

El habla del exilio de María Zambrano

MAX HIDALGO NÁCHER
Universidad de Barcelona GEXEL (CEFID)

- **Resumen:** el artículo reflexiona en torno al lugar y la función de la escritura en la obra de exilio de María Zambrano. ¿Qué relaciones establece la escritura con el habla, los otros y la comunidad? Y ¿hasta qué punto sería posible, en Zambrano, una política de la escritura?

Palabras clave

María Zambrano; escritura; exilio; intimidad; comunidad.

- **Abstract:** the article considers the place and the function of writing in María Zambrano's exile works. Which relationships does writing establish with speech, others and community? And to what extent would it be possible, in Zambrano, to talk of politics of writing?

Keywords

María Zambrano; writing; exile; intimacy; community.

I. El habla y la escritura

El habla, en tanto que estructura, conforma un espacio armónico, cordial. En ella la voz se ofrece al otro en el diálogo. En esas condiciones, hablar es darse al otro para que él nos devuelva a nosotros mismos. La distancia que va de mí a ti es, así, la condición misma de que pueda darse un diálogo. Experiencia en la cual, lejos de imponerse unos

hablantes sobre los otros, se trataría de que todos ellos se dejaran guiar por las propias reglas del juego de la conversación: reglas comunes, comunitarias. Ésa es, por lo menos, una cierta imagen del habla, la cual se extendería desde los diálogos platónicos –en los que Glaucón o Hipias aceptan ser guiados por el razonamiento de Sócrates, del que son comparsa– hasta el pensamiento de Gadamer. Es este último el que escribe:

«Acostumbramos a decir que «llevamos» una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de «llevarla» en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. Al contrario, sería más correcto decir que «entramos» en una conversación, cuando no que nos «enredamos» en ella. Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos».¹

Dadas estas condiciones, hablar sería, pues, estar como en casa. O en una casa. Entrar en un espacio, en una relación previa: en un juego en el que se juega nada más y nada menos que la posibilidad de habitar esa casa. Pero –según un cierto sueño– no como señor, sino como usuario. Pues, como señala el propio Gadamer, «el juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo al juego».² La única

¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 461.



manera de tomarse en serio el juego es abandonarse a él: jugarlo asumiendo «el primado del juego frente a la conciencia del jugador».³ Y ese juego es crucial pues en el habla se instituye la conexión en acto del lenguaje y una subjetividad derivada de él. En el habla tiene lugar un proceso de subjetivación. El rol de la *deixis*, tal como recuerda en un artículo fundamental Émile Benveniste, «est de fournir l'instrument d'une conversion, qu'on peut appeler la conversion du langage en discours».⁴ Esa conversión, que se da cada vez que hacemos alguna referencia al *campo mostrativo*⁵ del lenguaje –llamado elocuentemente por Agustín García Calvo *campo en que se habla*–,⁶ es capital para entender cómo el lenguaje está en contacto con algo que, no siendo lenguaje, sólo puede ser *señalado* a través de él. «On peut imaginer un texte linguistique de grande étendue –un traité scientifique par exemple– où *je* et *tu* n'apparaîtraient pas une seule fois», escribe Benveniste: «Inversement il serait difficile de concevoir un court texte parlé où il ne seraient pas employés».⁷ En el habla –y dado que sólo puedo hablar yo, aquí, ahora– se produce la apropiación del lenguaje por parte del sujeto pero, también, la apropiación del sujeto por parte del lenguaje. La posibilidad misma de plantearlo en estos términos –como si pudiera haber un sujeto sin lengua-

je y un lenguaje sin sujeto: una sustancia sin forma y una forma sin sustancia– señala ya la preexistencia de un problema histórico: el vínculo de naturalidad que ligaba al sujeto y al lenguaje se ha roto. Sólo a partir de esa crisis puede empezarse a pensar lo que está en juego en el habla y en su doble silencioso: la imposibilidad de hablar. El exilio, como experiencia histórica y como figura específica de la modernidad, nos obliga a enfrentarnos a ello.

