

Raphaël Estève

Universidad Bordeaux Montaigne
raphael.esteve@u-bordeaux3.fr

La esperanza y sus virtudes *Hope and Its Virtues*

Resumen

La esperanza es para María Zambrano el nombre de esta relación a la ausencia y a la incompletud que nos constituye. Es por supuesto un querer, pero un querer específico, en cuanto se distingue radicalmente tanto de la *libido sciendi* estigmatizada en los filósofos por san Agustín como de la *libido* freudiana. Ambas conforman en cierta medida las dos polaridades a igual distancia de las cuales siempre se mantuvo Zambrano: el sujeto endiosado de la filosofía idealista, por un lado; el sujeto hecho trizas por el materialismo de la *libido* freudiana, por el otro. De esta equidistancia nació la voluntad de este trabajo de hacer dialogar a María Zambrano con Kant, referencia insoslayable de cualquier reflexión sobre la esperanza.

Palabras clave

María Zambrano, esperanza, materialismo, Spinoza, Kant.

Abstract

According to María Zambrano, hope is the name of this relation to the absence and incompleteness that constitutes us. It is of course a will, but a specific will, as radically distinguishes both *libido sciendi* philosophers stigmatized by St. Augustine as the Freudian libido. Both make up to some extent the two polarities equidistant from which Zambrano always remained: the deified subject of idealist philosophy on the one hand, the subject ripped by materialism of Freudian libido on the other. From this equidistance came the idea for this to make María Zambrano speak with Kant, unavoidable reference of any reflection on hope.

Keywords:

María Zambrano, Hope, Materialism, Spinoza, Kant.

En la posteridad de los filósofos, cualquiera que sea su escala, influyen por supuesto los sistemas y los conceptos, pero también el impacto de ciertas formulaciones, que acaban irradiando una especie de condensación doctrinaria con una capacidad sintetizadora y emblemática que las convierte, también por su logro formal, en citas imprescindibles para cualquier estudio dedicado al pensador. En el

Recepción: 30 de junio de 2016
Aceptación: 26 de septiembre de 2016

Aurora n.º 17, 2016, págs. 32-43
ISSN: 1575-5045
ISSN-e: 2014-9107
DOI: 10.1344/Aurora2016.17.3

caso de María Zambrano, tenemos, por supuesto, el lema existencialista: «el hombre es el ser que padece su propia trascendencia».¹ Y, un escalón por debajo, encontramos el *credo*: «la esperanza es el fondo último de la vida humana».² Uno de los primeros propósitos del presente trabajo será precisamente explicitar la forma de sinonimia que mantienen estas dos famosas aseveraciones.

La esperanza, que aparece literalmente en el título de muchos párrafos, capítulos o artículos de la autora a lo largo de su obra, es así para ella el nombre de esta relación a la ausencia y a la incompletud que nos constituye. «*Hambre de nacer del todo*»,³ la esperanza es obviamente un querer, pero un querer específico, en cuanto se distingue radicalmente tanto de la *libido sciendi* estigmatizada en los filósofos por san Agustín como de la *libido* freudiana. Ambas conforman en cierta medida las dos polaridades a igual distancia de las cuales siempre se mantuvo Zambrano: el sujeto endiosado de la filosofía idealista, por un lado, y el «yo» hecho trizas por el materialismo de la *libido* freudiana, por el otro. De esta equidistancia nació la voluntad del presente trabajo de hacer dialogar a María Zambrano con Kant, filósofo meridiano extrañamente bastante ausente, desde un punto de vista onomástico, en la obra de la autora, pero cuyo influjo nunca podría descuidarse en cualquier reflexión sobre la esperanza.

Ontología y soteria

Hacer de la esperanza el «fondo último de la vida» es situarse de entrada en el plano ontológico. La ontología suele ser el establecimiento de *lo que prima*: las ideas sobre los fenómenos según Platón, la infraestructura sobre la superestructura según Marx, el inconsciente sobre la consciencia según Freud, etc. Y, en efecto, María Zambrano presenta la esperanza como «la última sustancia de nuestra vida».⁴ La esperanza, además de ser una de las tres virtudes teologales (que tienen a Dios como objeto, o en todo caso, no a este mundo), sería así un revelador, la *verdad* de la realidad humana.

Esta preeminencia se debe al hecho de que parece en un primer momento la esperanza sernos inajenable. Es «la respiración profunda de la persona humana»,⁵ aprovechándose aquí la semejanza etimológica *spiro/spero*. La respiración es, a la vez, un reflejo —activo y pasivo— y algo vital. Esa consustancialidad con el hombre también puede presentarse como espejo o síntoma de nuestra condición existencial. Si el hombre es el ser que padece su propia trascendencia, es decir siempre incompleto, en tensión, y nunca idéntico a sí mismo, idénticamente, «la esperanza es el vacío activo de un ser insuficiente para sí mismo».⁶ Y volvemos a encontrar los elementos definitorios del existir que más le importan a la autora: el *renacer* (la esperanza es «hambre de nacer del todo»),⁷ y su correlato habitual en la obra, en esta lógica del inacabamiento, *la agonía* (es la esperanza la que «da el carácter agónico a la vida humana, su ansia jamás

1. Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 53. Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, pp. 5 y 9. Entre otras muchas declinaciones.

2. Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1945, p. 92. Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 188, entre otros con variantes sintagmáticas.

3. Zambrano, M., «La vida en crisis» en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 112.

4. *Ibid.*, p. 107.

5. Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 1996, p. 85.

6. Zambrano, M., *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 37.

7. «La vida en crisis», *op. cit.*, p. 112.

8. *Ibid.*
9. Zambrano, M., «Más sobre “La ciudad de Dios”» en *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*, p. 150.
10. «La vida en crisis», *op. cit.*, p. 112.
11. *Ibid.*, p. 120.
12. Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 20.
13. Zambrano, M., *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 1995, p. 49.
14. *Ibid.*, p. 22.

satisfecha».⁸ La forma de «tener no teniendo» que comparte la esperanza con su envés, la nostalgia, nos confirma que la esperanza es a la vez constituyente, correlativa y análoga al existir humano. O sea que tiene varias modalidades de aprensión: la alteridad que presupone la analogía (solo se compara lo que es distinto) matiza ya el carácter inajenable e ineluctable de la esperanza. En efecto, aparece el espacio de una contingencia: una forma de responsabilidad del sujeto, cuyo indicio sería la atribución de un mérito. El mérito, como siempre en Zambrano, del reconocimiento de la propia indigencia: «reconocerse en el espejo de las esperanzas significa la profunda humildad de sentirse sin ser propio y acabado, de fiarlo todo al futuro».⁹ Entendemos entonces que esta incompletud o apertura del hombre lo aparta de cualquier tipo de naturalidad. El hombre, en efecto, nunca ha podido conformarse con vivir naturalmente, porque siempre «ha necesitado algo más»,¹⁰ siendo la naturaleza definida como lo que tiene que ver con la integridad e identidad a sí misma.

Lo primero que hay que subrayar acerca de la esperanza es que se trata de un concepto marcadamente *soteriológico*. Tiene que ver con la Salvación: una respuesta o promesa respecto al drama de nuestra finitud, que por supuesto es uno de los tres integrantes de lo que «padece» el ser humano según la filósofa andaluza (el horror del nacimiento, el drama de la muerte, a los que se añade un tercer componente más secularizado, variable en su formalización pero que tiene que ver con la injusticia y la alteridad humana). La soteriología perfectamente puede concebirse como uno de los fines de la propia filosofía, que «lejos de querer moderar la esperanza, ha sido su depositaria en algún momento».¹¹ Tal es el caso de la filosofía de Platón cuyo Mito de la Caverna tuvo tanto impacto en la mente occidental porque «en él nos descubre la esperanza de la filosofía, la esperanza que es la justificación última, total».¹² Por motivos sobre los cuales volveremos, la *soteria* platónica no es totalmente satisfactoria a ojos de Zambrano, debido a la distancia que nos separa de los griegos: es una conversión que conduce al ascetismo, precio elevado (el sacrificar el cuerpo) de la «inmortalidad del alma, tan análoga a la de las ideas»,¹³ suerte de trasmundo donde se plasma la constancia parmenidiana del Ser más allá de la labilidad de las apariencias y de los fenómenos. Pero no deja de ser una indudable propuesta soteriológica, como lo presuponen los términos con los que la rechaza el poeta: «El poeta no quiere salvarse; [...] y no admite la esperanza, el consuelo de la razón». Y como lo confirma la fuerte degeneración a ese respecto de la filosofía posterior, la «filosofía moderna», mucho más exigente según la autora y cuya violencia precisamente radica en el hecho de que «no lleva dentro de sí la justificación de la esperanza humana».¹⁴ De forma más general, lo cierto es que las doctrinas, filosóficas o religiosas, *compiten* desde un punto de vista soteriológico: la propuesta más sabia compite así con la más factible o efectiva que a su vez tiene implicaciones muy distintas de la promesa más alentadora. Una de las más alentadoras, sin lugar a dudas, es la

salvación cristiana, la que mayor afinidad tiene con la esperanza zambraniana. Porque, según la autora, no implica ninguna forma de renuncia. Es lo que la opone radicalmente a sus competidores gemelos, el estoicismo y el budismo, doctrinas de la resignación. El budismo, forma de apagar el corazón, promueve así el «desnacimiento», antinómico del esperado renacer: «borrar el hecho del nacimiento y anularlo». ¹⁵ O sea que para ponerse a salvo de la muerte, el budista (o estoico en este caso) también se pone a salvo de la vida: no se *arriesga*, conformándose, según la autora, con un vivir anestesiado. No se puede realmente perder (con la muerte) lo que no se tiene (la vida). Y esta puesta en perspectiva nos permite entender mejor por qué, en la convicción de Zambrano, la muerte es efectivamente un revelador: del riesgo asumido de una vida.

