

María Zambrano y la mística.

Leyendo a una filósofa moderna con Santa Teresa de fondo

Jenny Haase (Universidad Humboldt de Berlín)

María Zambrano juega un papel fundamental a la hora de examinar la recepción de la mística y las formas específicas de pensamiento místico moderno en el siglo XX. Al desarrollar su 'razón poética', la filósofa pone en práctica una forma filosófico-poética de escribir, remitiendo siempre a ese 'otro', o 'más allá' de lo humano que permanece como algo intelectualmente incomprensible. Sus textos muestran muchos paralelos con el pensamiento místico, tanto conceptuales como lingüísticos. Este hecho se ha recalcado a menudo en los estudios sobre la filósofa y lo hemos mencionado varias veces a lo largo de nuestra conferencia¹. María Zambrano también dedicó algunas reflexiones explícitas a la mística española renacentista, especialmente en su ensayo sobre San Juan de la Cruz².

En lo que sigue, sin embargo, vamos a explorar las huellas de Santa Teresa en María Zambrano. Con ello proponemos una lectura cruzada de dos pensadoras, las cuales han dejado una gran cantidad de influentes escritos, filosófico-poéticos y místicos respectivamente. Al mismo tiempo, ambas mujeres se comprometieron de manera activa con conflictos fundamentales de su época. Las dos autoras enfrentaron de manera crítica las normas del contexto histórico-discursivo en el que se encontraban, es decir, la tradición filosófica racionalista

en el caso de Zambrano y los conceptos religiosos y teológicos de la contrarreforma en el caso de Santa Teresa. Por lo tanto, no vamos a establecer aquí una conexión sincrónica entre Zambrano y los intelectuales europeos de su generación. En su lugar, entenderemos la contemporaneidad en un sentido más amplio, como lo sugiere también María Fernanda Santiago Bolaño, que plantea que:

María Zambrano fue también contemporánea de Antígona, de la Nina de la galdosiana *Misericordia*, de Dulcinea o de Eloísa. Y, por eso mismo, se supo habitante de todas las tradiciones que han sido faro para la humanidad, sobre todo esta tradición silenciosa y silenciada por la razón impositiva y jerarquizante que, sin embargo, no ha sido capaz de callarla. Nos referimos a la tradición que emerge en los pitagóricos, en los místicos cristianos o sufíes³.

Entre ellos, la famosa mística carmelita, Santa Teresa de Jesús. En este sentido, proponemos una lectura diacrónica entrecruzada de dos pensadoras españolas excepcionales. Comenzaremos recordando algunos paralelos entre el pensamiento místico y la escritura de Zambrano. A continuación vamos a examinar algunas reflexiones sobre los conceptos de subjetividad y alteridad y sus consecuencias éticas en ambas pensadoras. En concreto, nos referimos a pensamientos expresados en *El hombre y lo divino*, publicado en 1955,

¹ Vid., entre otros, Bundgård 2000, Lizaola 2008, Gómez Blesa 2011.

² Vid. Zambrano 1989b, 184-198.

³ Santiago Bolaños 2007, 19.

y *Claros del bosque*, del año 1977, por parte de Zambrano, y *El castillo interior o las moradas* de Santa Teresa, texto escrito en 1577 y publicado en 1588. Al hacer una elección de estos fragmentos de la extensa obra de ambas autoras, entendemos este ensayo como una primera aproximación a una lectura genealógica más amplia.

Huellas de la escritura mística en María Zambrano

Las huellas del pensamiento místico en María Zambrano son numerosas. Como es sabido, la filósofa desarrolló de manera continua una crítica a la filosofía occidental racionalista. Muchas veces expresó su convicción de que la búsqueda de conocimiento basada sólo en la razón y la reducción del ser humano a un ser únicamente racional y conciente han negado importantes cuestiones del ser humano, a saber, aquellos elementos de la condición humana no aprehensibles por la cognición.

Según Zambrano, las corrientes del pensamiento moderno, como la ciencia positivista o también el psicoanálisis, tampoco entregan soluciones satisfactorias a este problema ya que también ellas siguen siendo aproximaciones unívocas e incompletas a la existencia humana⁴. Falta en ellas una comprensión integral de la relación que tiene el ser humano consigo mismo, con el prójimo, y sobre todo con lo radicalmente otro, es decir, los aspectos trascendentes que no se logran aprehender con el pensamiento racionalista. En Zambrano llegan a desempeñar un papel significativo los conceptos de lo sagrado y lo divino⁵. La filósofa

muchas veces ha destacado su deseo de volver a poner sobre la mesa lo que la modernidad ha negado: en especial el ansia del ser humano por la unidad y la integridad trascendental que Zambrano entiende como expresión de una experiencia antropológica constitutiva de carencia⁶.

En este sentido, su concepción filosófica del hombre muestra paralelos con concepciones místicas. De forma similar a los autores españoles místicos y ascéticos del siglo XVI, Zambrano pone de relieve el aspecto de la pasividad y de la receptividad. El padecer humano es un concepto fundamental en su filosofía, tanto desde el punto de vista de la situación existencial del hombre como en su relación con las posibilidades del conocimiento⁷.

Con ello, Zambrano se sitúa en contraposición a la filosofía occidental tradicional basada en la razón, aproximándose al pensamiento místico clásico, que suele entender la experiencia y el conocimiento como una gracia divina. En *Claros del bosque*, Zambrano exige de manera explícita una “activa pasividad”⁸ por parte del hombre: esto es, un afán conciente de desprendimiento y entrega al proceso no-controlable del enfrentamiento con lo absoluto otro. Habla de un saber no-aprehensible por la cognición que sólo es accesible a través de una experiencia de revelación:

Una órbita que solamente se manifiesta a los que fían en la pasividad del entendimiento aceptando la irremediable discontinuidad a

⁴ Vid. Gómez Blesa 2011, 86. Para una crítica al psicoanálisis vid. Zambrano 2007, 69 y Zambrano 1989a, 20.

