriormente.

Otro momento importante en el itinerario vital de María Zambrano es el de su despertar a una política activa y el de su repudio a determinadas formas violentas de corte materialista. La discípula de Ortega y Gasset en la madrileña Universidad Central no es ajena a la tesis fundamental que el profesor publica en el diario *El Sol* el 15 de noviembre de 1930 titulado “*Delenda est monarchia*”. Con este escrito, Ortega rompe su compromiso con la monarquía y postula el advenimiento de la república como única forma política que puede mantener la vida y la vitalidad de la nación española¹¹. Zambrano es buena hija de su padre, militante e incluso presidente durante algún tiempo de la *Agrupación Socialista Obrera*, y eso se nota en su radicalidad; pero no hay que olvidar que también es buena hija de su madre y esto se conoce en este momento de efervescencia y violencia política en su convencimiento de que para el país no es bueno el materialismo capitalista, como tampoco lo es el marxista, sino que la misión de España está en la defensa y universalización de los valores espirituales. Estas ideas —quizá hubiese que llamarlas ideales— se encuentran expuestas y de algún modo desarrolladas en el manifiesto fundacional del *Frente Español* (FE) que aparecería publicado el 7 de marzo de 1932 en el periódico *La Luz* y que es firmado en primer lugar por María Zambrano. ¿Qué es lo que le lleva a firmar con tanto entusiasmo este manifiesto? El compromiso político de Zambrano le conduce a militar en el partido de Azaña *Acción Republicana*, durante las elecciones municipales de 1931. Su militancia será breve, pues la quema de iglesias y conventos, así como la persecución religiosa desatadas y la pasividad de las autoridades le llevarán a darse de baja de esta formación de izquierdas. Sin embargo, seguirá siendo profundamente republicana y radical en lo que se refiere a la preferencia por un régimen político determinado. Y seguirá siendo profundamente católica, ya se verá de qué manera, aunque puede adelantarse que en lo que se refiere a su visión

8 Andreu Rodrigo, A. (2007). *María Zambrano. El Dios de su alma*. Granada: Comares, p. 63.

9 Zambrano, M. (2010). *El hombre y lo divino*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 255.

10 El exilio es para María Zambrano una categoría antropológica fundamental, ya que apunta a una meta nunca alcanzada, pero capaz de aportar sentido a la existencia: “Y el exiliado, a fuerza de pasmos y desvalimientos, de estar a punto de desfallecer al borde del camino por el que todos pasan, vislumbra, va vislumbrando la ciudad que busca y que le mantiene fuera,” en Zambrano, M. (1990). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela, p. 31.

11 Cfr. Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 50.

antropológica y sus derivadas sociales.

El FE es un partido político, alentado en la sombra por Ortega, al que enseguida se suman un grupo de universitarios españoles. Aunque el zambranista Jesús Moreno Sanz afirma que María Zambrano reconocerá que su participación en este partido nacional es “su más grave error político” y que “como tenía poder para ello, lo disolvió”, por “el cariz casi fascista que este movimiento adquiere”¹², no es aventurado precisar con toda razón que, si bien Zambrano repudia el FE, no es menos cierto que la crítica de los materialismos —y de las dos Españas, alentadas por programas políticos sectarios— y la defensa del patrimonio espiritual del individuo y de los pueblos permanecerán como una constante de su propuesta filosófica de racionalidad inclusiva.

Esta crítica del materialismo se la tendrá que tragar, al menos exteriormente, cuando en su exilio —largo exilio desde 1939, hasta 1984— llegue a la universidad de San Nicolás del Hidalgo de Morelia (México), donde permanecerá durante un curso. Allí el rector le hace saber que en México no existe libertad de cátedra y que la constitución prescribe la educación socialista¹³. Aunque María Zambrano le hace saber que nunca ha sido comunista ni marxista, guarda silencio sobre el resto, acepta el trabajo como profesora de filosofía y se dedica a escribir sobre lo que le interesa: *Nietzsche o la soledad enamorada*, *San Juan de la Cruz (de la noche oscura a la más clara mística)*, *Filosofía y poesía*, *Poesía y filosofía* y *Descartes y Husserl*. La Habana, Puerto Rico serán algunas otras de sus etapas en el exilio americano. Después, en 1946, la vuelta a Europa, y el deambular como se puede entre Francia e Italia.

