

## *La ética de la escritura: Zambrano y Kierkegaard\*\**

“La escritura es pues esencialmente la moral de la forma”  
“No hay literatura sin una moral del lenguaje”

Roland Barthes

### Resumen

El presente trabajo trata de cuestionar la tesis interpretativa según la cual tanto la obra de Zambrano como la de Kierkegaard serían filosófico-poéticas. Teniendo en cuenta las críticas que ambos dirigen tanto a la filosofía como a la poesía cabría entender su pensamiento como la búsqueda de una escritura ética, esto es, un estilo que parte del fracaso de la filosofía y la poesía para transformar la vida del lector.

**Palabras clave:** Zambrano, Kierkegaard, ética, escritura

### Abstract

The present study questions the interpretative thesis according to which the work of Zambrano and Kierkegaard can be considered philosophical-poetic. Taking into account the criticisms that both authors make of the theory of philosophy as poetry, their thinking should be understood as the search for ethical writing, that is, a style founded on the failure of philosophy and poetry to transform the life of the reader.

**Keywords:** Zambrano, Kierkegaard, ethics, writing

**S**e ha insistido a menudo en considerar a María Zambrano como una filósofa-poeta. Su legado consistiría en una palabra poética, casi mística, pero llena de una razón “otra”. Ella misma había utilizado el apelativo de filósofo-poeta para referirse a Kierkegaard<sup>1</sup>, y todo parecería conducir-

nos a sostener la tesis de que aquello que ambos tendrían en común —a pesar de su distancia en el tiempo, de la diferencia de tono, a pesar de su diversa concepción del cristianismo— sería esa mezcla imposible de palabra poética y pensamiento filosófico motivada por la necesidad de expresión de una verdad que no podría ser dicha por el lenguaje preciso y razonable de la filosofía.

Fecha de recepción: 20 de abril de 2007.

Fecha de aceptación: 7 de mayo de 2007.

\* Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura. Universidad de Barcelona. laullevadot@ub.edu

\*\* Una primera versión en francés de este texto fue presentada en el *Colloque International: Autour de la raison poétique chez Maria Zambrano*, en Le Mans, Université du Maine, 2005.

Esta tesis no carece de justificación. Se la encuentra a menudo a propósito de Zambrano<sup>2</sup>, del mismo modo que se pudo leer unos años antes en referencia a Kierkegaard<sup>3</sup>. Sin embargo conviene recordar aquello que Adorno señalaba en su estudio sobre Kierkegaard:

“La obra de Kierkegaard pretende engañosamente el título de poética tantas veces como expresamente lo niega.”<sup>4</sup>

Adorno desconfía pues de este título de poeta que acompaña siempre la memoria de Kierkegaard. La razón que esgrime Adorno es que el apelativo “poético” acaba por ser asignado a todo discurso filosófico que no quiere limitarse al lenguaje objetivo de la ciencia. De hecho, llamar poético al discurso de Zambrano y de Kierkegaard podría dejar las cosas tal cual están. El pensamiento sistemático podría seguir su curso disciplinario sin responder a ninguna de las exigencias de estos pensadores. La poesía encontraría con ello un débil aliado del que no tiene necesidad.

Por el contrario, antes de celebrar esta fusión de poesía y filosofía haría falta preguntarse por aquello que Zambrano y Kierkegaard han dicho a cerca de la palabra poética y cuál ha sido su crítica a la filosofía. Solamente entonces estaremos en condiciones de percibir algo así como una ética del pensamiento que es, al mismo tiempo, una ética de la escritura. Si

extendemos la desconfianza de Adorno a la facilidad del apelativo “poético”, tal vez podamos entender la construcción de un estilo que es a la vez una condena de la filosofía y una advertencia dirigida a la poesía. Lo que se escondería entonces tras estos estilos seductores no sería ya una celebración de las bodas románticas entre filosofía y poesía sino, más bien, una “moral de la forma” o una “moral del lenguaje” —si seguimos la terminología de Roland Barthes—, o lo que aquí vamos a llamar una ética de la escritura.

## I.- La crítica a la filosofía

Aquello que sin duda Kierkegaard y Zambrano tienen en común es la crítica a la filosofía y, en especial, a una cierta concepción de la filosofía, aquella que se fraguó en la modernidad. Zambrano confesaba en 1987 que: “el autor de estas líneas ha sabido siempre que filosofía, ella, y no por ser mujer, nunca la podría hacer”<sup>5</sup>, del mismo modo que Kierkegaard había dicho de sí mismo que él no era ni pretendía ser filósofo sino escritor<sup>6</sup>.

Sus críticas a la filosofía se centran en dos aspectos fundamentales: en primer lugar la relación que la filosofía establece con la realidad, pero también, la relación que la filosofía establece con el individuo, sea el filósofo mismo, sea el lector al cual ésta se dirige.

<sup>1</sup> Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 81. [En adelante, *FP*]

<sup>2</sup> Maillard, Ch. *La creación por la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1992.

<sup>3</sup> Mackey, L., *Kierkegaard: A kind of Poet*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, o Sylvia Walsh, “Kierkegaard: Poet of the Religious”, *Kierkegaard on Art and Communication*, edited by George Pattison, New York, St. Martin's Press, 1992, pp. 1-21.