El individuo

Los griegos no tenían definida como los modernos la individualidad. Se pensaba más bien en una instancia genérica, abstracta: en la «humanidad». De ahí que la salvación de los antiguos no pudiera encerrar la esperanza que le importa a Zambrano: se asegura el orden, la armonía del Universo, la existencia de la ley, «pero no de mi yo, de este que soy ahora y aspira, tal como está, a existir por siempre». ¹⁶

Entendemos entonces el carácter más alentador de la *soteria* cristiana: su promesa integra la individualidad, incluso descansa en ella. Es la resurrección de los cuerpos. Si el *logos* de los griegos «se hizo carne», es porque Dios se nos presentó precisamente bajo forma personal, la del Cristo, y nos hizo la promesa individualizada de nuestra salvación. Esta salvación ya no emprende, como era el caso con los griegos, una vía racional (el *logos*, antes de que se hiciera carne), sino que se fundamenta en la fe, en la confianza que necesitamos para creer en la palabra del Dios Salvador. Aunque *el logos* se hizo carne y dolor, «duda y agonía, para que fuese depositario de la esperanza», ¹⁷ para todos los que no asistieron a los milagros del Dios encarnado, a su propia resurrección, no hay en efecto otro remedio que confiar, creer en la palabra que lo relata. Lo que equivale a acatar un argumento de autoridad: de ahí los símiles establecidos por Zambrano entre la esperanza y el padre («fe sin esperanza, fe sin padre»¹⁸), y el recorrido valorado positivamente desde la fe hacia la esclavitud («confianza que es amor y llega a ser esclavitud»¹⁹). Positivamente, ya que como veremos, esa peculiar esclavitud no descarta la posibilidad de nuestra libertad.

Pero de momento hay que despejar una aparente paradoja: dentro de la competencia soteriológica, la autora le ve dos ventajas a la esperanza procedente de la promesa cristiana. Primero, que no acuda a ningún trasmundo: «La nueva esperanza era, nada menos, que este mundo». ²⁰ Y luego, que no implique ningún compromiso, contrapartida o descarte: lejos de cualquier ascetismo, la nueva esperanza

15. «La vida en crisis», *op. cit.*, p. 113.

16. Zambrano, M., «Ortega y Gasset, filósofo español» en *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011, p. 98.

17. Zambrano, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, México, La Casa de España en México, 1939, p. 106.

18. *Ibid.*, p. 107.

19. «La vida en crisis», *op. cit.*, p. 107.

20. *Filosofía y poesía, op. cit.*, p. 75.

21. *Ibid.*, p. 76.
22. Zambrano, M., «Las raíces de la esperanza» en *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 2004, p. 100.
23. En su versión secularizada, el tópico de la «servidumbre voluntaria».
24. *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 132.
25. *Persona y democracia*, op. cit., p. 84. Las cursivas son mías.

«lo quiere todo, sin tener que renunciar por el pronto, a nada».²¹ Puede sorprendernos, ya que los materialistas suelen presentar la esperanza como aplacamiento dilatorio del sufrimiento presente (esperar sería así no gozar, no poder, no saber). Para Zambrano, la clave se encuentra en la disociación del mundo sensible y del mundo inteligible: la esperanza no sacrifica el primero al segundo, y es lo que metaforiza religiosamente la doctrina del Cuerpo Glorioso. No se renuncia así ni al mundo sensible, ni a la individualidad de la que el cuerpo es el inmediato correlato. Llamativamente, la autora achaca las críticas materialistas al pesimismo griego «en el que la esperanza se confunde con la *hybris*, con la arrogancia».²² Haciendo abstracción de toda cronología de la historia de la filosofía (se supone aquí, por ejemplo, una lectura muy personal de Spinoza por parte de Zambrano), la idea de la autora se entiende perfectamente. Y tiene su importancia, habida cuenta del criterio crucial que constituye para ella la *hybris* en sus valoraciones. La individuación en sí es, lo entendimos, lo que constituye una transgresión para los griegos, que la viven como prominencia, en una cultura donde todos los *credos* incitan a permanecer en su lugar y no alterar el orden impersonal del *cosmos* («Conócete a ti mismo», al que responde en Delfos «Nada en exceso», etc.). Al revés, la esperanza cristiana se libra de la *hybris* precisamente porque la renuncia a la racionalidad del *logos* asocia la confianza a la *indigencia*: depositar en otro (y no en nuestro razonar) la verdad que más importa, la que tiene que ver con nuestra salvación. Y ello, además, caracterizando al Otro por su humildad: la que Dios tuvo al encarnarse y dejarse crucificar por los hombres, en un acto por supuesto libre.