⁵ Vid. sobre todo Zambrano 2007. Vid. también Lizaola 2008. Según Santiago Bolaños 2007, 11 “cuando se reubica [‘lo sagrado’] en la tierra, mediante la ceremonia ritual, da lugar a ‘lo divino’”. Dice Zambrano: “‘Sagrado’ y divino están fuera del principio de contradicción; lo primero por no encerrar unidad alguna; lo divino, por ser

unidad que le sobrepasa. La primera manera de sobrepasarlo, sin llegar aún al ser, es la de los dioses griegos, intermedios entre lo sagrado –sin unidad– y lo divino, en el despliegue de la metamorfosis.” Zambrano 2007, 60.

⁶ Vid., p.ej., “El delirio del superhombre” y “La huella del paraíso” en Zambrano 2007, 150-67 y 282-292. Vid. también Lizaola 2008, 230.

⁷ Vid., p.ej., “Sinopsis de la piedad” en Zambrano 2007, 183-190. Vid. también Lizaola 2008, 230, 290.

⁸ Zambrano 2011, 91.

cambio de la inmediatez del conocimiento pasivo con su consiguiente y continuo padecer⁹.

Ya en *El hombre y divino* destaca: “El saber tiene el carácter de regalo, de cargo a veces para el elegido, es casi un estigma, una señal.”¹⁰

El fuerte ímpetu en la entrega pasiva a 'lo uno', 'absoluto' o 'más allá' es comparable a la vía mística que parte del ascetismo activo, luego pasa por la contemplación meditativa y finalmente busca alcanzar la experiencia unitiva, la *unio mística*, también por vía pasiva. Esta búsqueda de conocimiento espiritual se condensa en la obra tardía de Zambrano, en especial en *Claros del bosque*; sin embargo, las huellas del pensamiento místico están ya presentes en *El hombre y lo divino*.

Además de estos paralelismos conceptuales, muchos críticos han recalado las semejanzas de la escritura zambraniana con el lenguaje místico. Por una parte, la filósofa utiliza términos y símbolos centrales del pensamiento místico, como por ejemplo, las célebres metáforas poéticas de San Juan de la Cruz, de la “llama” y la “noche oscura”¹¹. Por otra parte, el discurso de Zambrano comparte –sobre todo en su obra tardía– el “modus loquendi de la mística”¹². Así, por ejemplo, las expresiones paradójicas, la unión de contraposiciones en la figura del oxímoron o el uso de superlativos, fungen como figuras de aproximación tal como se los utiliza en la escritura mística¹³. Su 'razón poética' está marcada por el habla indirecta que encubre y rodea lo incomprensible negándose a una significación definitiva. Como en la mística y la poesía, el texto busca remitir a lo indecible. Con ello, subraya de manera estética y paradójica a la vez el potencial y los límites del lenguaje y de la discursividad lógica occidental.

Frente a estos paralelismos, debe tenerse en cuenta que la obra de Zambrano comprende un espectro muy amplio y que su discurso filosófico naturalmente va evolucionando a través de su vida, es decir, que su obra no se debería simplificar o reducir a un solo aspecto. Julieta Lizaola distingue tres fases elementales en la obra zambraniana: 1. los años de la República y su derrota; 2. el exilio en América Latina y en Roma; 3. el exilio suizo y su regreso a España¹⁴. La mayoría de los investigadores coincide en que en Zambrano se produce un cambio en sus focos de interés tras la vuelta de su exilio americano a Europa. Pasa entonces de ocuparse del análisis de la cultura, de la historia de las religiones y de la problemática del racionalismo hacia una escritura más alusiva y alegórica. En ese sentido se produce un acercamiento de su discurso a la práctica místico-poética¹⁵.

Sin embargo, también se ha defendido la tesis de que si *Claros del Bosque* representa un “texto poetizante”¹⁶ con sus visibles paralelos en contenido y forma con la mística clásica, no debería ser clasificado en sí mismo como “texto 'poético' de naturaleza mística”¹⁷. Según Gómez Blesa, más bien domina el carácter didáctico en forma de una “guía espiritual”¹⁸, un “tratado de método”¹⁹, ya que la autora busca presentar una posible forma de vida a sus lectores, basada en su propio saber analítico y su saber adquirido de la experiencia. No obstante, precisamente en este aspecto, sí se acercaría a la escritura de Santa Teresa que logró unir el discurso didáctico con la expresión literaria subjetiva en sus textos místicos más famosos, que son las *Moradas* y la *Vida*.

La conexión entre el pensamiento analítico y el conocimiento obtenido de la experiencia, entre el interés pedagógico y la práctica poética, o bien,

⁹ Zambrano 2011, 124.

¹⁰ Zambrano 2007, 200.

¹¹ Vid. sus poemas famosos “Noche oscura” y “Llama de amor vivo” y los comentarios en prosa correspondientes en San Juan 2010. Vid. también Gómez Blesa 2011, 65.

¹² Gómez Blesa 2011, 66.

¹³ Vid. Gómez Blesa 2011, 66.

¹⁴ Vid. Lizaola 2008, 18.

¹⁵ Vid. Lizaola 2008, 18.

¹⁶ Vid. Gómez Blesa 2011, 67.

¹⁷ Gómez Blesa 2011, 67.

¹⁸ Gómez Blesa 2011, 74.

¹⁹ Gómez Blesa 2011, 76.

poetizante contribuye a la singularidad del pensamiento filosófico de María Zambrano. En su aspiración de integridad busca unir experiencia interior y exterior, la reflexión interna y el salir activamente al mundo. En el acto de escribir logra unir estas dos orientaciones inversas.