<sup>4</sup> Adorno, Th. W., *Kierkegaard: ensayo*, 1933, traducción de Roberto J. Vernengo. Monte Avila Editores, Buenos Aires, 1969. [Título original: *Kierkegaard: konstruktion des Asthetischen – Mit zwi beilagen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966, p. 11.

<sup>5</sup> Zambrano, M. *FP*, p. 9.

<sup>6</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, SKS, 4, 103. Respecto a las citas de Kierkegaard damos la referencia de la nueva edición danesa de las obras de Kierkegaard, Søren Kierkegaard Skrifter, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, et al., Gads Forlag, Copenhagen, 1999-2007, (en delante SKS), excepto en lo que se refiere a la obra todavía no editada *Sobre mi obra de escritor*, en este caso citamos la antigua edición: *Søren Kierkegaard Samlede Værker* (20 vol.), editada por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, y H.O. Lange, Copenhagen, Gyldendal, 1962-1964. En el caso de *Sobre el concepto de ironía*, damos también la referencia de la nueva traducción española de las obras completas: *Escritos Søren Kierkegaard*, vol. 1, editado por Rafael Larrañeta, Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, Editorial Trotta, 2000. Respecto a los *Papeles* de Søren Kierkegaard, remitimos a la edición *Søren Kierkegaards Papirer*, a cargo de A. Heiberg y V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, MDCCCCXII (en adelante, *Pap.*).

<sup>7</sup> Zambrano, M., *FP*, p. 17.

1.- Zambrano denuncia la disposición originaria de la filosofía respecto a la realidad por su abandono de la inmediatez. Tal y como muestra el “mito de la caverna” el filósofo es aquel que no quiere quedarse en el mundo de las sombras, quien desea abandonar el mundo real. El precio es sin embargo demasiado alto. El filósofo debe renunciar a aquello que le hace hombre: las pasiones, el tiempo, el devenir. Zambrano ve ahí una violencia, una acción apresurada, una voluntad de desprendimiento que podría muy bien explicar el pronto pasaje de la admiración, como motivación original de la filosofía, a la abstracción sistemática. Admiración y violencia van a desembocar en el esfuerzo metódico para hallar la eternidad de ese ser estable que no se posee de entrada: “El pasmo primero será convertido en persistente interrogación; la inquisición del intelecto ha comenzado su propio martirio y también el de la vida”<sup>7</sup>. Y más tarde esta violencia va a convertirse en desconfianza respecto a la realidad, duda y soledad del hombre ante una realidad que ya no reconoce como propia. Zambrano indica las consecuencias de este pasaje de la admiración a la desconfianza: “La metafísica europea es hija de la desconfianza, del recelo y en lugar de mirar hacia las cosas, entorno de preguntar por el ser de las cosas, se vuelve sobre sí en un movimiento distanciador que es la duda. (...) La virginidad del mundo se había marchitado y ya no volvería a recobrarla. Y con la virginidad del mundo, de las cosas, la razón al desconfiar y alejarse, se afirmaba a sí misma con una rigidez, con un absolutismo nuevo en verdad. La razón se afirmaba cerrándose y después, naturalmente ya no podía encontrar otra cosa que a sí misma. De ahí la angustia”<sup>8</sup>.

Ciertamente, cuando el hombre desconfía de la realidad y encuentra en el absolu-

tismo de la razón el único punto de anclaje al que aferrarse aparece la angustia, la angustia del hombre ante una razón que no puede ya dar cuenta de aquello que la filosofía ha abandonado. Esta angustia será encarnada, según Zambrano<sup>9</sup>, precisamente por Kierkegaard, uno de los pensadores más combativos contra los excesos de la filosofía.

Pero contrariamente a lo que se podría esperar, la crítica de Kierkegaard a la filosofía se articula de un modo menos emotivo que la de Zambrano. El problema de la filosofía especulativa y, por extensión, el de toda metafísica, es que se trata de un pensar hipotético que no roza siquiera la realidad que pretende pensar: “En un sistema lógico, no se puede acoger nada que tenga que ver con la realidad, nada que no sea indiferente a la existencia. La infinita superioridad que la lógica, en tanto objetiva, tiene sobre todo pensamiento, halla su límite en que, desde el punto de vista subjetivo, es sólo una hipótesis, y justo porque, en el sentido de la realidad, es indiferente a la existencia”<sup>10</sup>. A pesar de lo que crean los filósofos sistemáticos, el pensamiento no puede deducir nada de la realidad porque inicialmente ya la ha abandonado, puesto que el pensamiento ha empezado por la idea, por el concepto que es establecido *a priori*. Por lo tanto, no es posible regresar a lo real sino por un salto, por una decisión que implica una ruptura con el movimiento inmanente del pensar que va de un concepto a otro. Kierkegaard retoma esta tesis de Schelling quien en *Filosofía de la revelación*, reprochaba a Hegel no haber sabido distinguir entre el ser real y el ser posible, esto es, el ser pensado<sup>11</sup>. Esta distinción es fundamental para Kierkegaard. La realidad, en tanto singularidad, no admite su reducción a la universalidad del concepto.