II. El sujeto y la escritura

María Zambrano, cuya obra acaso fue un intento de hacer dulces y hasta cadenciosas las heridas de la modernidad, aspiraba al habla; a un habla como aquella de la que hablábamos: acogedora, íntima, cordial. Y, sin embargo, sabía bien que en la modernidad esas palabras habían perdido en muchos casos su sabor y su peso específico. De esa falla, que imponía un desplazamiento, surgía «la exigencia de escribir»:⁸ era necesario enmudecer momentáneamente y consagrarse a la escritura. Para Zambrano, «escribir es defender la soledad en que se está», «pero desde un aislamiento comunicable». Esa soledad, que es el fruto de una derrota, es la que niega la posibilidad del habla; por ello, «se escribe para reconquistar la derrota sufrida siempre que hemos hablado

² *Ibidem*, p. 144.

³ *Ibidem*, p. 147.

⁴ Émile Benveniste, «La nature des pronoms», *Problèmes de linguistique générale I*, p. 254.

⁵ Karl Bühler ha expuesto la distinción entre el campo mostrativo y el campo simbólico del lenguaje en su *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza, 2ª edición, 1985.

⁶ Agustín García Calvo, *Del Lenguaje*, Madrid, Lucina, 2ª edición (corregida), 1991, pp. 338 y siguientes.

⁷ Émile Benveniste, «La nature des pronoms», *Problèmes de linguistique générale I*, p. 252.

⁸ María Zambrano, «Por qué se escribe» (1934), *Hacia un saber sobre el alma* (1950), *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2008, p. 36.

largamente».⁹ El «poder de comunicar» es, precisamente, aquello que tiene que ser reconquistado por el escritor. Su victoria supondría, así, una «reconciliación» con sus contemporáneos: la fundación de un habla compartida a través de la remoción del suelo común. Para la escritora, «salvar a las palabras de su momentaneidad, de su ser transitorio, y conducir las en nuestra reconciliación hacia lo perdurable es el oficio del que escribe».¹⁰ Es, pues, la ausencia de comunidad –que condenaba a las palabras a no poder ser escuchadas– la que funda la posibilidad de la escritura; pero, al mismo tiempo, es el deseo de comunidad el que le da sentido. El destino del escritor es, así, fundar «esta comunidad del escritor con su público», la cual es una comunidad de habla. Pero ella no se fundará –no principalmente– gracias a los lectores, sino merced a la fuerza interna de la propia escritura, pues «sólo llegarán a tener público, en realidad, aquellas obras que ya lo tuvieron desde un principio»:¹¹ aquellas obras que son ellas mismas inaugurales, aurales, fundadoras.

Zambrano escribía estas reflexiones, profundamente modernas, en 1933. El habla, la comunidad de origen se había roto, y se sentía la necesidad de refundarla. Esta relación del escritor con su propia comunidad es tan importante que estaríamos tentados a sostener que las aventuras

de escritura modernas –si es que queremos diferenciarlas de las clásicas y de las posmodernas– se basan precisamente en la inestabilidad de ese vínculo. El escritor moderno es, así, aquél que se enfrenta a la crisis del sentido para tratar de restaurarlo, poniendo en marcha la lanzadera de la temporalidad. Eso que en el ámbito filosófico aparece como la centralidad del problema del sujeto con el que se marca la emergencia del *hombre* como objeto del saber encuentra su concreción política a lo largo del siglo XVIII a través de la constitución –sumamente problemática pero al mismo tiempo vinculante– de lo que se ha venido a llamar la esfera pública.¹² Es precisamente ese entramado de discursos, prácticas e instituciones que se va tejiendo a lo largo del siglo XVIII –y en el que se incluye la epistolaridad, las publicaciones periódicas, los gabinetes de lectura, las sociedades literarias, el negocio editorial clandestino o el fenómeno de la suscripción– el que hará posible una nueva relación de los escritores con el poder político y con la propia comunidad. Esa distancia que separa al escritor de su propia comunidad, impulsada por la privatización de la vida, por la creciente circulación de lo escrito y por los nuevos hábitos de lectura, supone el desarrollo de una especial formación subjetiva de la intimidad basada en la *doblez*.¹³ Esas nuevas subjetividades –resultado de la convergencia de

⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 37-38.

¹¹ *Ibidem*, p. 43.

¹² Para estudiar el surgimiento de la moderna esfera pública, basada en el principio de la crítica, puede consultarse, además del ya clásico libro de Jürgen Habermas (*Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2002), el libro de Roger Chartier *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa* (Barcelona, Gedisa, 2003).