Este sacrificio divino, fundador de la esperanza es un acto de amor, siendo aquí el amor una enajenación voluntaria, que hace entonces compatibles esclavitud y libertad, para contestar a una pregunta que dejamos abierta.²³ De hecho, la esperanza como la concibe Zambrano abre todo un campo lexical, entre afecto y afección, respaldado por la polisemia en castellano del verbo «mover». En efecto, si la filósofa lamenta con frecuencia la impassibilidad del dios aristotélico, es para contraponerla a la capacidad de afección del Dios cristiano: se puede *mover*. Y este mover está también informado por el movimiento de Dios hacia su encarnación, que le hace desplazarse para encontrarse cara a cara con los hombres, y por la labilidad existencial del hombre, nunca fijo ni coincidiendo consigo mismo. El afecto —el amor— es movimiento, y así nos presenta María Zambrano «la esperanza entre todas, ser visto, ser amado: mover a Dios»:²⁴ como Lázaro hizo llorar a Cristo. Y como san Agustín se expuso al amor de Dios, haciéndonos entender que «esperar es el *movimiento* íntimo de la interioridad [...], a la vez, pasividad y actividad»²⁵. Actividad y pasividad que sintetiza el vocablo «mover», simultáneamente actuar y padecer.

De ahí la convergencia entre los griegos y los materialistas modernos, ambos opuestos en este aspecto a la esperanza tal como acaba-

mos de presentarla: la *indiferencia* de los dioses para los griegos, que posibilita para los materialistas, la asimilación spinozista de Dios y de la naturaleza. El conato para Spinoza es la naturaleza (obrando) en mí: la naturaleza de la que formo parte, y de la que no soy más que eso, una parte. De ahí el parentesco entre este materialismo (no hay nada exterior a la naturaleza) y la filosofía oriental: el «yo» es una ilusión de la que hay que librarse. El sujeto no es lo que hay que salvar, sino aquello de lo cual hay que salvarse. Soteriología opuesta, como repite Zambrano, pero que nos permite entender que la esperanza tal como la concibe se acompaña de una auténtica *sustancialización* del sujeto. La comparación con la sabiduría oriental es sobre este punto esclarecedora: los materialistas piensan que si lo que hay que valorar es la naturaleza en mí, entonces el «yo» es totalmente contingente, transitorio. Al revés, el *apego* personal, no solo al propio «yo» sino al Otro, objeto de confianza, presupone una permanencia del sujeto. Y así lo expresa la autora: el hecho de que la esperanza se haya convertido en sustancia de la vida hace «que la vida adquiera en virtud de ello los caracteres de la sustancia: identidad, permanencia a través del tiempo, consistencia, individualidad en grado extremo». ²⁶ Esa sustancialidad perfectamente puede recibir el nombre de «alma» en la terminología zambraniana.

El Mal

La esperanza puede teóricamente centrarse en la conservación de lo que se tiene —esperar que todo permanezca idéntico— y su indisoluble envés —temer que no sigan así las cosas—. No implica necesariamente una insatisfacción de la actualidad. Conforme a su índole dialéctica, puede afirmar negándose: la esperanza cumplida implica necesariamente otra esperanza, la del mantenimiento de lo cumplido. Pero si queremos realmente acatar —y Zambrano lo quiere— la homología que mantiene con nuestra condición existencial, su pedagogía ontológica, tenemos que privilegiar la idea de que la esperanza, si es anhelo de una mejora, presupone una *insatisfacción*: «Es en lo negativo donde la esperanza encuentra su campo, su lugar». ²⁷

Así que la oposición entre, por un lado, la indiferencia de la naturaleza inmanente de los materialistas y, por otro, la afección de una instancia, trascendente o no, nos hace plantear el problema del Mal y de la moral: Mal y moral, declarados implícitamente por el vocablo «confianza», y al revés, inoperantes en el mecanicismo natural, que los ignora. Según Paul Ricœur, es la existencia del Mal lo que pide una compensación, y esa «retribución» es precisamente la esperanza. Ricœur añade ²⁸ que la primera existencia religiosa del mal es *discursiva*: la alcanzamos a través de las palabras de la *confesión*. Zambrano presenta la confesión como un gesto de huida de sí mismo. Procede, por tanto, a la vez de una esperanza y de una desesperación, «la desesperación es de lo que se es, la esperanza es de que algo que todavía no se tiene aparezca». ²⁹ Pero parece ser primera

26. «Las raíces de la esperanza», *op. cit.*, p. 98.

27. *Ibid.*, p. 102.

28. Ricœur, P., «El «pecado original»: estudio de su significación» en *El conflicto de las interpretaciones*, traducción de Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 245-260.

29. *La confesión: género literario, op. cit.*, p. 33.