<sup>8</sup> Zambrano, M. *FP*, p. 87.

<sup>9</sup> Zambrano, M. *FP*, p. 90-91.

<sup>10</sup> Kierkegaard, SKS, 7, 107.

<sup>11</sup> Schelling, F.W.J., *Philosophie de la Révélation, Livre I*, PUF, Paris, 1989, pp. 91-92. Las coincidencias entre Kierkegaard y Schelling no van más allá. Si bien es cierto que Kierkegaard estuvo en un primer momento fascinado por la filosofía de este crítico del hegelianismo, su asistencia a las clases de Schelling en Berlín acabó por desilusionar a Kierkegaard en lo que respecta a la pretendida “filosofía positiva”. Sobre la relación entre Kierkegaard y Schelling, ver la importante anotación de Tilliette, X., *Schelling, une philosophie en devenir, II. La dernière philosophie*, París, Vrin, 1992, pp. 465-467.

Pero no se trata ya aquí de la realidad como *res extensa*, de la *Realitet*, sino de la realidad existencial y subjetiva, de la *Virkeligheden*. Se trata de una realidad que la filosofía no ha querido pensar y cuando lo ha hecho ha sido de un modo abstracto y universal que no ha aportado sino confusión. Lo que es consubstancial a la filosofía, según Kierkegaard, es el hecho de *res* ideal puesto que su movimiento consiste en un ir «*ab esse ad posse*», de la realidad a la posibilidad, pero es incapaz de ejecutar el movimiento inverso, «*ab posse ad esse*»<sup>12</sup>, que es el movimiento propio de la ética, tal y como se verá más adelante.

2.- Lejos de finalizar aquí, las críticas de Zambrano y Kierkegaard a la filosofía no se limitan a denunciar su violencia y su idealidad sino que señalan un punto capital: la relación que el discurso filosófico establece con aquel a quien se dirige, es decir, el lector.

Si en *Filosofía y Poesía* M. Zambrano había acusado al filósofo de querer salvarse de ser individuo, de desear salirse de la procesión, de ese desfile de hombres encadenados que la caverna platónica ha representado tan magistralmente, en *La «Guía», forma de pensamiento*<sup>13</sup>, muestra cómo la verdad objetiva de la filosofía no tiene, en realidad, destinatario. Contrariamente a otras formas de pensamiento y de escritura, tales como la confesión, en los sistemas filosóficos “la verdad es objetiva hasta el extremo sin conservar huella del hombre concreto que la impone y sin señalar tampoco a quien van dirigidos. Los Sistemas no tienen destinatarios”<sup>14</sup>. La forma enunciativa de la filosofía es el resultado obtenido a través de un ejercicio de despersonalización practicado por el filósofo con el fin de obtener la verdad que busca. Cuando el filósofo encuentra esta verdad la comunica desprovista de toda experiencia concreta, de modo tal que dicha

verdad irrumpe violentamente en el alma del receptor, sin método y sin guía. La filosofía bien puede tener un método para alcanzar la verdad pero no así para comunicarla. La verdad que transmite quiere ser conocida, aprendida. Pero se olvida que una verdad que quiera transformar la vida del hombre debe también ser aceptada, adquirida por experiencia, y para ello hace falta tiempo, el tiempo que el discurso filosófico, siempre apresurado, es incapaz de ofrecer al lector.

Kierkegaard, por su parte, nos dice algo muy semejante, lo cual no debería sorprendernos pues ambos autores han ensayado nuevas formas de expresión para el pensamiento. La crítica de Kierkegaard se concentra sobre lo que denomina la “comunicación directa”, que es propia de todo saber y, en especial, del saber filosófico.

En primer lugar, toda filosofía es desinteresada, “la reflexión es desinteresada”<sup>15</sup>. Esto significa que la metafísica, como las matemáticas o la estética son saberes que han rechazado el interés del sujeto por su propia subjetividad. “Todo saber sobre la realidad [*Virkelighed*] es posibilidad [*Mulighed*]; la única realidad de la cual el existente tiene algo más que un saber es la propia realidad, el hecho para él de existir, y ésta realidad es su interés absoluto. La abstracción exige de él que se convierta en desinteresado para poder saber algo; la ética le exige que encuentre su interés infinito en existir”<sup>16</sup>. Esta oposición entre el saber desinteresado y el ámbito ético del interés subjetivo es fundamental, pues articula todo el pensamiento kierkegaardiano. Que la filosofía sea desinteresada implica que en lo que concierne a su relación con el individuo falta a la ética, sea éste el filósofo mismo, que a pesar de su rica conceptualidad dirige su vida bajo categorías confortables, sea el lector

<sup>12</sup> Kierkegaard, *Post-scriptum*, SKS, 7, 293.

<sup>13</sup> Zambrano, M., “La *Guía*, forma de pensamiento”, en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 71-97.

<sup>14</sup> Zambrano, M., *La Guía*, ed. cit., p. 78.

<sup>15</sup> Kierkegaard, *Pap. IV B 1*, 148.

