

PENSAMIENTO Y VIDA: LA “GUÍA” ZAMBRANIANA

Greta Rivara Kamaji*

Resumen

El artículo explora algunos aspectos del pensamiento de la filósofa española María Zambrano. Una de las preocupaciones centrales de su filosofía es la relación entre pensamiento y vida. Zambrano considera que las formas tradicionales, ortodoxas y canonizadas de expresión filosófica suponen un olvido de la vida, una separación entre vida y pensamiento. Este es el punto de partida de su crítica al racionalismo moderno. Desde esta preocupación, Zambrano trata de hacer una re-lectura de la historia del pensamiento filosófico para buscar en sus márgenes formas de expresión, que si bien en ocasiones no han sido reconocidas como plenamente filosóficas, podemos extraer de ellas precisamente formas de expresión filosófica cuyo eje radica en mantener el vínculo entre pensamiento y vida. Entre esas “formas de filosofar”, Zambrano revisa la “guía” y de ello se encarga el artículo.

Palabras clave: vida, pensamiento, guía.

THOUGHT AND LIFE: ZAMBRANO’S “GUIDE”

Abstract

The paper explores some aspects of the Philosophy of the Spanish thinker María Zambrano. One of the principal preoccupations of her Philosophy is the relation between thought and life. Zambrano considers that the traditional, orthodox and canonized ways of philosophical expression mean an oblivion of life, a separation between life and thought. This is the central aspect of her critic to the modern rationalism. Zambrano attempts to make a re-reading of the History of the Philosophy in order to search marginal ways of expression that we haven’t recognized as truly philosophical expressions. One of that expressions is the “guide”, an expression that makes no separation between life and thought.

Key word: life, thought, guide.

* Greta Rivara Kamaji. Doctora en Filosofía. Es tutora del programa de Maestría y Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, D.F. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Le fue concedido el Premio Norman Sverdlin 2000-2001 a la mejor tesis de Doctorado en la UNAM. Miembro de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche y de la Asociación Filosófica de México. Autora de los libros *La tiniebla de la razón: la filosofía de María Zambrano*, UNAM/Ítaca (en proceso de edición) y *El ser para la muerte: Una ontología de la finitud (fragmentos para una reflexión sobre la muerte)*, UNAM/ Ítaca, 2003. Asimismo, ha participado como conferencista y ponente en diversos eventos filosóficos, y ha publicado numerosos artículos en revistas de filosofía. gretarivara@yahoo.com.mx

Sabemos que a partir del racionalismo moderno y fundamentalmente con éste, se ha privilegiado al sistema como la forma más pura de expresión filosófica. La tradición metafísica había glorificado al método y con éste al sistema. En la modernidad, la idea de sistema no fue sino una consecuencia de las filosofías de la subjetividad.

En la medida en que se convirtió al mundo en un objeto para la representación de un sujeto y en la medida en que el sujeto —de conocimiento— es el parámetro de todo conocimiento objetivo de la realidad y el fundamento último de toda certeza, el mundo se reduce a él de modo tal que la idea de sistema es el correspondiente exacto de la idea moderna de sujeto.

El mundo aparece como un sistema que el sujeto puede captar, medir, calcular, regular, más aún, es necesario que en las filosofías de la subjetividad el mundo se convierta en sistema pues sólo como sistema el sujeto puede dar cuenta total, objetiva y verdaderamente del mundo.

Que el mundo se convierta en sistema sería una necesidad para sostener y fundamentar al sujeto puesto que, si éste ha de explicar la totalidad de lo real, conviene que lo real sea precisamente una totalidad medible, capturable, un paquete definible.

La forma más pura, señala María Zambrano, en la que la idea de sistema se ha presentado, ha sido justamente en los racionalismos idealistas, paroxismo de todo racionalismo puesto que ahí, más que nunca, el sujeto da cuenta de la realidad de principio a fin porque la ha convertido previamente en un sistema claramente delimitado.

Con la idea de sistema, tenemos, entonces, la culminación de la idea de que el sujeto y el conocimiento son el centro absoluto del universo, centro a partir del cual todo se explica y todo se entiende; el mundo se reduce a la voluntad del sujeto, el ente sólo es válido en la medida en que el sujeto puede o no garantizar su objetividad, su cognoscibilidad; es la realización moderna, ilustrada de la idea del hombre como centro y fundamento al cual se reduce el ser de las cosas¹.