30. *Ibid.*

31. *El hombre y lo divino, op. cit.*, p. 47.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. De ahí nuestra insistencia anterior en cuanto a la delimitación precisa de la idea que la esperanza tiene que ver con «nuestro mundo».

la desesperación en el móvil de la confesión: al hombre «es la fuerza de la desesperación la que le hace arrancarse hablando de sí mismo». ³⁰ Dejaremos de lado aquí la sutileza doctrinaria del «pecado original» que vincula *contra naturaleza* al hombre con el mal. Solo vamos a acercarnos, en la relación que mantienen con el *origen*, por una parte, la culpa que el sujeto asume en su confesión y de la cual pide ser rescatado al mismo tiempo que obra para conseguirlo (confesándose) y, por otra, la indignancia inicial del hombre perdido en el mundo. La del *apeirón* (lo «ilimitado»), que en uno de los relatos zambranos más impactantes, constituye el marco terrorífico de los primeros pasos del humano en la Tierra, dándole un sentido más concreto a la idea de una existencia en sus comienzos negativa. El *apeirón* es así el lugar de una persecución originaria: el hombre se sentía mirado sin ver, lo que le hizo intuir la presencia inexorable de una estancia superior, encubriendo la realidad. Es una de las acepciones que le confiere la autora a la palabra «delirio», añadiendo que «como en todos los delirios humanos, la esperanza está presente, y más quizá que en ninguno, por ser el primero». ³¹ En este relato fundador, mítico, podemos subrayar la ambivalencia que hace eco al binomio desesperación/esperanza recalcado a propósito del motor de la confesión. En efecto, según María Zambrano, la angustia de sentirse mirado «envuelve la apetencia de serlo», ³² y la esperanza que se despierta, lo hace ante «esa presencia que se manifiesta ocultándose». ³³ En términos marcadamente heideggerianos, vuelve aquí a importar la modalidad ontológica de la esperanza, entre presencia y ausencia: presencia ya que ausencia.

Esta dialéctica del manifestarse ocultándose nos remite también a la cuestión del sentido, que pocas veces aceptamos circunscribir a la evidencia e inmediatez del signo.

En efecto, tanto como el Mal (y por supuesto el Bien), el sentido presupone una exterioridad, una trascendencia. ³⁴ María Zambrano comparte así con los spinozistas, aunque con una valoración opuesta, la convicción de que la esperanza es intrínsecamente finalista. El finalismo, según los materialistas, es la creencia en una «inteligencia» o un libre albedrío divino (cósmico). O sea, lo contrario de la indiferencia mecanicista de la naturaleza, un determinismo absoluto que neutraliza toda forma de referencia tanto al Bien y al Mal como al sentido. Es pura causa eficiente, sin más. Al revés, la esperanza se inscribe en una lógica finalista, la de una mejora que se (sobre) impone a la realidad material, que la engasta.

Es en este sentido indisoluble de una forma de libertad. En efecto, el finalismo y la esperanza implican que el determinismo no agota desde su fuente el sentido del mundo, reduciéndolo a muy poca cosa, casi a nada. Implican que a pesar de la innegable causalidad de las causas, río arriba, quede sitio para su desvío u orientación, río abajo. Y, por consiguiente, para su totalización (aunque, lo explicaremos en nuestra conclusión, bajo condiciones muy específicas). En la

esperanza está, escribe Zambrano, «todo lo que nos lleva a dirigirnos hacia una totalidad, sea del tiempo, del mísero tiempo de nuestra vida, sea de la hermosa totalidad del mundo». ³⁵ Este declarado finalismo, confirma que el sentido es una *exterioridad* desde o en virtud de la cual se puede totalizar. Un sentido cuya búsqueda hace «que el ser humano se dirija inexorablemente hacia una finalidad, hacia un más allá». ³⁶ El sentido es lo que nos justifica, de ahí su modalidad soteriológica. Y esta lógica de la justificación nos recuerda que nunca dista mucho la teodicea, leibniziana o hegeliana, de la providencia agustiniana. Providencia que se realiza a veces mediante un mal planeado como medio o vehículo de un bien todavía mayor. Evidentemente no hablamos aquí del Hegel identificado por Zambrano, influida en su repudio del autor de la *Fenomenología del espíritu* por la corriente fenomenológica, que le caracteriza en el sentido de la inmanencia más estricta.

Las ruinas

Si la esperanza es el espejo ontológico de nuestra condición, tiene a su vez su propio espejo: el motivo de *las ruinas*. Las ruinas nos ubican directamente en el campo de la historia, ya en sí asociado por la autora a la esperanza. La esperanza es a la vez el motor de la historia —voluntad del hombre de ir más allá de aquello que le rodea: «por el simple hecho de anhelar, el hombre se dispararía a hacer historia»³⁷—, y lo que es capaz de conferirle su sentido. Según María Zambrano, en efecto, y en una paradoja que vamos a intentar levantar, «las ruinas son lo más viviente de la historia». ³⁸

Podríamos creer que la fascinación experimentada por las ruinas, patente en el hermoso capítulo epónimo de *El hombre y lo divino* que les dedica, se reduce a una estigmatización más, en su obra, de la *hybris* humana. No hay ruinas, nos dice así Zambrano, «sin el triunfo de la vida vegetal sobre lo que un día se alzara soberbiamente sobre la Tierra». ³⁹ Una Tierra, en palabras de la autora, humillada por lo que se edifica sobre ella, y que con ayuda del tiempo, recobraría su integridad.