<sup>16</sup> Kierkegaard, *Post-scriptum*, SKS, 7, 288.

al cual se dirige, a quien el discurso del saber no aporta ningún interés para su existencia. De ahí que la filosofía utilice la comunicación directa, ya que este tipo de comunicación se centra en *aquello que* es comunicado, esto es, en el *que* [hvad] de la comunicación. Ésta se dirige a la capacidad intelectual del receptor, pero no así a su capacidad ética. La verdad filosófica puede ser aprendida de memoria aunque no sea comprendida en sentido ético y existencial. Por el contrario, la comunicación debe permitir la “reduplicación [Fordoblelse]”, la transformación de la subjetividad por la verdad, la cual se convierte en objeto de una apropiación. La verdad objetiva, comprendida intelectualmente, no garantiza que “se sea lo que se dice”. Sólo la comunicación ética que se engarza en el interés subjetivo del lector puede conducir a una transformación real de la vida. Ésta era la crítica que Kierkegaard dirigía al discurso de la modernidad cuando afirmaba en las *Lecciones sobre la comunicación* que: “no se tiene en cuenta que el lector a quien se dirige es un existente y que ésta es la cuestión esencial”<sup>17</sup>.

Se ve, pues, cómo Zambrano y Kierkegaard rechazan el discurso filosófico en su doble dimensión. En primer lugar porque la filosofía ha olvidado la realidad desde el momento en que cree pensarla idealmente (sea de forma violenta, según Zambrano; sea por desinterés, como Kierkegaard señala). Pero más profundamente, ambos la denuncian en el nivel mismo de su discurso, de su expresión escrita, ya que la forma enunciativa de la filosofía no implica el interés subjetivo del receptor sino únicamente su capacidad intelectual. De ahí que ambas escrituras estén comprometidas en “combatir hasta en la forma”<sup>18</sup> el discurso enunciativo del filosofar.

## II.- La crítica a la poesía

¿Quiere esto decir que Zambrano y Kierkegaard abogan por librarse a la efusión del discurso poético? En absoluto. De hecho, ambos se detienen en subrayar las deficiencias de dicho discurso. Ciertamente, sus críticas son sin embargo menos expeditivas que aquellas dirigidas a la filosofía. De un lado, porque según Zambrano la poesía, a diferencia de la filosofía, acepta las verdades recibidas por donación, lo cual hace de la poesía una acción no violenta. La poesía no busca la verdad pero sabe esperar el momento preciso en que esta verdad es revelada. De este modo Zambrano señala: “La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método”<sup>19</sup>. Además, la poesía es humilde, no empieza diciendo que todo el mundo tiene necesidad de ella naturalmente. Por su parte, Kierkegaard reconoce que la poesía, contrariamente a la filosofía, es consciente de su propia idealidad. El poeta parte de la realidad para recrearla en la idealidad —cosa que comparte con el filósofo—, pero “tiene su realidad en esta idealidad y no aspira a ninguna otra realidad”<sup>20</sup>. La poesía, según Kierkegaard, sabe de su idealidad y no aspira a reencontrar la realidad una vez la ha abandonado.

Sin embargo, ambos pensadores, toman la misma distancia respecto a la poesía y ambos por la misma razón: porque la poesía, como la filosofía, deja la vida del hombre intacta, porque no es capaz de transformar la vida del hombre, de reconciliarlo con la realidad. Sus críticas se articulan sobre dos puntos, en primer lugar la reflexión sobre la poesía en tanto que tal, y en segundo lugar la denuncia de la poesía romántica que cree haber aprendido algo de la filosofía hasta el punto de quererla sustituir.

<sup>17</sup> Kierkegaard, *Lecciones sobre la comunicación ética y ético-religiosa*, [Den ethiske og den esthisk-religieuse Meddelelses Dialektik, 1847], Pap. VIII B 79-89, 141-190.

<sup>18</sup> Kierkegaard, *Johan Climacus eller de Omnibus dubitandum est*, Pap. IV B 1, 103-150.

<sup>19</sup> Zambrano, M., *FP*, op. Cit., p. 13.

<sup>20</sup> Kierkegaard, *El concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, en *Escritos Søren Kierkegaard*, vol. 1, editado por Rafael Larrañeta, Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 156 (en adelante CI) / SKS, 155.

1.- En *Filosofía y Poesía* Zambrano escribe: “El poeta no quiere salvarse; vive en la condenación y todavía más, la extiende, la ensancha, la ahonda. La poesía es realmente el infierno. El infierno, que es —como siglos más tarde un poeta platónico dijera— el lugar donde no se espera, es también el lugar de la poesía, porque la poesía es lo único rebelde ante la esperanza de la razón. La poesía es embriaguez y sólo se embriaga el que está desesperado y no quiere dejar de estarlo. El que hace de la desesperación su forma de ser, su existencia”<sup>21</sup>. Según este texto, la poesía no es más que la aceptación trágica de la vida. El poeta canta el infierno al que todo mortal se encuentra encadenado, como en la caverna platónica. Quizás el poeta sepa algo que no sabe el hombre común, que todos somos prisioneros, pero no tiene la esperanza en la razón que caracterizaba al filósofo. El poeta sabe que no hay más alternativa que la imaginación, lo que quiere decir que no hay salida. Esto explica por qué el poeta está desesperado y no quiere dejar de estarlo. Por consiguiente la poesía no aspira a ser “camino de vida” para el hombre angustiado, puesto que no puede transformar la vida del hombre en tanto se limita a cantar su infierno. La poesía falta pues también a la ética, como lo hacía la filosofía al apelar a la capacidad intelectual del receptor sin ofrecerle tiempo para gestar su experiencia. “Es la pasividad —nos dice Zambrano— la que no ha sido tenida en cuenta ni por el pensamiento ni por la poesía apenas, ni mucho menos por la moral. Todo es acción”<sup>22</sup>.