El año 1945 es fundamental para María Zambrano, ya que es cuando comienza a concebir la que sin duda será su gran obra *El hombre y lo divino*¹⁴, publicada su primera edición en 1955, año de la muerte de su maestro Ortega, y su segunda, con algunos añadidos, en 1973, tras un viaje a Grecia que le marcaría profundamente. Durante la década que dedica a escribir la primera edición de esta obra barajará distintos títulos: *Historia de la piedad*, *Filosofía y cristianismo*, *La ausencia*. Al final, el nombre que se impone es el de *El hombre y lo divino*, un nombre que, según la misma Zambrano, puede dar título a toda su obra y a las obsesiones de su pensamiento¹⁵.

En Roma, entre 1953 y 1959, vivirá en la *Piazza del Popolo*, justo encima del café Rosati. Desde allí, participará en la misa de los artistas, en la iglesia de Santa María del Pópolo, y acudirá a los conciertos de los viernes, precedidos de lecturas de Rilke, Max Jacob, Kierkegaard y de textos de algunos Padres de la Iglesia¹⁶. En esta época

12 Moreno Sanz, J. (2004). *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*. Madrid: Siruela, p. 678. Esta obra, además de ser una selecta y muy completa antología de los escritos de Zambrano, aporta, entre las páginas 673 y 730, una valiosa cronología de la vida de la pensadora malagueña, con valoraciones y notas interesantes —y, en algún caso, muy discutibles—.

13 Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 72.

14 Albert Camus “el día de su muerte en accidente llevaba los originales del libro de María Zambrano *El hombre y lo divino*, que pensaba editar en Gallimard, pues lo consideraba la obra cumbre del siglo XX”, en Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 88.

15 Así lo declara en el “Prólogo a la segunda edición”: “No está en mi pensamiento hacer de *El hombre y lo divino* el título general de los libros por mí dados a la imprenta, ni de los que están en camino de ella. Mas no creo que haya otro mejor que les conviniera”, en Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. [27].

16 Cfr. Moreno Sanz, J. *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*, p. 708.

conocerá y comenzará su amistad con la poetisa mística Victoria Guerini —conocida en el universo literario como Cristina Campo—. Aunque ya había escrito sus *Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes*, en Roma su experiencia filosófica se conformará nuevamente de acuerdo a otras formas de expresión y de sentido como son los lenguajes de las artes o lenguajes poéticos, los lenguajes de la teología y de su primera expresión sacral que se mueve entre la mística y la acción litúrgica, que conjuga humana y divinamente la actividad de Dios y la pasividad del hombre, situando al ser humano como ser de encuentro y apertura, de mezcla y enriquecimiento mutuo. Así no resulta anecdótico que, ante la reforma litúrgica emprendida por el concilio Vaticano II, viendo en peligro la sacralidad de la liturgia católica, no dude en firmar otro escrito dirigido a Pablo VI, no ya de universitarios, sino de hombres y mujeres del mundo de la cultura, de distintas opciones y creencias, llamado *Manifiesto de Agatha Christie* y firmado, entre otros, por Agatha Christie, María Zambrano, Elena Croce, Cristina Campo, Graham Green, Andrés Segovia, Colin Davis, Jacques Maritain, Jorge Luis Borges, Gabriel Marcel, en el que se afirma que el rito de la misa romana tradicional pertenece a la cultura universal y que desterrarlo de la vida ordinaria de la iglesia sería similar a la destrucción total o parcial de basílicas y catedrales.