¹³ «El habla humana se caracteriza por una *doblez* (sentido/significado, animalidad/racionalidad) irreductible, y es esta arruga



múltiples procesos— pueden rastrearse por doquier. Sin ir más lejos, la arquitectura de la casa burguesa da cuenta de esas nuevas prácticas de sociabilidad. Escribe Jürgen Habermas: «La línea fronteriza entre la esfera privada y la publicidad atraviesa la casa. Las personas privadas salen de la intimidad de su sala de estar a la publicidad del salón; pero una y otra están estrechamente relacionadas [...]. Ese espacio constituye el lugar de una emancipación psicológica coincidente con la emancipación político-económica».¹⁴ La familia nuclear patriarcal es, en ese contexto, condición de posibilidad de un nuevo tipo de subjetividad basada en la distancia; de un nuevo tipo de «hogar» expuesto a su afuera. En este nuevo contexto, la identidad individual queda atravesada por la alteridad, la mismidad por la diferencia, el espacio común por el disenso. Ello es lo que autoriza a escribir a José Luis Pardo lo siguiente:

«El “tenerse” del “tenerse a sí mismo” no indica identidad, naturaleza, posesión ni propiedad sino tensión, desequilibrio e inquietud: el hombre se sostiene a sí mismo, camina erguido, tensado. Y en ello no radica su fuerza sino más bien su debilidad, su necesidad de hacer esfuerzos: el hombre se tiene a sí mismo, se tiene en pie, camina con la cabeza alta, pero no lo hace sin esfuerzo. El hombre se tiene porque se tiene que tener, y se tiene que tener porque se tambalea, porque, si no hace esfuerzos por tenerse, por caminar erguido, se cae. Así pues, este “tenerse a sí mismo” que permite una primera aproximación al concepto de intimidad en gene-

ral no significa sustento firme ni rigidez inflexible o inamovible sino que, al contrario, designa una decadencia esencial. Sería lo mismo decir que el hombre es el animal a quien esencialmente le corresponde la posibilidad de caer. No se tiene a sí mismo como una estatua o como el *Empire State Building* (bien al contrario: una escultura o un edificio se sostienen solos, no se tienen a sí mismos, no tienen ningún “sí mismo” que les inquiete) sino más bien como un borracho que evita por algún tiempo la inevitable caída final apoyándose sobre sus propios tropezos, inventando posturas y desequilibrios metaestables, casi inverosímiles, desplazando el último traspies a lo largo de una serie de movimientos que bordean el desafío a la gravedad (pero que al mismo tiempo son el modo en que al hombre se le revela la gravedad de la vida, su cadencia hacia el grado cero de inclinación), como quien sabe que, para mantenerse en pie, debe dejarse flexionar en la dirección de su caída e intentar allí, en el lugar donde “debería caer”, una nueva composición inestable».¹⁵

Esta figura de la intimidad, desplegada admirablemente en su forma condensada en el fragmento citado, es esencialmente moderna. La *inquietud* es, en efecto, el modo moderno de ser algo. G.W.F. Hegel, paradigma filosófico de dicho tiempo, exponía al comienzo de su *Fenomenología del Espíritu* que «el espíritu nunca está en reposo, sino que está siempre en el movimiento hacia delante que lo caracteriza».¹⁶ Esa inquietud es, así, la propia de un ser que está situado siem-

la que constituye la morada de la intimidad» (José Luis Pardo, *La intimidad*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 37).

¹⁴ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, ob. cit., p. 83.

¹⁵ José Luis Pardo, *La intimidad*, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 40-41.

¹⁶ «Prefacio», *Fenomenología del Espíritu*, trad. Manuel Jiménez Redondo, p. 118.

pre más allá de sí mismo. Él mismo –que surge de la posibilidad de la *distancia*– es, así, postulación de la misma.