Por su parte Kierkegaard no considera la poesía como un infierno sino como «recuerdo» [*Erindring*], lo que es en realidad una forma específica de infierno. El poeta vive en el recuerdo, no vive en la realidad, la rechaza de un modo perverso al recordarla. El poeta

recuerda una realidad que no tiene necesidad de vivir porque ésta es sólo ocasión para su reminiscencia. El amor-recuerdo, por ejemplo, no tiene necesidad de ser vivido. De hecho, la realización de un amor así concebido sería la pérdida de lo poético. La amada no sería ya más la amada sino la esposa, lo que significa que se ha perdido la poesía. Kierkegaard lo expresa de un modo extremadamente claro en *El concepto de ironía*: “Si nos preguntamos, en efecto, qué es la poesía, podemos caracterizarla de manera totalmente general como una victoria sobre el mundo; es mediante una negación de la realidad imperfecta como la poesía abre una realidad superior (...) En este sentido, la poesía es una suerte de reconciliación, pero no es la reconciliación verdadera, pues no me reconcilia con la realidad en la que vivo”<sup>23</sup>. Para Kierkegaard, pues, la poesía no se limita únicamente a cantar el infierno en el que se vive pues inventa en el recuerdo una nueva realidad más perfecta, en tanto es irreal, pero reconciliadora en la medida en que ofrece al hombre un lugar imaginario donde poder habitar.

2.- En lo que concierne a la poesía romántica, aquella que se quiso reveladora de la verdad, que creyó ser la manifestación del absoluto arrebatando así dicha tarea a la filosofía, ha sido objeto de desconfianza tanto para Kierkegaard como para Zambrano. Para Zambrano porque la poesía romántica, aun admitiendo que sea instrumento de revelación, no alcanza al hombre real<sup>24</sup>. En realidad María Zambrano cree que el romanticismo, debido a la fusión de filosofía y poesía, ha dado alas sobrehumanas al hombre. El hombre se ha enseñoreado, ha creído poder ser creador, ha creído poder emular a Dios. El romanticismo estaba necesitado de un correctivo y lo ha encontrado precisamente en un pensador como Kierkegaard: “A Víctor Hugo sucede Baudelaire. Y a Schelling, Kierke-

<sup>21</sup> Zambrano, M., *FP*, ed. cit., p. 33.

<sup>22</sup> Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p.13.

<sup>23</sup> Kierkegaard, C.I., op. cit. p. 316/ SKS, 330.

<sup>24</sup> “Aun suponiendo que todo lo que dicen los románticos sea verdad, lo será en todo caso para ellos en el instante de inspiración, no para lo que solamente son hombres.”, Zambrano, M., *FP*, ed. cit., p. 81.

gaard. Diríase que estos dos sucesores que merecían haber sido coetáneos traen una cosa esencial: medida, conciencia”<sup>25</sup>. Ciertamente, Kierkegaard aporta medida al poder inspirado de la poesía romántica: “La desgracia del romanticismo es que aquello que capta no es la realidad. (...) el *romántico* se duerme”<sup>26</sup>. Para el romántico está de un lado “la *realidad dada* con todo su miserable filisteísmo; por el otro, la *realidad ideal* y sus crepusculares siluetas”<sup>27</sup>. El romántico abandona la miserable realidad para mejor acoger la realidad ideal. La diferencia con el resto de poetas de la historia es que él cree en esta idealidad como si fuese verdadera, de ahí que Kierkegaard diga que se duerme. Por contra, Kierkegaard aporta conciencia al hombre. El hombre es *creatura*, no creador, “pues una cosa es poetizarse uno mismo, y otra dejarse poetizar”<sup>28</sup>. Kierkegaard nos recuerda que la realidad es una tarea y un don, que no es únicamente miserable mundanidad, moralismo burgués. Abandonar la realidad como lo hace el romántico es hurtarse a la tarea y rechazar el don, es decir, perder la posibilidad de ser poetizado por Otro.

Así pues la poesía no es tampoco “camino de vida”, la “vía de transformación” de la que el hombre tiene necesidad. Si la filosofía era violenta, apresurada, demasiado ideal, la poesía no roza tampoco la realidad, ella se hurta, la niega voluntariamente o se limita a cantar su infierno. Estas críticas deberían, al menos, hacernos reconsiderar el título de poético que acompaña inevitablemente la obra de ambos pensadores.