María Zambrano también sufre una noche oscura, que coincide con la publicación de su obra *Los sueños y el tiempo* —parafraseando el título de Heidegger *El ser y el tiempo*— y sobre todo con los difíciles cuidados que requiere su hermana Araceli y con su muerte, así como con sus idas y venidas internacionales. En 1961 lo manifiesta con palabras claves a su amiga venezolana Reyna Rivas: “Mi noche oscura sigue, Reyna, o mi túnel, como más modestamente lo llamo”, “la oscuridad que yo llamo sagrada”¹⁷. Algunos amigos de María Zambrano y otros estudiosos de su obra se empeñan en dar por definitiva esta experiencia de oscuridad, pero no es así, ya que existe otra etapa posterior —y esta sí que es definitiva en el sentido de que corona su existencia— en la que Zambrano vive con confianza su ser católica. Se pueden ofrecer testimonios muy iluminadores.

En su testamento otorgado en 1989 “declara que pertenece a la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, en cuya fe y doctrina fue educada y en cuyo seno desea morir. Encomienda por ello a sus herederos y legatarios que conforme a su criterio, manden realizar los ritos que según la costumbre sean del caso”¹⁸. Antes, en 1964, había escrito a la poeta Reyna Rivas: “Pienso, digo, rezo; Señor mío, ya que me mandas vivir, haz que para vivir tenga y pueda así cumplir tu voluntad”¹⁹.

Estos rasgos biográficos culminan con su muerte, acaecida el 6 de febrero de 1991, y con su cristiana sepultura, amortajada con el hábito de la Venerable Orden Tercera Franciscana, con el que siempre viajaba por si acaso, en una tumba con ese epitafio que dice *Surge amica mea, et veni*²⁰. Unos rasgos incompletos, pero que al menos permiten

17 En Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 100.

18 En Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 103.

19 En Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano*, p. 103.

20 Aunque sea a pie de página, conviene señalar que el epitafio elegido para la sepultura de su hermana Araceli fue *Ave Crux, spes unica*. El patrólogo y gran amigo de María Zambrano Agustín Andreu Rodrigo comenta que estas dos sentencias sepulcrales aunque contrapuestas, son complementarias y que así las concibió María Zambrano, para expresar brevemente la esencia del cristianismo. Cfr. Andreu Rodrigo, A. *María*

hacerse cargo del trasfondo vital de María Zambrano que, como es natural, forma uno con su pensamiento y su propuesta filosófica, como pretende mostrarse en la segunda parte de este estudio.

2. La presencia de lo cristiano en la filosofía de María Zambrano

Aunque no sea de un estilo muy depurado, puede permitirse la licencia de comenzar un epígrafe con la cita de alguien que tiene bien claro lo que pretende justificarse en este trabajo: "Cuantos, por lo que sea, quieren apartar a María Zambrano de la teología y negar el teológico carácter cristiano de su pensamiento, lo tienen difícil"²¹. Aunque tampoco es tarea fácil mostrar de un modo sistemático el carácter cristiano de la filosofía de una pensadora que huyó de cualquier sistema y, solo al final, propuso un método. Inténtese.

El primer paso de este intento debe centrarse en el interés fundamental de María Zambrano al filosofar

Núcleo inicial, y nunca perdido, a mi parecer, es Filosofía, Poesía, Religión. [...] Mi obra, no tengo más remedio que llamarla así, tiene un sentido circular, son como gajos de una naranja, no hay que mirarlo pues con criterios de primero, segundo, y tercero. Es como un árbol cuyo germen o raíz no se pierde, aunque se ramifique²².