Encajaría en este esquema la noción de *ciclo*, que tanto le importa a la autora desde un punto de vista soteriológico. En este sentido, «la yedra, metáfora de la vida que nace de la muerte»⁴⁰ que trepa, y efectivamente nace de las ruinas, podría simbolizar el «trascender que sigue a todo acabamiento». ⁴¹ Es interesante aquí la relación mantenida entre fracaso y esperanza, que nos remite a lo que llamamos impropriamente teodicea para remitir más específicamente a una forma de teleología. Toda historia, «aun la más espléndida es un fracaso»⁴² nos dice Zambrano. Un fracaso, porque la historia no tiene según ella ninguna *stásis*, siempre está en marcha. Al momento histórico le suplanta el momento siguiente, y la ruina simboliza ese proceder siempre reiterado. Lo que le permite a la autora afirmar que la ruina es «un fracaso que en sí mismo lleva su triunfo: el

35. Zambrano, M., «Esperanza» en *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*, p. 115.

36. «Las raíces de la esperanza», *op. cit.*, p. 100.

37. *Persona y democracia*, *op. cit.*, p. 82.

38. «Las raíces de la esperanza», *op. cit.*, p. 106.

39. Zambrano, M., «Una metáfora de la esperanza: las ruinas» en *La Cuba secreta y otros ensayos*, Madrid, Ediciones Endymion, 1996, p. 140.

40. *Ibid.*, p. 141.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 140.

43. *Ibid.*, p. 141.
44. *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 237.
45. «Una metáfora de la esperanza: las ruinas», *op. cit.*, p. 140.
46. *Ibid.*
47. *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 237.
48. «Delirio, esperanza y razón» en *La Cuba secreta*, *op. cit.*, p. 168.
49. «Las raíces de la esperanza», *op. cit.*, p. 105.
50. En la propuesta de Ernst Bloch, cuyo ensayo, *El principio esperanza*, tuvo bastante repercusión tras su publicación en 1949, la esperanza se desplaza hacia la preocupación por las generaciones venideras, de cuyo porvenir se siente responsable el hombre contemporáneo.
51. *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 233.
52. *Ibid.*

renacer incesante de la esperanza humana»⁴³ precisamente simbolizada por la yedra. Y si arriesgamos el término de «teodicea», es porque ese fracaso resulta revertido en una economía superior, que lo integra. Al final de los padeceres del hombre histórico, «algo suyo volverá a la Tierra a proseguir inacabablemente el ciclo vida-muerte».⁴⁴

Lo significativo aquí es la idea de *resto*: «en las ruinas, lo humano ha quedado abatido sin quedar borrado».⁴⁵ Y vamos a relacionar este resto con la libertad entendida como posibilidad que trasciende el determinismo. El campo histórico es aquí un paradigma idóneo. La esperanza es, en efecto, una resistencia, una lucha contra «la fatal limitación del destino, de las circunstancias».⁴⁶ No quiere acatar el mecanicismo de la necesidad, nos dice Zambrano: «La esperanza rescatada de la fatalidad es la libertad verdadera, realizada, viviente».⁴⁷ Siendo pura immanencia, la necesidad no acoge ningún tipo de significación, lo que nos dice muy bien Zambrano al presentar como «catástrofe», como algo que «interrumpe», cualquier futuro que no tuviera «condición salvadora».⁴⁸ La ruina es entonces simbólicamente lo que queda, el excedente o la excrecencia, tras o fuera del orden deductivo del principio de razón, que solo consta de causas y de efectos. En este sentido, la mejor clave de entendimiento es entregada por la propia autora, cuando ve en las ruinas una reveladora conjunción entre el vivir personal y el vivir histórico: «No le basta vivir al ser humano, solamente de verdad vive cuando está viviendo una historia, individual y colectiva».⁴⁹ La *comunidad* de los individuos es así una fuente satisfactoria de sentido, al trascender las preocupaciones individuales.⁵⁰

Las ruinas simbolizan así la depuración existencial de una «mala» contingencia. La contingencia materialista, a la que se restringe la necesidad causal, irónicamente *aislada* en su cadena de determinaciones sin sentido. Sobrevivir a la destrucción de todo significa entonces que «un sentido superior a los hechos les hace cobrar significación».⁵¹ Y este sentido brota «a través de la imposición de las circunstancias, en la cárcel de las situaciones»⁵²: otra vez, excediéndolas como en toda providencia o teodicea, pero también en un sentido más específicamente terrenal.

La esperanza no se adecua a su realización o cumplimiento, ni a su plasmación en un ser efectivo y perene. La ruina que marca, por la destrucción, la caducidad de este ser, atestigua así de una posterioridad de esa duración, es prueba de que hay algo después o detrás, prueba de que las cosas (la historia) siguen su curso. En la frustración ineludible, a corto o largo plazo de la realización del proyecto histórico, renace la esperanza del proyecto subsiguiente, todavía no realizado (y que tendrá el mismo destino de frustración). Una esperanza a la que la ruina, que expresa la superación de la efectividad siempre anhelada, abre paso: deja *explícitamente* (por su condición destruida) sitio.