### III.- La ética de la escritura

Siendo pues la “transformación de la vida” el objetivo común que guía la búsqueda de estos

pensadores —tal y como se ha tratado de mostrar—, el problema que se plantea es qué tipo de discurso sería capaz de hacer efectivo ese movimiento del alma del que el hombre tiene necesidad. El trabajo de ambos pensadores se centra en esta cuestión, la cuestión de la expresión, de la textualidad del texto, de cómo las palabras escritas pueden dirigirse al lector de manera efectiva hasta el punto de transformar su existencia. De ahí la dificultad y la diversidad de sus estilos.

Éste ha sido un problema que ha preocupado siempre a Zambrano. En *La Guía: forma de pensamiento*, Zambrano percibe que las formas discursivas tales como las guías, las confesiones, los diálogos, las cartas..., responden a la necesidad “de un pensamiento que no ha querido reducirse a la fórmula sistemática, temiendo que ella le arrebatase su virtud más íntima”<sup>29</sup>. Hay pues verdades que no pueden tomar la forma sistemática del discurso filosófico sin traicionar aquello que son o pretenden ser. Pero, ¿de qué tipo de verdades se trata? Son verdades activas, donde “entendemos por activas las que nacen en el anhelo de penetrar en el corazón humano, las que se encargan de difundir las ideas fundamentales para hacerlas servir como motivos de conducta en la vida diaria del hombre vulgar que no es, ni pretende ser, filósofo, ni sabio”<sup>30</sup>. Éstas son las verdades que Kierkegaard llamará verdades éticas o ético-religiosas, verdades que forman parte del ámbito ético del hombre, de su capacidad de actuar, y no de su capacidad intelectual.

El problema es entonces cómo comunicar este tipo de verdades, qué forma de escritura es capaz de penetrar el corazón humano sin violencia, sin apresuramiento, pero también sin poetizar. Resulta remarcable que

<sup>25</sup> Zambrano, M., *FP*, op. cit., p. 80.

<sup>26</sup> Kierkegaard, CI, 322/ SKS, 337.

<sup>27</sup> Kierkegaard, CI, 322/ SKS, 337.

<sup>28</sup> Kierkegaard, CI, 302-303/ SKS, 316.

<sup>29</sup> Zambrano, M., *La Guía*, ed. cit., p. 72.

<sup>30</sup> O.c., *Ibid.*, p. 74.

Zambrano cite aquí la figura de Sócrates: “sólo Sócrates tiende un camino, y por ello es el único maestro de la vida griega”<sup>31</sup>. Kierkegaard decía casi lo mismo. La referencia a Sócrates, lejos de ser fácilmente aislable, participa del interés de Zambrano y Kierkegaard por la búsqueda de esta escritura ética. La mayéutica socrática permitía “hacer nacer la verdad” en el receptor sin aportarle la verdad de forma autoritaria pero, a la vez, sin ofrecerle un sucedáneo poético. A partir de este reconocimiento mutuo de la figura de Sócrates, los caminos de María Zambrano y Kierkegaard se bifurcan. Cada uno de ellos encuentra su propio camino para “hacer nacer” la verdad en el lector. Pero el objetivo es siempre el mismo, la búsqueda de una “ética de la escritura” que será al mismo tiempo una escritura ética en su forma y una escritura dotada de un contenido ético.

1.- María Zambrano ha consagrado una obra al análisis de la confesión como género literario. Se podría afirmar, tras la lectura de este texto, que es la confesión la forma de escritura que Zambrano toma como modelo a fin de elaborar su propio estilo. Aquello que ella ve en la confesión como forma legítima de escritura son los siguientes aspectos: a) En primer lugar, la confesión comienza cuando la vida ha llegado a su punto máximo de dispersión, cuando el hombre no encuentra el camino para seguir viviendo, cuando la vida se ha hecho imposible. Es justo esta situación existencial la que Zambrano denuncia a propósito de nuestra época en un artículo titulado *La vida en crisis*<sup>32</sup>. En este texto Zambrano afirmaba que aquello que motiva el estado de crisis es la ruptura de la relación entre el hombre y la realidad, o más bien una tal desconfianza respecto a la realidad que el hombre se

encuentra aislado. La sola salida posible para el hombre así petrificado sería el “entrar en realidad”, y en eso consiste precisamente el movimiento de la confesión.

b) Para llevar a cabo dicho movimiento, la confesión realiza un ejercicio de memoria. La rememoración es el método propio de la confesión. Cuando la vida está en crisis es necesario hallar el punto en el que todo empezó a torcerse. El robo de unas peras en San Agustín sirve aquí de modelo<sup>33</sup>. No es necesario que la falta sea abominable, lo único que importa es que sea confesada para que la confesión se desarrolle sin resistencia. Y esto es justamente lo que Zambrano decía al final del artículo citado: “El despertar de la filosofía fue primeramente *entrar en razón*. Mas, cuando la razón se ha embriagado, el despertar es *entrar en realidad*; tal vez sea por el momento hacer memoria, hacer historia, recoger de las tribulaciones la experiencia”<sup>34</sup>. Hacer memoria es justo lo que Zambrano ha tratado de hacer en la mayor parte de sus ensayos.