Zambrano tratará, a lo largo de toda su obra, de restañar la herida del mundo y de la subjetividad, la cual es cara y cruz de un mismo problema («es la misma realidad, la del abismo tenebroso, hendidura entre dos montañas, y el abismo de desesperación en que está el alma condenada»).¹⁷ Y ello, no a través de la imposición y la violencia, sino de la asunción de la falta y de la confianza en el perdón. La confesión –modo de expresión de aquél que está en falta– será así una de las formas privilegiadas de entrar en contacto con los otros. «Género de crisis», la confesión se vuelve necesaria cuando «surge la distancia» entre «la vida y la verdad»;¹⁸ o, dicho en los términos que manejábamos, entre «sujeto» y «lenguaje». Pues «la Confesión es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto tal».¹⁹ Lenguaje del sujeto que, por definición, y dado que la confesión es un género de crisis, no coincide con el de su comunidad. El que se confiesa parte de una humillación; y «lo que causa humillación es el sentirse abandonado fuera de un orden».²⁰ Uno se confiesa, pues, de aquello que le separa de la comunidad aspirando a ser aceptado por ella. El que se confiesa «espera, como el que se queja, ser escuchado; espera que al expresar su tiempo

se cierre su figura; adquirir, por fin, la integridad que le falta, su total figura».²¹ A través de ese voto cristiano que aspira al despojamiento, la escritora persigue la constitución de un nuevo espacio en el que se haga posible un público que integre esos pliegues del alma, dando cauce a la intimidad: «Si en la confesión se parte de la soledad, se termina siempre como san Agustín, en comunidad».²²

III. La escritura y la política

La escritura surge de una necesidad de expresión («no se escribe ciertamente por necesidades literarias, sino por necesidad que la vida tiene de expresarse»);²³ y esa necesidad de expresión va ligada a una distancia respecto a la propia comunidad. En ese preciso sentido, la vocación de la escritura es siempre política, dado que busca renovar el vínculo común que liga la vida de los hombres. La propuesta de escritura de Zambrano, con su corolario conceptual –«la razón poética»–, constituye una crítica a la modernidad y, concretamente, a la razón instrumental que ha imperado en ella. Zambrano ha escrito bellas páginas sobre la intimidad y la posición problemática del sujeto en la modernidad. Pues ese sujeto aparece consustancialmente herido por una separación original:

«Porque toda soledad ha sido sentida en un princi-

¹⁷ María Zambrano, «Hacia un saber sobre el alma», *Hacia un saber sobre el alma*, ob. cit., p. 27.

¹⁸ María Zambrano, *La confesión: género literario* (1943), Madrid, Siruela, 2004, p. 24.

¹⁹ *Ibidem*, p. 29.

²⁰ *Ibidem*, p. 36.

²¹ *Ibidem*, p. 37.

²² *Ibidem*, p. 56.

²³ *Ibidem*, p. 25.

pio como un pecado, como algo de lo que se siente remordimientos. Cada distancia que el hombre conquista con respecto del universo, le crea una soledad que al principio le da terror y remordimiento. Y de la soledad recién conquistada, retrocede a abrazarse con lo que acaba de dejar».²⁴

Ese sentimiento de culpa nunca la abandonará, haciendo imposible la tentación de conferir un carácter afirmativo a la escritura. Ahora bien, su voluntad será hacer comunicar esa soledad, poniéndola en común a través de la confesión y la escritura. El corazón, víscera oscura, ha de «abrirse en su mayor nobleza»; así «se ofrece por ser interioridad y para seguirlo siendo. Y esto: interioridad que se ofrece para seguir siendo interioridad, sin anularla, es la definición de la intimidad». La interiorización del mundo y la exteriorización del ámbito del corazón constituiría así, para Zambrano, el despliegue de la intimidad: un pliegue en el que el mundo es acogido por el corazón y un vínculo por el que el corazón encuentra morada en el mundo. Como explica a continuación,

«Sólo aquello que constitutivamente es cerrado puede ser la sede de una intimidad; aquello que con suprema nobleza puede abrirse sin dejar de ser cavidad, interioridad que brinda lo que era su fuerza y su tesoro, sin convertirse en superficie. Que al ofrecerse no es para salir de sí mismo, sino para hacer adentrarse en él a lo que vaga fuera. Interioridad abierta; pasividad activa. Tal parece ser la vida primera del corazón, víscera donde todas las de-

más cifran su nobleza como si hubiesen delegado en ella para ejecutar esa acción suprema, delicada e infinitamente arriesgada».²⁵