También notamos en la propuesta de Zambrano la idea de que toda realización histórica de la esperanza es degenerativa y decepcionante. Depende de las circunstancias y de la historia que también nos determinan en parte. De ahí el resultado «a menudo tan infiel y casi siempre caricaturesco de la esperanza originaria de donde brotó».⁵³

Y vuelve a asomar el tema de la libertad.

Bien es cierto que, para que exista la esperanza, debe haber *incertidumbre* en cuanto al porvenir: que no esté íntegramente (causalmente) contenido el futuro en el presente. Eso implica que nuestro presente tampoco debe estar contenido en nuestro pasado. Es lo que pueden simbolizar las ruinas: un *pasado roto*, es decir, una causalidad quebrada y, por tanto, porvenir abierto.

Pero también se vislumbra otra dimensión en el aprecio que tiene Zambrano de las ruinas, que entronca con toda certeza con una forma de kantismo. Es así impactante en su descripción la recurrencia del campo semántico carcelario para aludir a los edificios antes de su ruina. Es decir, a lo que debía haber sido la realización de algún tipo de esperanza histórica. La historia, nos dice la autora, *nace* de la libertad y viene a «constituirse en prisión como todo lo que el hombre edifica».⁵⁴ Lo que se compagina perfectamente con la «caricatura» que constituye obligatoriamente toda concretización de la esperanza. La explicación no puede ser sino kantiana: *en la fenomenalidad de este mundo* no se puede escapar totalmente al determinismo. La libertad existe, pero no en el mundo fenoménico. Es una idea de la razón que apunta hacia otro mundo, y que, por consiguiente, se pervierte tan pronto como pretende fenomenalizarse o concretarse. Por ser superación de la razón suficiente (el edificio, producto de las determinaciones, está destruido), la ruina significa pues que hay un más allá de la prisión fenoménica (causal). Y podemos entonces entender que si la historia es obra de una «libertad que se trasmuta en cada momento»,⁵⁵ es precisamente porque la libertad no puede plasmarse. De ahí su perfecta homología con «una esperanza que se realiza y que se frustra en la medida casi exacta en que se realiza».⁵⁶ Y cobra entonces perfecto sentido la retórica de la presencia reforzada por la ausencia («no había alcanzado con su presencia lo que logra con su ausencia»⁵⁷) que satura la descripción zambrana de las ruinas: destrucción de lo humano «en que la esperanza ha quedado liberada».⁵⁸

El argumento

En el vocabulario de María Zambrano, una contrariedad mayor de la esperanza es la *impaciencia*, que es «avidez de logro».⁵⁹ La impaciencia es querer el advenimiento inmediato de lo que se espera. Zambrano ejemplifica esta perversión estigmatizando las *utopías*⁶⁰ tanto filosóficas, con la *República* de Platón, como revolucionarias: ambas políticas en la especie. Platón, significativamente presentado

53. *Ibid.*, p. 290.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*

57. «Una metáfora de la esperanza: las ruinas», *op. cit.*, p. 139.

58. *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 237.

59. «Las raíces de la esperanza», *op. cit.*, p. 112.

60. Véase «Más sobre “La Ciudad de Dios”», *op. cit.*, pp. 149-156.

61. *Ibid.*, p. 150.

62. «Es lo propio de la utopía, ser razón edificante», *ibid.*, p. 152.

63. *Ibid.*, p. 154.

64. *Persona y democracia*, *op. cit.*, p. 82.

65. «Las raíces de la esperanza», *op. cit.*, p. 112.

66. Zambrano, M., «De la necesidad de la esperanza» en *Filosofía y educación (manuscritos)*, Alicante, Editorial Club Universitario, 2011, p. 123.

como «racionalizador de esperanzas»,⁶¹ se estigmatiza por su propósito «edificante»,⁶² es decir, rígido —cerrado— o, más exactamente, que es lo que va a importar en este último apartado, *dogmático*.

La esperanza corre así el riesgo —a imagen del propio sujeto— de *absolutizarse*, al querer el advenimiento «sin dilación y sin paliativos»⁶³ del Reino de Dios, o de cualquiera de sus *hipostasis*, en *este* mundo.

Uno de los puntos más importantes de la propuesta zambranianiana acerca de la esperanza es así la relación constitutiva que mantiene con la *insaturación de su argumento*. Cuando Zambrano retoma las palabras de Ortega y Gasset para caracterizar el anhelo, matriz en este caso de la esperanza («En el interior del hombre anida oscuramente la esperanza y aun bajo ella el anhelo»⁶⁴), es para decirnos que lo que diferencia el anhelo de la necesidad animal es precisamente su *indeterminación*. Este no tener siempre un término conocido es según la autora una primera señal de trascendencia.