Es justo aquí donde localizamos nuestro punto de conexión con la mística teresiana. Santa Teresa, en el marco del catolicismo del siglo XVI español, también se distingue tanto por su inclinación hacia la interioridad y su capacidad de reflexión analítica como por un fuerte interés por la sociedad y la interacción social.

Por un lado, la monja carmelita llevó una vida de profunda espiritualidad, defendiendo la vida ascética de su orden y ejerciendo una disciplinada meditación para entrar en diálogo con su Dios. Ha dejado unas descripciones impresionantes de su desarrollo espiritual, que hoy día son admiradas como primeras expresiones de autoanálisis psicológico *avant la lettre* en la temprana Edad Moderna. Por otro lado, Santa Teresa fue una decidida pedagoga y emprendedora, que reformó la Orden Carmelita en contra del deseo de la Iglesia Católica. Fundó 19 monasterios, superando problemas financieros, políticos y sociales y viajando por toda España. Era respetada como una docente de gran autoridad; gracias a su amplia correspondencia con los intelectuales de su tiempo sabemos también de su intercambio de ideas con teólogos contemporáneos conocidos. Esta doble orientación de su vida, dirigida, por una parte, a una profunda vida interior y auto-exploración subjetiva, y, por otra parte, hacia el compromiso pedagógico-social, es central para entender a su persona y la forma específica de su misticismo. A continuación, vamos a seguir la fascinante relación entre la exploración analítica de la interioridad y sus consecuencias éticas en María Zambrano, leyendo sus planteamientos con los textos de Santa Teresa al fondo. No nos interesa en primer lugar rescatar las huellas de la influencia conciente de la carmelita o la confirmación de referencias intertextuales

explícitas en Zambrano, aunque aquello se dé de forma clara, p.ej. en los términos metafóricos teresianos del castillo, la transformación de la crisálida, del 'vivir muriendo' y 'vivir fuera de sí'²⁰. Lo que intentaremos indicar en cambio, son los puntos de intersección en las posturas de las dos pensadoras con respecto a la relación entre el sujeto y el mundo.

Subjetividad y alteridad

María Zambrano defendió en muchos de sus textos una concepción de la subjetividad que se encuentra en una estrecha relación con 'lo otro'. En *El hombre y lo divino*, critica la concepción de la subjetividad como pura e independiente conciencia que ha predominado en la filosofía occidental desde Descartes: "el sujeto puro del conocimiento, sujeto transcendental, anulado de todo goce y sufrimiento", que ha dejado "de ser recipiendario de nada venido de lo alto, de otro lugar, de nada que no brotara de sí mismo"²¹.

En su lugar, Zambrano busca proponer un concepto de identidad integral "porque el hombre no es solo espíritu, algo idéntico a sí mismo que no necesita apoyarse en otro..."²². Por una parte, incluye en su modelo las metáforas del corazón y de la entraña, que sugieren incluir el cuerpo, los afectos y el deseo en el concepto de la interioridad, sobre todo el deseo constitutivo de recuperar una unidad espiritual perdida. La metáfora del corazón se refiere a la capa afectiva del ser humano:

Vaso y centro, el corazón, unidamente. Centro que se mueve padeciendo y que receptivo ha de dar continuidad [...]. Y siendo la sede del sentir, es centro activo. [...] Pasividad activa²³.

²⁰ Vid. entre otros, Zambrano 2011, 138, 205; Zambrano 2007, 255; Zambrano 1989b, 188.

²¹ Zambrano 2007, 159. En lugar de 'sujeto' María Zambrano favorece hablar de la 'persona'.

²² Zambrano 2007, 179.

²³ Zambrano 2011, 188.

Los aspectos psíquicos y espirituales dominan en el empleo de la palabra 'entraña':

Pues 'las entrañas' son la metáfora que capta – con más fidelidad y amplitud que el moderno término psicológico 'subconciencia'– lo originario, el sentir irreductible, primero del hombre en su vida, su condición de viviente²⁴.

Por otro lado, Zambrano presenta un concepto relacional de identidad que sólo puede ser comprendido en su relación con lo otro, lo sagrado y con los otros, los otros seres humanos. En sus reflexiones sobre la envidia, la filósofa critica la idea del sujeto autónomo de la manera siguiente:

El individualismo moderno nos ha acostumbrado a que creamos estar viviendo solos: el prójimo adviene a mi soledad, que vale tanto como mi existencia ya completa; partiendo de ella conozco, veo, siento a mi prójimo. El espacio vital o interioridad [...] ¿es un espacio libre, un lugar donde no nos encontramos más que nosotros mismos? ¿Es un retiro vacío? ¿Cuál es la estructura de este lugar donde continuamente nos retiramos?²⁵

La interioridad no se puede entender, según Zambrano, de manera aislada, independiente, sino que se constituye en continua disputa con lo otro. Para ello, hay que diferenciar, a primera vista, entre la relación con lo otro sagrado/ divino y los otros seres humanos. Zambrano afirma que la relación de la mirada recíproca es necesaria para la constitución de la identidad – un concepto que, a pesar de sus propias dudas acerca de la disciplina, nos recuerda las teorías psicoanalíticas, en especial, a Lacan y su teoría de la construcción del sujeto en el llamado estado del espejo. Según el psicoanalista francés, el yo del niño se desarrolla en el mo-

mento en que se va reconociendo por primera vez en el espejo, al construir una imagen unificatoria de sí mismo que es esencialmente condicionada por la mirada (internalizada) del personaje materno, o, en términos más generales, del otro. Al construir su subjetividad, el niño a la vez se reconoce y se desconoce, ya que va experimentando una fundamental escisión entre su ser y la imagen de sí mismo reflejado por el otro²⁶.