Sin embargo, luego de la crisis de la razón, la idea de sistema, como sabemos, ha sido cuestionada. Retomando esta línea de cuestionamiento que la filosofía tomó sobre sí, sobre todo a partir de Nietzsche, Zambrano se preguntó si es posible seguir identificando sin más a la filosofía con el sistema pues, además, en la historia de la filosofía no siempre el sistema ha sido la única forma de pensar la realidad.

¹ Uno de los autores que con mayor puntualidad ha reflexionado la idea moderna de conocimiento y su indefectible vínculo con las nociones ilustradas de hombre y de conocimiento es Heidegger, quien sostiene que el soporte de la glorificación moderna del sistema es precisamente la concepción del sujeto. Cf. M. Heidegger. “la época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza Universidad, 1999.

De hecho, para María Zambrano, muchas filosofías, muchos saberes aun cuando hayan sido excluidos por las formas puras de la filosofía, habían ensayado la reflexión filosófica de distintas maneras y no necesariamente como sistema.

Para esta autora es importante recurrir a esa tradición para nutrirse de ella y abonar elementos importantes a la crítica de la idea de sistema pero también para contribuir a crear formas de expresión y reflexión filosófica válidas al margen de la idea de sistema. Una de las formas de expresión filosófica que Zambrano ha analizado y rescatado como una forma no sistemática mas no por ello no filosófica y que estrechó sus fronteras con la literatura, es la confesión, por cierto, muy cara a la tradición del pensamiento español.

Otra de las formas de expresión que Zambrano ha rescatado como ejemplo de otros modelos de filosofía ha sido la epístola, también los breves tratados, las consolaciones; muy cercanas a esa filosofía, la estoica, que se pretendía lejana a las formas abstractas del sistema, de la escolaridad y, por ello, más cercana a la vida, a la vida del ser humano.

Zambrano ha realizado una extensa y profunda reflexión de estas filosofías “marginales” como la estoica, en las cuales la razón abandonó sus pétreos recintos conceptuales para descender sobre la vida y hacerse accesible. Además de estas otras formas de filosofar, Zambrano rescata la “guía”, también muy cara a la tradición española.

Lo primero que señala es que ha habido formas de pensamiento que la propia filosofía ha considerado más bien como formas doctrinarias y no como formas de conocimiento y con ello hace una de sus operaciones favoritas: dividir, excluir, dicotomizar, minimizar. Estas otras formas, dice Zambrano, no han llegado a la forma de sistema pero no por deficiencia sino porque no lo requieren; así la guía, la cual “si no ha llegado a la forma sistemática ¿por qué ha de ser a causa de una deficiencia?, ¿por qué su forma mixta, y a veces ambigua, no ha de ocultar y verter a la vez, un pensamiento que no ha querido reducirse a la fórmula sistemática, temiendo que ella le arrebatase su virtud más íntima?”²

De hecho, señala Zambrano, estas formas se han colado siempre en la tradición filosófica, incluso en la propia modernidad, en su momento temprano, en un renacimiento en el que, ciertamente, la filosofía fue prolífica en diálogos, meditaciones, epístolas y en donde el género literario servía de vehículo de reflexión filosófica. Ello, según nuestra autora, se da por necesidades históricas, por necesidades de la vida, pues así como las sumas eran necesarias en la edad media, los *enchiridión* lo eran en la antigüedad clásica.

Es importante reparar en el señalamiento zambrana de que los diversos modos de expresión filosófica tienen que ver con necesidades vitales, históricas, sociales y que

² María Zambrano. “La ‘Guía’, forma de pensamiento” en *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid, Alianza Universidad, 1998. p. 60

no nacen de la nada en la mente de los filósofos, así podemos entender que la necesidad del sistema en la modernidad no se entiende sin el amparo de la mentalidad racionalista y cientificista que lo animaba y lo acogía.

En este sentido, dice nuestra autora que es necesario “rescatar formas olvidadas, oscurecidas por el brillo de las últimamente dominantes. La forma sistemática ha vencido a las demás y ha arrojado sobre de ellas una especie de descalificadora sombra”³. Con esto, la filosofía moderna había sido simplificadora, pues había omitido esta vasta gama de formas de expresión del pensamiento del ámbito filosófico.