El corazón, como metáfora, es la sede de esa intimidad; su sueño, frente al pensamiento objetivo y objetivador, es comunicar con el mundo. Esa actitud *restauradora* puede ser leída –y, de hecho, lo ha sido– desde dos ángulos diferentes. Su ambigüedad radica en su modo específico de oponerse a ciertas consecuencias de la modernidad. Pues, leyendo a Zambrano, no podemos estar seguros de si en su propuesta de escritura se despliega una crítica o, más bien, una huida de la modernidad. El esfuerzo de reconciliación del sujeto con la realidad, ¿no trata de restaurar –en un contexto político moderno– un espacio de experiencia premoderno? Y, de ser así, su pensamiento, ¿no presentaría un rasgo decididamente anacrónico? En nuestro juicio sobre esta cuestión está en juego nuestra relación con el sentido y con la ausencia de dioses evocada por Hölderlin y retomada por Heidegger como un interregno que debería desembocar un nuevo proceso de fundación comunitaria: «Es el tiempo de los dioses que han huido y del dios que vendrá. Es el tiempo de *indigencia*, porque está en una doble carencia y negación: en el ya no más de los dioses que han huido, y en el todavía no del que viene».²⁶ Ahora bien, su aceptación de la realidad –de una realidad no deseada– es infinita. En 1989 Zambrano declaraba desde las páginas del dia-

²⁴ María Zambrano, «Hacia un saber sobre el alma», *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2008, ob. cit., p. 31.

²⁵ María Zambrano, «La metáfora del corazón (fragmento)», ibidem, p. 66.

²⁶ Martin Heidegger, «Hölderlin y la esencia de la poesía», *Arte y poesía*, México, FCE, 2006, p. 109.

rio *ABC*: «Amo mi exilio». No «amo el exilio», sino «amo mi exilio» es la frase de Zambrano.²⁷ La cual no coloca a un sujeto en relación a *la* Historia, sino en relación a *su* historia. Con ella la escritora, sin pretender incluir a nadie más, acoge su propio ser, reconoce su propia historia, al tiempo que la Nación la reconoce como intelectual exiliada. Si su filosofía se basaba en la asunción de la falta, la cual hace del hueco un lugar desde el que hablar y al que dar voz, la frase «amo mi exilio» es la ilustración práctica que muestra que la escritora ha sido capaz de *aceptar* su exilio: de darle cabida en sí y de morar en él. Con ello, al tiempo que es legitimada por la Nación, Zambrano parece proponer un espacio de la Nación en el que se hace posible la conservación de las distancias. Una nueva comunidad en la que es posible hablar, recordando las distancias.

IV. Historia y naturaleza: disolución de la política

Zambrano es una escritora exiliada a la que le duele renunciar a su exilio.²⁸ Pero, ¿por qué debería dolerle? Aquél que ha vivido mucho tiempo al margen, ¿ya no sabe ocupar el centro? ¿O es que quizás ya no puede reconocer ese centro como su hogar? Zambrano vuelve a España, es cierto, y lo hace partiendo de la aceptación. Conviene recordar que la escritora participó en los

años treinta intensamente en la vida política de España.²⁹ Ahora bien, si no es equivocada la lectura de Mari Paz Balibrea, el exilio, en el caso de esta escritora, la orientó «hacia el fin de la política, hacia una desvinculación cada vez mayor de la intervención en ésta, hacia una sustitución de la política por la ética».³⁰ Tras el exilio, «el entendimiento de su propia posición como intelectual habrá cambiado definitivamente».³¹ La pregunta que surge, tras la lectura del libro de Balibrea, es cómo podría haber sido de otro modo. No sólo la situación específica del exiliado –el cual vive una experiencia efectiva de abandono–, sino la propia transformación de la vida política en la segunda mitad del siglo xx, señalan los contornos de esa problemática.

José Bergamín es, quizás, en ese sentido, un autor que, por contraste, puede permitirnos definir algo mejor esta cuestión. Pues la actitud de ambos ilustra dos posiciones ante un mismo problema. Lejos de tomar partido por el uno o por el otro, se trataría de entender el espacio en el que se insertan. Si ambas posturas nos parecen insuficientes, acaso no se debe únicamente a los propios autores que las encarnan, sino a la presencia de un problema que los desborda, y que hace difíciles –a decir verdad, sumamente problemáticas– las relaciones entre literatura y política.