Dice Zambrano:

La visión del prójimo es espejo de la vida propia; nos vemos al verle. Y la visión del semejante es necesaria precisamente porque el hombre necesita verse. No parece existir ningún animal que necesite contemplar su figura en el espejo. El hombre [...] vive en plenitud cuando se mira, no en el espejo muerto que le devuelve la propia imagen, sino cuando se ve vivir en el vivo espejo del semejante. [...] Creer en la realidad de sí mismo no es cosa que se dé sin más, parece ser que es certidumbre recibida de un modo reflejo, porque creo en mí y me siento vivir de verdad, si me veo en otro. Mi realidad depende de otro. [...] De la soledad, de la angustia, no se sale a la existencia en un acto solitario, sino a la inversa, de la comunidad en que estoy sumergido, salgo a mi realidad a través de alguien en quien me veo, en quien siento mi ser²⁷.

Zambrano lleva adelante la tesis de una fundamental dependencia psíquica, social y espiritual del ser humano hacia la premisa del hombre como ser ontológicamente incompleto y carente. En la Edad Moderna, se ha reprimido esta relación con lo radicalmente otro, lo trascendental o 'lo uno', en las palabras de la filósofa. En contraposición a la idea de la autodeterminación humana destaca Zambrano: "Toda existencia es recibida"²⁸.

²⁴ Zambrano 2007, 171. En *Claros del bosque*, Zambrano habla de "la vida primera, [del] interior descifrado o indescifrado, de lo que en español por fortuna puede ser entraña, de la entraña sacra". Zambrano 2011, 145. Vid. también Lizaola 2008, 118 y el empleo de la palabra "entraña" en la poesía de Santa Teresa ("Vivo sin vivir en mí") y San Juan de la Cruz ("Cántico espiritual").

²⁵ Zambrano 2007, 263.

²⁶ Vid. Lacan 1966.

²⁷ Zambrano 2007, 264 s.

²⁸ Zambrano 2007, 265.

Fijémonos ahora en la relación entre el sujeto y el mundo en los textos místicos de Santa Teresa. Dentro de la terminología espiritual y psicológica del contexto epistemológico del siglo XVI, la monja busca explorar la profundidad del alma humana, abarcando con ello muchas de las cuestiones que se discuten en la modernidad en el contexto de los conceptos modernos del sujeto, del yo o del sí mismo. En el contexto católico, evidentemente, lo sagrado/ divino está concretizado en el personaje del Dios cristiano. No obstante, el análisis de una alteridad interior fundamental en los textos de la monja carmelita se puede comparar en varios aspectos con los postulados de la filósofa moderna.

En *Las Moradas*, la obra mística maestra de Santa Teresa, la monja esboza un camino para el encuentro con Dios por medio de imágenes poéticas muy plásticas. El texto es un sutil y detallado estudio psicológico y testimonio del desarrollo espiritual de la autora. Al mismo tiempo, tenía la función de servir a las monjas como instrucción concreta para la oración mental. Así, a pesar de la estricta prohibición de enseñanza para las mujeres, Teresa consiguió convertirse con sus textos en una importante maestra ejerciendo su influencia en el ámbito monástico. La doble función de muchos de sus textos, que combinan por un lado la inclinación a una interioridad espiritual y la orientación pedagógica por otro, constituye un elemento conector pragmático con la obra de Zambrano. Como sabemos, para Santa Teresa, al igual que para María Zambrano, es San Agustín un referente fundamental a la hora de medir la interioridad²⁹. Su influyente concepto del Dios interiorizado que habita el alma humana es básico para la concepción dialógica entre el ser humano y Dios en el pensamiento teresiano. Teresa crea su famosa metáfora del castillo con sus diferentes

moradas para expresar su propia concepción del alma:

en el centro y mitad de todas éstas [moradas del castillo] tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma³⁰.

El alma representa para ella un lugar de encuentro entre el yo y Dios³¹. Con ello, el lugar de la subjetividad se localiza más allá de la experiencia meramente sensual o intelectual, en un espacio más allá y en continuo proceso de relación con el otro (divino).

Teresa, al igual que Zambrano, defiende una concepción integral del sujeto que no se reduce a la pura conciencia, o, en la terminología escolástica, a las potencias humanas. La monja del siglo XVI, incluye “pecho“, “entrañas“ y sobre todo al otro divino interiorizado de manera muy sensual e incluso erótica³². El alma, la esencia del ser humano, se constituye para Teresa siempre en enfrentamiento con el interlocutor divino. En Teresa, tenemos a un Dios personalizado y una relación explícitamente amorosa con este personaje divino. En cambio, María Zambrano defiende un concepto de lo sagrado que no se concretiza en un personaje teológico, ni mucho menos estrictamente católico. En su lugar, ella habla de 'sentir originario' o de 'lo uno'³³.

El alma solamente logra conocerse a través del reflejo y por la confrontación con Dios, dice Teresa: “[A] mi parecer, jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios.”³⁴ El asegurarse de la propia existencia a través del reconocimiento y del amor mutuos, la mirada recíproca tanto como la entrega al otro, son centrales para la construcción de la subjetividad en Teresa. Con

²⁹ Vid. Zambrano 2007, 263; vid. también Lizaola 2008, 261.

³⁰ Santa Teresa 1994a, 838.

³¹ También para María Zambrano, el alma “es una realidad mediadora”. Zambrano 2007, 251.

³² Vid., entre otros, la famosa 'transverberación' en Santa Teresa 1994b, 195 s.

³³ Vid. más arriba.

³⁴ Santa Teresa 1994a, 846.

ello, tenemos otro paralelismo con el pensamiento de Zambrano.