Sin duda la preocupación religiosa o mística —por lo que se ha visto, desde una experiencia católica— camina al lado del interés por la Filosofía y la Poesía. Y esto no estaba precisamente de moda entre la mayor parte de los pensadores del siglo XX, como tampoco parece estarlo entre los gurús de la emergencia cultural europea del XXI. Además este texto permite establecer un criterio importante para el acercamiento a la propuesta filosófica de María Zambrano: su pensamiento no puede reducirse a uno solo de estos tres saberes de sentido. Habitualmente, en la ciudad en la que se edita esta REVISTA ARAGONESA DE TEOLOGÍA, María Zambrano es el nombre de una importante calle en la margen izquierda del Ebro. No deja de ser un equívoco motivado por el desconocimiento, pero hay otros mayores. Como, por ejemplo, el de reducir el pensamiento de Zambrano al ámbito de la filología, de la crítica literaria, de la teoría de las artes o de la poética en sentido restrictivo. El que se conozca la propuesta de racionalidad zambraniana como *razón poética* ha generado y está generando este reduccionismo. María Zambrano no quiere reducir la Filosofía a la Mística y la Mística, a la Poesía, su interés es una mirada unitaria en la que comparezca el germen común del que nacen y, al mismo tiempo, su identidad distintiva. Ella lo expresa muy bien:

Filosofía, Poesía y Religión necesitan aclararse mutuamente, recibir su luz una de otra, reconocer sus deudas, revelar al hombre medio asfixiado por su discordia, su permanente y viva legitimidad; su unidad originaria²³.

El texto anterior debe leerse junto a otro de la misma obra *Hacia un saber sobre el*

Zambrano. *El Dios de su alma*, p. 145.

21 Andreu Rodrigo, A. *María Zambrano. El Dios de su alma*, p. 174.

22 Inédito, M 317, en Moreno Sanz, J. *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*, p. 51.

23 Zambrano, M. (1987). *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, p. 57.

alma, curiosamente el texto que marcó una distancia casi definitiva entre María Zambrano y su maestro Ortega. En el texto que se presenta a continuación, Zambrano introduce la cuestión de una mirada unitaria que permita no solo el reconocimiento de la unidad de todo el saber, sino el de la unidad de todo lo real:

Religión, Filosofía y Poesía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria en que los rencores nacidos con la prolijidad de la ortiga, estén ausentes²⁴.

¿Qué es lo que ha pasado para que sea necesaria una nueva mirada? María Zambrano lo expresa a través del término *racionalismo fundamental*, que consiste en una razón desconectada de la verdad y del misterio de lo humano y de lo divino, de la realidad en su misterio. Una racionalidad así, en su deseo omnímodo de controlar y de crear según sus meras capacidades, arroja a la no-existencia de la irracionalidad todo aquello que no esté absolutamente en sus manos. Este *racionalismo fundamental* gira en torno a una serie de equívocos que se suceden unos a otros y que cada vez son más exclusivistas —exclusivistas en el sentido de exclusivos y de excluidores—: la reducción de la razón a la idea; la reducción de la idea a la historia; la reducción de la historia a la vida; la reducción de la vida a las ciencias experimentales; la reducción, finalmente, de la razón a la nada. Para María Zambrano este itinerario del racionalismo ha tenido dos momentos principales. El primero de ellos es el siguiente:

Hay pues un horizonte amplio que se extiende desde Grecia —la Grecia parmenidiana— a la Europa de Hegel, bajo el cual, todo hombre ha sido racionalista con un racionalismo fundamental, que podía inclusive, escindirse en teorías o “ismos” de enunciación opuesta²⁵.