c) En tercer lugar, la confesión es activa, ella dirá “actuante”: “La confesión literariamente tiene muy pocas exigencias, pero sí tiene ésta, llevarnos a hacer la misma acción que ha hecho el que se confiesa: ponernos como a él a la luz”<sup>35</sup>. En la medida en que quien confiesa su vida se muestra, el lector hace el mismo movimiento, se siente impulsado a mostrarse a sí mismo con el fin de aclarar su propia opacidad. Lo que hace falta en primera instancia, para un movimiento tal, es tiempo, y la confesión ofrece tiempo al lector, porque sus verdades son humildes, pero son explicadas paso a paso hasta penetrar en la conciencia ética del lector. En segundo lugar, para que la confesión sea ejecutiva hace falta devolver al

<sup>31</sup> O.c. , p. 80. y: “(...) Si Sócrates es el único que de soslayo se asemeja a alguien que hace una Guía, es también el que entre los filósofos es más rico de ese saber que el pueblo repite a diario como última instancia de apelación: la experiencia.”, *Ibid.* , p. 81.

<sup>32</sup> Zambrano, M., “La vida en crisis”, en *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., pp. 99-121.

<sup>33</sup> Zambrano comenta este pasaje de *Las Confesiones* de San Agustín en *La Confesión, género literario*, Madrid, Siruela, 1995, p. 47.

<sup>34</sup> Zambrano, “La vida en crisis”, ed. cit., p. 121.

<sup>35</sup> Zambrano, *La Confesión*, ed. cit., p. 45.

<sup>36</sup> Zambrano, “Por qué se escribe”, en *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 43.

lenguaje su dimensión afectiva. Es menester que las palabras no sean ni tan frías ni tan abstractas como las de la filosofía, pero a la vez es necesario que la pasión del lenguaje sea fiel a la realidad, que la escritura no se embriague con la sonoridad de las palabras.

d) Finalmente, aquello que caracteriza la confesión es el hecho de ser comunicativa. La comunicación es comprendida por Zambrano como la acción por la cual aquel que habla es capaz de hacer que el receptor sienta nacer en sí mismo una verdad de la que tiene necesidad. En su emblemático texto *Por qué se escribe* Zambrano subrayaba este acto comunicativo como la meta capital de toda escritura, meta que hace efectiva la comunión entre el escritor y el público<sup>36</sup>.

Se puede pues concluir que es la confesión el modelo de escritura ética que Zambrano halla como procedimiento de construcción de su propio estilo. La mayor parte de sus ensayos no son ejercicios de razón poética (algo que apenas ocurrirá sino al final de su recorrido), sino confesiones. Es posible apreciar en *Filosofía y Poesía*, *La Confesión*, *género literario*, *El sueño creador* o los artículos que forman *Hacia un saber sobre el alma*, todas las características que Zambrano señalaba a propósito de la confesión. Obviamente, no se trata en estos ensayos-confesiones de una culpa individual, sino de la culpa de ese Occidente que no ha sabido encontrar la forma de escritura que podría salvar el alma angustiada del hombre real. Cuando la vida se ha hecho imposible, cuando el hombre se ahoga ante el mundo contemporáneo, Zambrano cree que ha llegado el tiempo de una confesión lenta, que es éste el momento de hacer memoria para comunicarnos una verdad de la que tenemos necesidad. La escritura de Zambrano es ética porque busca una transformación del hombre moderno, una transmutación que le

permita reconciliarse con la realidad. Pero es además ética por su forma misma de comunicación, por su estilo. Pues no se trata ya aquí de aportar verdades violentas, Zambrano no grita para despertarnos, ella habla lentamente, susurra, con el fin de penetrar en nuestras entrañas “depositando en ellas un germen de palabra, y no una palabra total o que pretende serlo”<sup>37</sup>.

2.- Respecto a Kierkegaard, su escritura ética es más elaborada, lo que le distancia todavía más de una escritura poética. Podría decirse que para Kierkegaard se trata más bien de una estrategia, de una escritura concebida como una táctica que debe tener un efecto verdadero en el lector. Si aquello que caracterizaba la escritura filosófica era la comunicación directa, la que insiste en el “qué” [*hvad*], la comunicación ética o ético-religiosa deberá ser una comunicación indirecta, pues apela a la capacidad ética del receptor en lugar de a su capacidad intelectual. El lector debe devenir capaz de hacer el movimiento ético que el texto le propone: “el hecho de reconocer, de veras, la verdad ética y ético-religiosa implica la reduplicación existencial de lo reconocido”<sup>38</sup>. Esto significa que el existente debe intervenir en la lectura con su interés subjetivo al tiempo que el texto reclama su interés. Lo que aquí está en cuestión, como para Zambrano, es la escritura misma como forma de comunicación tras el fracaso del discurso poético y filosófico. La reduplicación no podrá conseguirse sino mediante un discurso que tenga en cuenta este fracaso y que sea consciente de los elementos comunicativos de toda escritura. Kierkegaard analiza estos elementos en las *Lecciones sobre la comunicación ética y ético-religiosa*, y con la ayuda de otros textos es posible deducir la forma de discurso que Kierkegaard quiso poner en práctica en su propia escritura. Para Kierkegaard la cuestión capital de la comunicación indirecta es su ausencia de

<sup>37</sup> Zambrano, *Los bienaventurados*, ed. cit., p. 96.