Tenemos que aludir brevemente aquí a la argumentación desarrollada por Kant en su *Crítica de la razón pura* respecto a las «proposiciones cardinales de la razón pura». A saber, que existe un Dios y que existe una vida futura, o sea, casi exactamente lo que Zambrano llama esperanza. Kant, enunciador de la pregunta «¿Qué me cabe esperar?», asevera que es imposible llegar algún día a la certeza demostrativa de aquellas dos proposiciones cardinales. Imposible no solo desde la actualidad factual, *de hecho*, sino también desde el horizonte prospectivo y teórico de las posibilidades o virtualidades, *de derecho*. Y la conclusión lógica que saca de esta imposibilidad es que también es cierto que nunca se podrá demostrar lo contrario: la inexistencia de Dios y de alguna vida futura. Esta proposición complementaria consolida el famoso antidogmatismo kantiano.

Cuando Zambrano nos dice que toda forma de historia pudiera titularse «historia de una esperanza en busca de su argumento»,⁶⁵ entendemos que es precisamente la ausencia de cualquier argumento especificado lo que garantiza la *integridad ética* de la esperanza. Su objeto, lo entendimos, no puede ser objeto de ningún *saber*. De ahí la transgresión suprema: «algunos se obstinan en creer saber qué es lo que esperan».⁶⁶ Instaurar en el lugar de la trascendencia hacia la cual apunta la esperanza la efectividad de un saber o de una doctrina pretendiendo saturar el argumento: tal sería la definición zambranianiana del absolutismo. Hay, según Kant, un hiato insalvable entre el plano epistemológico (lo que puedo conocer) y el plano ontológico (lo que tiene existencia). Y sabemos que el primer gesto kantiano es refutar el argumento ontológico que pretende deducir la existencia del concepto. Y es lo que despeja el lugar para la esperanza. Nuestro conocimiento es limitado, pero sería absurdo postular que esos límites son también los del mundo. La clausura epistemológica es apertura ontológica, apertura al ser. Lo que no puede ser objeto de

conocimiento solo puede ser objeto de fe y de esperanza. Es lo que justifica, por consiguiente, la propuesta por parte de la autora del único argumento aceptable: *la fe*. Y cita a san Pablo, que hace de esta última «el argumento de las cosas que se esperan». ⁶⁷ En efecto la fe es característicamente una actitud fuera de todo alcance epistemológico, manteniendo la misma insaturación fenoménica.

Para concluir nos detendremos en lo que Paul Ricœur llama «patología de la esperanza». ⁶⁸ Es una buena traducción de lo que significa para María Zambrano la «impaciencia»: el conjunto de los intentos metafísicos y sobre todo políticos que descuidan o ignoran deliberadamente el carácter inalcanzable de la fe desde un punto de vista epistemológico. Y ello, para edificar un dogmatismo fundamentado en lo que tendría que permanecer en la incertidumbre, fuera de alcance para cualquier saber. Ricœur añade a este respecto que la fe es, epistemológicamente hablando, un proceso que tiene que ver con el orden simbólico. Es decir, otra vez algo muy poco compatible con la presencia y la efectividad. En este sentido, tenemos que considerar la alusión al «gemido» por parte de Zambrano: su positividad radica en ser el signo certero «de que algo se espera», ⁶⁹ y sobre todo el signo «de otra certeza que no se sabe qué es». ⁷⁰

Podemos emparentar el gemido con la queja de Job, basándonos en el hecho de que «es la esperanza lo que en realidad le movió a quejarse». ⁷¹ Esperanza, primero, por supuesto, de que alguien lo oyera. Cuando a su vez estudia la figura de Job, Paul Ricœur subraya que Dios, cuando le contesta a Job, no le da ninguna respuesta. Job no *sabr*á nada: no será depositario de ningún saber metafísico (justificativo) acerca de Dios, que no habla ni de sí mismo ni tampoco de Job. Es que la fe no es un saber: «El Señor habla, eso es lo esencial. No habla de Job; le habla a Job; y eso es suficiente. ⁷² En vez de «la revelación del todo», ⁷³ se queda entonces Job con una voz. Según Ricœur, creer no es así adherirse a contenidos dogmáticos: no «creer que», con su ineluctable y a veces funesto contenido proposicional —argumento—, sino «*creer en*» ⁷⁴. Creer en la palabra de los demás, en su alcance simbólico. Dejar vacío el argumento de la esperanza es así decir que tampoco tiene cabida en su lugar ninguna pretensión de totalización del sentido, dejándola para siempre exterior al mundo. Esperar, en suma que la esperanza siga siendo esperanza.

67. «Las raíces de la esperanza», *op. cit.*, p. 99.

68. Ricœur, P., «La libertad según la esperanza» en *El conflicto de las interpretaciones*, *op. cit.*, p. 380.

69. «De la necesidad de la esperanza», *op. cit.*, p. 123.

70. *Ibid.*

71. *La confesión: género literario*, *op. cit.*, p. 35.

72. Ricœur, P., «Religión, ateísmo, fe» en *El conflicto de las interpretaciones*, *op. cit.*, p. 415.

73. *Ibid.*

74. Ricœur, P., «La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux» en *La philosophie et l'éthique*, París, Odile Jacob, L'université de tous les savoirs, 2002, p. 210.