Pretender cerrar esa herida supone, así, un

²⁷ «Amo mi exilio» (pp. 65-67) (*ABC*, 28-8-1989), en *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra, 2009.

²⁸ «Confieso, porque hablar de ciertos temas no tiene sentido si no se dice la verdad, confieso que me ha costado mucho trabajo renunciar a mis cuarenta años de exilio» (ibídem, p. 66).

²⁹ Puede leerse, al respecto, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Valladolid, Trotta, 1998, así como el prólogo a dicho libro, «De la razón armada a la razón misericordiosa» (pp. 9-41), a cargo de Jesús Moreno Sanz.

³⁰ Mari Paz Balibrea, *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*, España, Montesinos, 2007, p. 156.

³¹ Ibídem, p. 158.



esfuerzo infinito. El intento de Zambrano de reconciliar poesía y filosofía en una razón poética, así como su vocación pacificadora, tenía, por fuerza, que dejar restos. Esos restos –convertidos en su pensamiento en ruinas–, la escritora intentará acallarlos, adormecerlos; sin negar su carácter de heridas, hacerlos indoloros. En su artículo «Las ruinas»³² escribe que «lo propiamente histórico» es «la visión de los hechos en su supervivencia [...]. No los acontecimientos tal como fueron, sino lo que de ellos ha quedado: su ruina». A través de esta relación, Zambrano traza una analogía entre experiencia histórica y experiencia personal. De ese modo, si «las ruinas son lo más viviente de la historia, pues sólo vive históricamente lo que ha sobrevivido a su destrucción, lo que ha quedado en ruinas», «persona es lo que ha sobrevivido a la destrucción de todo en su vida».³³ La herida se descubre así en el corazón mismo de la existencia humana; pero ello –y ahí es donde su pensamiento se vuelve políticamente inocuo– para volver a hundir la historia en el seno de una naturaleza maternal. Pues «no hay ruina sin vida vegetal»;³⁴ y la vegetación es un bálsamo para las heridas. Lejos de mostrar la destrucción, que tiene su origen en la historia, la esconden en sí mismas, comunicándola con una dimensión más original de la existencia. Ese paisaje imaginario tiene los efectos de una adormidera: «Sólo el abandono y la vida vegetal naciendo al par de la piedra y de la tierra

que la rodea, abrazándola, invitándola a hundirse en ella dejando su fatiga, hace que la ruina sea lo que ha de ser: un lugar sagrado». Y un poco más abajo, cerrando el artículo: «Así, las ruinas vienen a ser la imagen acabada del sueño que anida en lo más hondo de la vida humana, de todo hombre: que al final de sus padeceres algo suyo volverá a la tierra a proseguir inacabablemente el ciclo vida-muerte y que algo escapará liberándose y quedándose al mismo tiempo, que tal es la condición de lo divino».³⁵

La pregunta surge inmediatamente: la ruina *ha de ser* vegetal para convertirse en sagrada. Pero, ¿qué ocurre cuando no acude la vegetación? ¿Qué, cuando se muestra en su abandonada desolación la ruina, sin dioses que la velen ni la amparen?

La ruina no se produce siempre del modo en que ahí queda descrita y poetizada por Zambrano. Esa muerte vegetal es, de hecho, una muerte natural: una muerte nativa. Sin patria –«el exilio ha sido como mi patria»,³⁶ dirá Zambrano– no puede darse tal muerte. Polinices –cuyo cadáver insepulto es abandonado en su muerte por la ley, que así le condena a una muerte impropia– no conoce esa muerte vegetal. La intimidad con la muerte es, así, también intimidad con la vida. Y a aquél que se le ha arrebatado la vida se le ha arrebatado a la par su muerte. Todo se juega en relación a ese espacio de habla del cual el escritor ha quedado momentáneamente retirado.

³² «Las ruinas» (pp. 246-255), *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1985 (1955).

³³ *Ibidem*, pp. 250-251.

³⁴ *Ibidem*, p. 254.

³⁵ *Ibidem*, p. 255.

³⁶ «Amo mi exilio», *Las palabras del regreso*, ob. cit., p. 66.