Y de aquí estos “ismos” de enunciación opuesta: realismo, idealismo, historicismo, vitalismo, científicismo, nihilismo. Esta pluralidad es en verdad desquiciamiento, fruto de la soberbia. María Zambrano lo dice muy expresivamente de dos formas: la *razón se ensoberbeció* y, como se verá más tarde, la *razón del erguido*. Para Zambrano la causa de la soberbia de la razón es la falta de conciencia de dependencia y de humildad que, junto con la audacia, son denominadas *virtudes del descubridor*²⁶. Cuando desaparecen estas virtudes, cuando se instaura la in-dependencia y la autonomía como principales valores, llega la angustia. María Zambrano afirma que esta angustia parece yacer bajo todo intento de conocimiento que se presente como exclusivo y poderoso, aunque solo lo sea en una esfera. Angustia que subyace en el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo y que emerge en Heidegger, a quien denomina “heredero de toda la filosofía alemana desde Kant”²⁷. Esta angustia es el resultado de una ontología que, en su intento de afirmación absoluta del ser del hombre sobre todas las cosas, conduce paradójicamente a la deshumanización. Y también, al mismo tiempo, a la desdivinización, pues el ser humano se ha “desdivinizado a fuerza de querer divinizarse”²⁸. Autodivinizarse, “sin Dios y sin lo divino que en sí lleva”²⁹.

24 Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*, p. 56.

25 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 33.

26 Cfr. Zambrano, M. (2004). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 110.

27 Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 90.

28 Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 95.

29 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 241.

Si hasta ahora se ha hablado de razón, en este momento corresponde hablar de vida. El punto de partida es otro texto de María Zambrano, en *Pensamiento y poesía en la vida española*. Dice así:

La vida se rebela y se revela por diversos caminos ante este ensoberbecimiento. El último periodo del pensamiento europeo se puede llamar rebelión de la vida. La vida se rebela y se manifiesta, pero inmediatamente corremos otro riesgo: la vida sigue por los mismos cauces de la razón hegeliana y la sustituye simplemente, y allí donde antes se dijera "razón" se dice después "vida," y la situación queda sustancialmente la misma. Se cree poseer la totalidad, se cree tener el todo³⁰.

No deja de causar asombro esta ecuanimidad de Zambrano al prevenir de un nuevo peligro o de varios. La sustitución de la razón soberbia y desconectada por la vida soberbia y desconectada provoca nuevos reduccionismos, nuevos *ismos*. Al historicismo, el vitalismo y el nihilismo se debe sumar el cientificismo, que es lo único que queda cuando no queda nada; cuando no se reconocen los propios límites, sino que se busca circunscribir con violencia la realidad a los muros de determinada práctica empírica, desechando el resto.

Este "querer tener el todo o pensar que se tiene" es lo que María Zambrano denomina *razón del erguido o razón triunfante*. Es el estilo de vivir propio de quienes son capaces de apasionarse —de hacerse cargo del padecer—, de aquel que

Ha capitalizado el trabajar y el padecer de sus entrañas; sordo a ellas, con la sordera del que convierte en piedra la claridad que se derrama en la sangre y enmuran los espacios entrañables para que a ellos no descienda el logos³¹.

Si del *racionalismo fundamental* brotaba la angustia, ¿qué provoca este, por así decirlo, *vitalismo fundamental*? Un adormecimiento. La vida vivida en suficiencia y en autosuficiencia es para Zambrano un sueño —no el *sueño creador*, que precede a la aurora o que comparece en los *claros del bosque*—, que comporta, por ejemplo, la contemporánea negación teórica y/o práctica de la realidad de Dios:

No se libera el hombre de ciertas cosas cuando han desaparecido, menos aún cuando es él mismo quien ha logrado hacerlas desaparecer. Podrían dividirse las cosas de la vida en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos y aquellas otras de realidad misteriosa que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así, eso que se oculta en la palabra, casi impronunciable hoy, Dios³².

La soberbia de la razón y de la vida van creando espacios estancos, van cerrando parcelas en las que se pueda vivir adormilado y sobrevivir tranquilizado, aun a costa de perder la vida misma. Lo que queda fuera —exiliada y condenada— es la realidad con toda su complejidad y todas sus sombras y, con ella, se pierde lo sagrado que no es otra

30 Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 98.

31 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, pp. 356 y 357.

32 Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 134.