Ambas pensadoras proponen modelos filosóficos, respectivamente teológico-psicológicos del sujeto, que en contraposición a la dominante tradición occidental buscan transformar el dualismo cuerpo-alma en un ideal unitario, relativizando al mismo tiempo la autonomía y la autosuficiencia del ser humano. En lugar de eso ambas autoras recalcan el aspecto relacional de la subjetividad. En su terminología católica, Teresa diferencia entre Cristo/ Dios y el prójimo; formulándolo de manera moderna y mucho más universal, Zambrano distingue entre “lo uno, separado, absoluto, que [se] llamó Dios”³⁵ y “el semejante” o “el otro”³⁶.

Desde una perspectiva psicoanalítica, no obstante, nos parece coherente relativizar esta escisión estricta entre el otro divino y el otro humano en el sentido de una sola alteridad interna fundadora. Según Julia Kristeva, el descubrimiento del subconsciente por Freud representa un cambio 'copernicano' en el pensamiento de la alteridad:

Avec la notion freudienne d'inconscient, l'involution de l'étrange dans le psychisme perd son aspect pathologique et intègre au sein de l'unité présumée des hommes une altérité à la fois biologique et symbolique, qui devient partie intégrante du même. L'étranger n'est ni une race ni une nation. Inquiétante l'étrangeté est en nous: nous sommes nos propres étrangers – nous sommes divisés³⁷.

En su amplio análisis ficcionalizado y dialogante de Santa Teresa, Julia Kristeva aplica esta perspectiva a los textos de la monja carmelita:

Je vous dois tout de suite l'aveu d'une infidélité majeure, d'une incapacité, d'un handicap peut-être à vous yeux: puisque Dieu est inconscient et que l'inconscient nous dédouble, je prétends que l'Autre nous habite, qu'il n'est pas Au-delà,

et que la transcendance que vous désirez est une immanence. [...] Ne dites-vous pas que Dieu est en vous?³⁸

María Zambrano destaca la alteridad interior del ser humano a propósito de la envidia:

Verse vivir en otro, sentir al otro de sí mismo sin poderlo apartar. [...] Mirar y ver al otro no afuera, no allí donde el otro realmente está, sino en un abismal dentro, en un dentro alucinatorio³⁹

En “Sinopsis de la piedad”, argumenta que la filosofía racionalista no es capaz de captar esta heterogeneidad inherente al ser humano:

Sentir la multiplicidad, la discordancia, lo heterogéneo aun en sí mismo –si es que hay 'mismo' en este estrato de la vida–, sentir lo que no se dice, estar condenado al silencio. ¿Podrá la razón hablar por todo esto? [...] La vida humana, apetencia inextinguible de unidad, está rodeada de alteridad, lindando con 'lo otro'⁴⁰.

Se puede concluir que ambas autoras toman en cuenta que la subjetividad no se constituye de manera independiente sino que se crea en un continuo proceso de enfrentamiento con el otro, interior y exterior. Siguiendo las teorías psicoanalíticas acerca de la alteridad, estas dos entidades no constituyen más que una sola otredad interna, puesto que tanto nuestra percepción del prójimo como nuestras representaciones de lo sagrado/divino son mediadas por lo propio. Nuestra idea de Dios, nuestros deseos y fantasías (el subconsciente) y también nuestras prohibiciones interiorizadas (en el sentido de super-ego) tanto como la mirada imaginada del otro, para nombrar tan sólo unos pocos aspectos, determinan de manera decisiva nuestra construcción del sí mismo.

³⁵ Zambrano 2007, 270.

³⁶ Vid. “El infierno terrestre: la envidia”, Zambrano 2007, 25-272.

³⁷ Kristeva 1988, 268.

³⁸ Kristeva 2008, 81.

³⁹ Zambrano 2007, 262.

⁴⁰ Zambrano 2007, 188.

Consecuencias éticas

¿Cuáles son las consecuencias éticas que conlleva esta concepción relacional y dialógica de la subjetividad en María Zambrano y Santa Teresa? Esta pregunta resulta esencial para ambas autoras. Ni María Zambrano ni Santa Teresa se limitan a explorar la interioridad humana de manera aislada sino que a ambas mujeres les interesa preguntar por la relevancia de la alteridad del individuo para su estar en el mundo, y en especial, para el trato con el otro.

Según María Zambrano, no es posible pensar la identidad y la libertad de manera aislada, sin considerar su dependencia y relación con el otro, es decir, tanto con lo sagrado como otredad absoluta como con el semejante en el contexto social del individuo. La vida necesariamente “nos sitúa”, dice Zambrano,

en un espacio donde hay fuera y dentro – convivencia y soledad–, el forzado libre hacer que es historia nos sitúa también en una escisión: hacer o padecer, hacer y padecer⁴¹.

La filósofa conecta aquí la distinción entre el vivir en comunidad y vivir en soledad con la pregunta por dos distintos modos de vida, la actividad y la pasividad. Para Zambrano, la problemática de la división del ser humano tiene sus fundamentos justamente en esta distinción entre hacer y padecer. En un mundo ideal utópico, esta escisión perdería su relevancia.

En la paradisíaca vida de una naturaleza rescatada, no habría tal cosa: el hacer no sería padecido por otro y no sería acumulativo a manera de crear circunstancias. [...] Ni acción ni pasión sino pura vida en acto puro⁴².

La filósofa destaca la necesidad de que el hombre asuma el saber que depende de otro, que su vida

ha sido desde siempre 'vida recibida' – un saber que debería transformarse en la mencionada 'pasividad activa'.

Para poder realizar el vivir en plenitud, el ser verdadero, se necesita, por lo tanto, un balance entre el vivir la individualidad y la comunidad:

Cómo nos sintamos en ese verdadero espacio vital está relacionado con la visión del prójimo, con la comunidad; con el logro de ser individuo de la especie humana en soledad y comunión⁴³.