<sup>38</sup> Kierkegaard, *Pap.* VIII B 79-89.

resultado. El texto, en la medida en que reclama la capacidad ética del receptor y no su capacidad intelectual, no debe ofrecer verdades susceptibles de ser aprendidas de memoria. De este modo Kierkegaard elabora los roles que deben tener cada uno de los elementos de la comunicación, a saber: la comunicación misma, esto es el texto; el comunicador y el receptor de la comunicación.

a) En *Sobre mi obra de escritor* Kierkegaard afirmaba: “toda comunicación que comporta una doble reflexión hace las interpretaciones contrarias igualmente plausibles de modo que el juicio que suscita revela la naturaleza del juez”<sup>39</sup>. Esta idea de la comunicación implica que el texto escrito no dice aquello que el autor piensa sino que el texto se presenta como un lugar de indecisión en la que la decisión última acerca del sentido del mismo es asunto del lector. Para ello, el texto debe presentar “oposiciones cualitativas”. Dos puntos de vista, dos tesis, pero presentadas al mismo tiempo de modo que sea el lector quien decida acerca de su verdad. Esta es la manera de hacer libre al receptor de la comunicación, pues una comunicación ética exige que el lector sea libre para decidir, que no sea conducido por el texto de modo autoritario.

b) Respecto al emisor de la comunicación, éste debe desaparecer: “Cuando, en la reflexión sobre la comunicación, la reflexión recae sobre el receptor, entonces tenemos la comunicación ética. Mayéutica. El comunicador desaparece, por decirlo así, se convierte simplemente en servidor, para ayudar al otro a devenir”<sup>40</sup>. La desaparición del comunicador implica que se renuncia al dominio sobre el sentido. Éste actúa de manera socrática, se oculta. El comunicador quiere ser sólo ocasión para el receptor, él es la ocasión para que el receptor tome conciencia de su propia

situación existencial. Antes que un profesor que diría su verdad, en la comunicación indirecta se trata de un autor silencioso cuya tarea consiste en “hacer atento”.

c) Finalmente, es el lector el verdadero agente de la comunicación. El receptor debe ser activo, debe renunciar a la contemplación que la poesía y la metafísica le permitían. La escritura ética reclama un lector atento, que sea capaz de rehacer y extraer el sentido que el texto no ofrece, y de revelarse a sí mismo por el modo como lo hace. Es aquí donde lo poético juega un papel importante en la comunicación ética. El texto ofrece al lector modelos de realización, si bien contradictorios, y para hacerlo recurre a la poesía. Pero al mismo tiempo, el texto se presenta como una exigencia. Mientras que en el discurso poético y filosófico se parte de la realidad para alcanzar la idealidad, el discurso ético parte de la idealidad para ir hacia la realidad, es decir, “*ab posse ad esse*”. La ética exige la realización del ideal, de ese ideal que no puede más que ser mostrado, sugerido, por el discurso poético, pero que, contrariamente a la poesía, exige al lector una realización, o lo que Zambrano llamaba un “entrar en realidad”.

En conclusión, la cuestión del estilo, de la escritura, es aquí decisiva. Aquello que Kierkegaard reprocha a la filosofía es justamente su modo de comunicación, su incompetencia para comunicar al lector aquello que realmente importa en la vida, esto es, el modo como uno vive. Ninguna verdad abstracta podría transformar la vida del hombre si no se pone el acento en la libertad del receptor para decidir acerca del sentido del texto y de su propia existencia. Como María Zambrano, Kierkegaard busca el modo de alcanzar el corazón humano sin imponerle verdad alguna pero exigiéndole un cuestionamiento ético acerca de su propio modo de vivir.

<sup>39</sup> Kierkegaard, *Sobre mi obra de escritor*, SV3, XVIII, 76.

<sup>40</sup> Kierkegaard, *Lecciones sobre la comunicación*, Pap. VIII B 89, 189.

## Aurora

Hemos visto, pues, cómo en María Zambrano y en Kierkegaard la escritura es concebida como un medio para hacer nacer un movimiento ético en el lector, algo que no hacen ni la poesía ni la filosofía. El discurso no es ético porque hable a propósito de la ética, sino por la relación que establece con el lector. La escritura debe ser una exigencia, una demanda de realización de la que el lector sienta la necesidad. El saber, aún el saber ético, debe en cierto modo desaparecer pues anula el interés existencial del individuo. En

este sentido, si algo aportan Kierkegaard y Zambrano a una cultura como la nuestra, centrada en la acumulación de saber científico-técnico y en la que la “transformación de la vida” ha sido relegada al ámbito de las pseudo-ciencias, es que la escritura tuvo un día una función. Resulta siempre revelador escuchar las voces de pensadores como Kierkegaard y Zambrano que nos recuerdan, como Roland Barthes, que la escritura es la moral del lenguaje y que la ética no es un *qué* sino un *cómo*.



JORDI MORELL: *Paissatge XXIV (díptic)*. 2007