«Pues el rencor nace de lo que no logra, trabajando siempre, ser escuchado».³⁷ «Porque el rencor se asienta en la zona misma en que la vida necesita de esa transparencia que sólo proporciona la verdad. Como no puede prescindir de ella, parte en su busca; mas al no estar preparada para recibirla, surge adueñándose el rencor».³⁸ Es el resentimiento, tan bien descrito por Nietzsche, el cual no acepta la realidad y quiere que las cosas hubieran sido de otra manera. Ahora bien, en estas circunstancias lo pasado no es meramente pasado, sino que es presente: se da y se repite –insistentemente– en la propia vida como la imposibilidad de manifestar abiertamente su verdad. Pues si no se participa de un espacio de habla, entonces, no es posible *ponerse a hablar*. Mientras que el que se pone a hablar ya estaba incluido en el habla, el que no formaba parte previamente de ese espacio, en cambio, como si de un *bárbaro* se tratara, no puede ser escuchado. Por eso su habla sólo puede irrumpir con violencia. De ahí que digamos que *rompe a hablar*. Y, cuando se rompe a hablar, la naturaleza no adquire formas elegantes.

La propia escritora parece que, por lo demás, era consciente de ello cuando escribía en 1987 un prólogo a la reedición de *Persona y democracia*, libro publicado treinta años antes en Puerto Rico «en circunstancias bien diferentes, al parecer, de las que hoy se muestran en el mundo».³⁹ En ese nuevo prólogo Zambrano constata que, entretan-

to, el mundo se ha transformado y escribe:

«“La crisis de Occidente” ya no ha lugar apenas. No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad. Oscuros dioses han tomado el lugar de la luminosa claridad, aquella que se presentaba ofreciendo a la historia, al mundo, como el cumplimiento, el término de la historia sacrificial. Hoy no se ve ya el sacrificio: la historia se nos ha tornado en un lugar indiferente donde cualquier acontecimiento puede tener lugar con la misma vigencia y los mismos derechos que un Dios absoluto que no permite la más leve discusión. Todo está salvado y a la par vemos que todo está destruido o en vísperas de destruirse».⁴⁰

Esa destrucción pasa por el arrasamiento de la propia intimidad. Escribe Zambrano, desarrollando sus ideas sobre la intimidad como sede de la persona:

«Ser hombre es ser persona y persona es soledad. Una soledad dentro de la convivencia. Y allá en ese fondo de la soledad en que vive cada hombre, se mira y se ve, se piensa luego. Por ello, nadie que viva como persona puede estar enteramente adherido a modo de vida alguno. El lugar del individuo es la sociedad, pero el lugar de la persona es un íntimo espacio».⁴¹

Ahora bien, se diría que la catástrofe silenciosa que se ha producido desemboca en la imposibilidad de distinguir entre «individuo» y «persona».

³⁷ María Zambrano, «La metáfora del corazón (fragmento)», *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2008, p. 69.

³⁸ María Zambrano, *La confesión: género literario*, ob. cit., p. 22.

³⁹ «Prólogo» (1987), *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 2004, p. 11.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁴¹ *Ibidem*, p. 157.



Y esa indistinción es la misma que hace que el escritor no pueda cumplir la función que le había sido encomendada: la de, desde esa distancia íntima que lo constituye como escindido, dar voz a aquello que clama a los cielos. Escribe Zambrano:

«El escritor, el verdadero escritor, es el que a solas clama a los cielos, el que se arriesga, porque de ello tiene el mandato: un mandato de expresar, y en la forma más indeleble posible, aquello que clama a los cielos [...]. El escritor es imprescindible para que aun aquello que en la ciudad ocurra, y clame al cielo, no se quede oculto bajo el silencio opaco, para que salte clamando a los cielos, y si fuera así, el escritor sería el corazón de la ciudad, su centro, el único que podría rescatar a la ciudad de haber sido desposeída de su centro, allanada en verdad».⁴²

El escritor es el único que podría salvar a la ciudad de ser allanada. Pero, ¿no es cierto que ese allanamiento es el mismo que condena al escritor a no ser oído? ■

Fecha de recepción: 24 de julio de 2014

Fecha de aprobación: 24 de septiembre de 2014



⁴² «Del escribir» (pp. 191-195) (*El País*, 16-6-1985), *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 194-195.