Así, la propia posición del sujeto en el mundo se entrelaza de manera muy estrecha con la relación con el otro. Y la libertad singular del individuo también está sujeta a esta interconexión entre el yo y el mundo, entre actividad y pasividad. Dice Zambrano:

Individualidad y comunidad. Libertad perfecta en la perfecta obediencia, ser sin tener que hacerse. Un espacio sin escisión en fuera y dentro⁴⁴.

En esta última cita, llama la atención la insistencia en el anhelo humano por la entrega: el deseo de encomendarse a este otro absoluto y la necesidad de liberarse de la labor de tener que hacerse continuamente a sí mismo, una característica esencial de la modernidad. Argumentando desde la posición de la cultura cristiana y remitiendo a las propuestas del existencialismo, dice Zambrano:

La nostalgia del paraíso lleva consigo la renuncia a este aventurarse, a este elegirse a sí mismo. Pues al elegir me voy eligiendo; voy eligiendo el que seré [...]. Tales elecciones que son decisiones, o momentos de pura voluntad, crean una soledad si no es que se dan en ella. Y esta soledad en la que surge el acto de voluntad por el cual decidimos nuestro 'ser', en modo irrevocable, es lo menos paradisíaco; pues estamos abandonados a nosotros mismos, engen-

⁴¹ Zambrano 2007, 179.

⁴² Zambrano 2007, 179. La superación de los contrarios como *coincidentia oppositorum* nos remite otra vez a la retórica mística. Vid. las reflexiones sobre 'las paradojas místicas' en Haas 2007, 127-148.

⁴³ Zambrano 2007, 262.

⁴⁴ Zambrano 2007, 290. Otra vez, la superación de la separación del espacio en un afuera y un adentro, nos remite al pensamiento místico.

drando nuestra suerte. Y sólo el cristiano en su fe puede esperar que de tales momentos –si hay yerro– pueda haber un último rescate⁴⁵.

Zambrano propone el ideal de una existencia pura que nos hace recordar el ideal místico del yo aniquilado por su voluntad individual y que se ha adscrito enteramente a la voluntad divina. Destaca Julieta Lizaola, sin embargo, que en contraste con los místicos, Zambrano no defiende la abnegación absoluta y permanente del yo:

El proceso del vaciamiento en Zambrano, a diferencia de San Juan de la Cruz o Miguel de Molinas, es que la persona se vacía para, desde ahí, nacer más dueña de sí misma. [...] En el caso de Zambrano, este proceso también se hunde en la profundidad del olvido de la conciencia para descender a su interioridad, y entre más se ahonde más completa será la experiencia. En este sentido, la tentativa de construcción, de afirmación del propio ser, se traduce en el renacer de la persona⁴⁶.

Visto desde una perspectiva sociológica, no obstante, el ascetismo también se puede interpretar como una práctica constructiva de sí mismo, es decir, como una práctica que fortalece al sujeto por medio de la autodisciplina en forma de renuncia y abandono⁴⁷.

Para María Zambrano, en todo caso, la libertad no se caracteriza por las actuaciones independientes y aisladas del individuo. La libertad tiene su base más bien en el asumir la condición humana como un padecer constitutivo de su ser y de su indisoluble dependencia del otro (tanto divino como humano). Desde esta posición primaria de receptividad existencial será posible configurar la vida individual de manera activa a través de la convivencia con el otro. Mientras que la libertad individual ha sido recibida por un principio sagrado, se realiza fundamentalmente en la actividad

del hombre, por la interacción con y por la mirada del otro (otra vez, divino e humano). Pues, como destaca Zambrano,

la visión de sí mismo trae el grado supremo de libertad. Pero si la visión de sí mismo no es directa sino refleja, a través de un semejante, la libertad es adquirida por medio del otro. Somos, pues, por otro y con él⁴⁸.

La filósofa deduce de la constitución recíproca de la libertad la tarea existencial del hombre de vivir con y para lo/ el otro, lo que entiende como piedad:

La piedad zambraniana es el trato con lo otro. Lo otro es lo diferente, lo que no soy yo o no somos nosotros; lo radicalmente diferente⁴⁹.

Julieta Lizaola destaca los paralelismos con la caridad cristiana:

Es necesaria una comunidad que nos permita ser personas, bellas personas, que ejercen el deseo del bien para los demás y para sí mismos. [...] Será este rostro del amor el que Zambrano considere como fundamento social: el actuar caritativo, que ella nombra piadoso [...] que sea capaz de reconocer al individuo cuya suma conforma la comunidad⁵⁰.

Así, asumir la relación fundamental con lo sagrado, absoluto, implica consecuencia ética concreta para el trato con el otro, en especial, el compromiso de vivir el balance de la libertad propia y ajena. Al fin y al cabo, estas dos formas de libertad tan sólo pueden ser una sola: en el caso ideal, el adentro y el afuera son inseparables y coinciden en la entrega hacia el otro.

Echemos otra vez una mirada a las *Moradas* de Santa Teresa. Como es de suponer, la monja carmelita reflexiona sobre la relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo en el contexto explícito de la ética cristiana.

⁴⁵ Zambrano 2007, 288.

⁴⁶ Vid. Lizaola 2009, 291.

⁴⁷ Vid. Weber 1991.

⁴⁸ Zambrano 2007, 266.

⁴⁹ Lizaola 2008, 215.

⁵⁰ Lizaola 2008, 124.

Uno de los aprendizajes de la experiencia mística que la carmelita destaca es que el ser humano está fundamentalmente sujeto a la gracia de Dios. La *unio mística* nunca puede ser alcanzada por el empeño activo y aislado del ser humano sino que ésta depende fundamentalmente de la voluntad de Dios. Siguiendo la argumentación de Teresa, la dependencia del hombre de la gracia divina le protege de la soberbia ya que el encuentro con Dios es

un espejo para la humildad, mirando como cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros, sino de esta fuente adonde está plantado este árbol de nuestras almas, y de este sol que da calor a nuestras obras⁵¹.

En concordancia con la doctrina de la Gracia constata la mística que “sin [su] ayuda no podíamos nada.”⁵²

Según el pensamiento místico, el ser humano ha estado desde siempre esencialmente vinculado y obligado a Dios. En este sentido, para Teresa, la meta de la oración mental es concordar la voluntad humana individual con la voluntad de Dios⁵³. De acuerdo con las propuestas místicas, tanto la abnegación del yo como la renuncia a intereses y vanidades terrenales individuales constituyen las condiciones indispensables para poder experimentar la presencia divina. El vaciamiento del yo le ofrece espacio para el encuentro del alma con el ser divino. Como consecuencia, la verdadera libertad se alcanzará al abandonar el deseo de autorrealización individual para dedicarse en su lugar al amor y a la entrega al otro.

No obstante, la experiencia interior constituye también, según Teresa, un espacio de libertad individual, que ella recomienda encarecidamente a sus hermanas. Pues el encuentro con Dios en la propia interioridad proporciona especialmente para las mujeres la posibilidad de una experiencia

autodeterminada. En silencio y soledad, lejos de las autoridades, el diálogo interior con Dios llega a serles un precioso tesoro. Así se lo explica Teresa a sus lectoras, las monjas carmelitas:

os será consuelo deleitaros en este castillo interior, pues sin licencia de las superiores podéis entraros y pasearos por él a cualquier hora⁵⁴.

La orientación hacia un Dios interiorizado proporciona la posibilidad de experimentar relaciones soberanas con el otro en un espacio interior, en total contraposición a las obligaciones y estructuras jerárquicas externas⁵⁵. Refiriéndose a los trabajos de Ortega y Gasset, comenta María Zambrano: “El ensimismado [...] tiene un lugar dentro de sí, intangible decimos, inviolable.”⁵⁶

El diálogo interior con Dios ofrece la posibilidad de imaginarse a un otro benévolo y afectuoso que facilita un acceso positivo y seguro al sí mismo⁵⁷.

Dice Teresa en su autobiográfico *Libro de la vida* que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos que nos ama [y] viendo lo mucho que os va tener su amistad y lo mucho que os ama, pasáis por esta pena de estar mucho con quien es tan diferente de vos⁵⁸.

Otra vez, el espacio de experiencia de la propia interioridad integra al otro interior y exterior en una sola experiencia de alteridad interna⁵⁹. Después de todo, la oración mental y la experiencia mística no representan para Teresa en ningún caso una finalidad en sí misma, a modo de un egocéntrico autodespliegue del individuo en el sentido de

⁵¹ Santa Teresa 1994a, 844.

⁵² Santa Teresa 1994a, 844.

⁵³ Vid. Santa Teresa 1994a, 901.

⁵⁴ Santa Teresa 1994a, 996.

⁵⁵ “Puedo tratar como con amigo, aunque es Señor, porque entiendo no es como los que acá tenemos por señores, que todo el señorío ponen en autoridades postizas.” Santa Teresa 1994b, 267.

⁵⁶ Zambrano 2011: 205sg.

⁵⁷ Vid. las interpretaciones psicoanalíticas de la obra teresiana en Frohlich 1993 y Kristeva 2008.

⁵⁸ Santa Teresa 1994b, 47.

⁵⁹ Vid. p. ej. Kristeva 2008, 198.

un egoísmo de salvamento⁶⁰. Todo lo contrario: la monja insiste en advertir a sus lectoras de no enfocarse demasiado en el recogimiento como única actividad piadosa:

Quando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor; y si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; [...] no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello. Esta es la verdadera unión con su voluntad [...] ⁶¹.

Dándole una nueva interpretación a la exégesis tradicional del encuentro de Jesús con las dos hermanas María y Marta, Teresa formula de manera programática: “creedme que Marta y María han de andar juntas”⁶². En el pasaje bíblico aludido, María escucha atentamente a Jesús mientras su hermana se dedica a prepararle la comida y lavarle los pies. Tradicionalmente, se había valorizado más la actitud contemplativa de María que la hospitalidad práctica de Marta⁶³. En Teresa, sin embargo, pasividad y actividad, espiritualidad y compromiso social en el sentido de la piedad vivida y la entrega a la pedagogía, el adentro y el afuera, no representan dos polos incompatibles sino más bien complementarios ya que mantienen una relación de responsabilidad recíproca. El vínculo de unión es el amor entre el alma y Dios, que se basa en la gracia de Dios y constituye la *conditio sine qua non* para el amor al prójimo.

⁶⁰ Vid. Foucault 2004, 26 s.

⁶¹ Santa Teresa 1994a, 905.

⁶² Santa Teresa 1994a, 993.

⁶³ Vid. Lucas 10, 38-42.

Ambas pensadoras, tanto María Zambrano como Santa Teresa, establecen una relación triangular inseparable entre el yo, el otro sagrado o divino y los otros seres humanos, deduciendo de esta configuración teórica consecuencias ético-sociales concretas. En este sentido, sus diferentes exploraciones de la alteridad humana corresponden con las propuestas de Kristeva que destaca que “nous nous savons étrangers à nous-mêmes, et c’est à partir de ce seul appui que nous pouvons essayer de vivre avec les autres.”⁶⁴

Ni para Zambrano ni para Santa Teresa representa la autorrealización del sujeto en plenitud un acto aislado, sino que está fuertemente vinculado con el trato con el otro. La consecuencia de sus respectivas concepciones de la subjetividad resulta en la exigencia del compromiso activo con la comunidad, en el sentido de un compromiso social y una actitud ética, incluso política decidida en el caso de Zambrano, y la caridad, el amor al prójimo, en el caso de Teresa.

Conclusiones

En nuestra lectura de María Zambrano, hemos propuesto considerar algunas de sus reflexiones acerca del sujeto, la alteridad y la convivencia con el/ lo otro tomando como base el pensamiento místico de Santa Teresa. Hemos visto que ambas autoras coinciden en algunos de estos aspectos a pesar de haber vivido contextos históricos, políticos, sociales y discursivos que difieren de manera significativa. Las dos autoras proponen conceptos de subjetividad que ponen en cuestión el modelo racionalista de la tradición cartesiana. En su lugar, tanto Zambrano como Teresa sugieren, siempre con acentos diferentes, un pensamiento de la alteridad. La idea de una identidad relacional es central en los escritos de ambas pensadoras. La libertad y autorealización del sujeto están vinculadas de manera inseparable con la del otro, que

⁶⁴ Kristeva 1988, 250.

incluye tanto al otro divino, trascendente, como a los otros seres humanos.

Nuestra hipótesis ha sido que a nivel psicoanalítico, en ambas autoras es posible relativizar la escisión entre el otro sagrado/ divino y el otro humano ya que la subjetividad se debe entender como un proceso continuo de experiencia de alteridad interna. Esta concepción relacional y abierta del sujeto lleva a consecuencias relacionadas con la responsabilidad social del individuo. El carácter sagrado del ser humano recibido esencialmente del Dios cristiano en Teresa, y por 'lo uno' o 'lo absoluto' en el caso de Zambrano, obliga al ser humano a vivir su libertad actuando con responsabilidad ante el otro.

En *El hombre y lo divino*, María Zambrano argumenta desde posiciones de la tradición filosófica clásica y contemporánea, aunque cuestiona continuamente sus respectivas premisas. En contraste, Santa Teresa explora los límites del dogma católico concentrándose en el proceso psicológico del desarrollo que se experimenta por la experiencia mística. El discurso de sus *Moradas* se basa de manera mucho más explícita en la experiencia autobiográfica que las reflexiones teóricas que lleva a cabo María Zambrano en *El hombre y lo divino*. Sin embargo, sus posteriores *Claros del bosque* ya tomarán un tono mucho más poético y personal que favorece lo no-dicho, la metáfora y la alusión.

En su búsqueda de palabras para expresar la experiencia mística inefable, Santa Teresa crea metáforas poéticas que con su plasticidad no sólo crean un discurso literario destacado sino que también apoyan la función didáctica de sus textos. Así se da la paradoja de que la célebre mística a veces se dirige de manera más explícita a sus lectoras que la filósofa moderna que, sobre todo en su obra tardía, vela más por la palabra. Por esta razón, la filósofa ha sido comparada más a menudo con San Juan de la Cruz, maestro indiscutido de la creación mística poética, y menos con la monja carmelita.

Para realizar un análisis entrelazado más amplio y detallado de la construcción de la subjetividad en ambas pensadoras, haría falta profundizar en temas como la soledad, el vacío, la condición de carencia del ser humano y el papel de la mujer, entre otros. También sería necesario especificar las contradicciones y ambivalencias internas en la obra de cada una y trabajar las muchas diferencias entre ambas autoras. Habría que dejar claro que Santa Teresa escribe desde la situación histórica de la contrarreforma y desde una perspectiva decididamente católica, lo que la distingue de manera fundamental de Zambrano. La filósofa del siglo XX, en cambio, a veces argumenta desde una meta-posición reflexiva y a veces incorpora su propia espiritualidad no especificada explícitamente, si bien de ímpetu cristiano. No obstante, a ambas autoras les une una posición discursiva de la marginalidad. Tal como la monja carmelita desafió al marco teológico de su época, la filósofa moderna se mueve en las periferias de la filosofía occidental contemporánea.

Bibliografía

- Biblia sacra. Vulgatae editionis Sixti V.*, Pontificis maximi, jussu recognita et Clementis VIII. auctoritate edita, Paris 1922.
- Bundgård, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid 2000.
- Foucault, M., *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*, Frankfurt a.M. 2004.
- Frohlich, M., *The Intersubjectivity of the Mystic. A Study of Teresa of Avila's Interior Castle*, Atlanta 1993.
- Gómez Blesa, M., "Introducción", en: Zambrano, M., *Claros del bosque*, Madrid 2011, 11-98.
- Haas, A. M., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 2007.
- Kristeva, J., *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988.

- Kristeva, J., *Thérèse mon amour. Récit. Sainte Thérèse d'Avila*, Paris 2008.
- Lacan, J., “Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle que nous est révélée dans l'expérience psychanalytique”, en: Lacan, J., *Écrits*, Paris 1966, 93-100.
- Lizaola, J., *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, México D.F. 2008.
- San Juan de la Cruz, *Obra completa*, Madrid 2010.
- Santa Teresa, “Castillo Interior o Las moradas”, en: Barrientos, A. (ed.), *Santa Teresa, Obras completas*, Madrid 1994 [=1994a], 829-997.
- Santa Teresa, “Libro de la vida”, en: Barrientos, A. (ed.), *Santa Teresa: Obras completas*, Madrid 1994 [=1994b], 1-309.
- Santiago Bolaños, M. F., “El hombre y lo divino: invitación a una lectura”, en: Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid 2007, 9-23.
- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus*, Gütersloh 1991.
- Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid 1989 [=1989a].
- Zambrano, M., *Senderos*, Barcelona 1989 [=1989b].
- Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid 2007.
- Zambrano, M., *Claros del bosque*, Madrid 2011.