Dado que muchas de las formas de expresión hegemónicas se han agotado, es necesario buscar y rescatar otras, pero también es necesario ver que se han agotado precisamente porque ya no obedecen a necesidades vitales, más aún, nunca agotaron, como pretendían, todas las necesidades; de hecho, con tales pretensiones, esas formas habían desatendido dimensiones de la vida que luego reclamaron su derecho a ser explicadas y expresadas, con ello, reclamaron a su vez formas de expresión distintas, modos diferentes de acceso a esas dimensiones. Tal vez ese haya sido siempre el cometido de esas formas y por ello habían actuado marginalmente, un poco a la sombra, más humildemente frente a la soberbia del sistema o de la razón instrumental que se erigía como la forma de conocimiento privilegiada. Este pretendido privilegio, señala Zambrano, hacía que estas formas de conocimiento carecieran de acción. ¿A qué se refiere?

Señala que hay formas activas, actuantes del conocimiento y ellas son las que surgen del anhelo de arraigar y viajar por las entrañas de la vida y nuestra vida, aquellas que se vinculan con la vida y piensan al ser humano en su vida ordinaria, en sus conflictos cotidianos, que piensan que no todo ser humano es sabio o filósofo; formas, expresa Zambrano, que no pretenden descubrir ni prescribir sino crear horizontes de reflexión acerca de realidades reacias a ser pensadas o que parecen desbordar o rebasar toda reflexión. Se trata de formas de pensamiento que no buscan separarse de la vida.

En este sentido, uno de los problemas del pensamiento racionalista, del pensamiento que glorifica al sistema como la forma más válida de expresión filosófica, fue su incapacidad para ser activo, actuante, para ir a quien lo necesite, en esta incapacidad, olvidó que el pensamiento es una función de la vida, un fenómeno de la vida y no de una conciencia autofundada, teórica y autotransparente. La idea moderna, científica del conocimiento parecía no buscar participar en la vida del ser humano. Su forma de saber seguía siendo inaccesible, parecía —como casi siempre le ha sucedido a la filosofía— no ser de este mundo ni siquiera cuando en el último siglo la propia ciencia

³ *Ibid.* p. 60

había dedicado parte de sus esfuerzos a lo que llama divulgación que, según palabras de Zambrano, más que un remedio resultó ser peor que la enfermedad, pues sigue siendo inaccesible producto de las academias, terminando este esfuerzo en un reduccionismo feroz: el arte terminó siendo propaganda; la filosofía, metodología; la ciencia, utilidad.

En todo caso, parece que en los momentos más importantes de la vida de Occidente, predomina aquella experiencia en el que el conocimiento, la filosofía, no acuden a nadie, pues permanecen en una implacable autorreferencialidad.

Ahora bien, esto no explica toda la situación, como se ha mencionado, ha habido paralelamente formas decididamente actuantes del conocimiento, es aquí donde entra la guía, la confesión: formas en las que el conocimiento ha querido mezclarse con la vida, con la vida concreta, formas que no son meros sistemas ya que éstos, señala Zambrano, nunca tienen destinatario, pues el pensamiento así expresado “flota desasido al no transformar la vida, al no ser acogido por ella y aceptado, sólo patrimonio de los que han sido capaces de descubrirlo. Y no es que todo lo que se sabe tenga que ser sabido por todos pero sí tendría que serlo, su centro vivo, aquello que va a construir la nueva mentalidad; las nociones centrales que crean la nueva versión o intento de ser hombre, y que modifican sustancialmente lo anterior. Y a los partidarios de las verdades eternas, de la *philosophia perennis*, se les plantea idéntica cuestión, pues siempre será necesario que este pensamiento sea asimilado, y renazca, como renace tantas veces como generaciones llenan al tiempo de la historia”⁴.

En este sentido, señala María Zambrano, la guía ha sido el reverso de todo esto, muy presente en la literatura, ha sido tal vez, en el caso de España, un vehículo fundamental de expresión filosófica, mas se trata de una expresión que se da al margen de pretensiones de verdades objetivas que no parecen haber sido generadas por nadie ni ser dirigidas a nadie. Si en la confesión, el acto de escribir revela el ser de una subjetividad, en la guía, quien lee es la máxima presencia, pues ésta es como una carta con destinatario sin el cual no tendría sentido. En ambas formas se encuentra presente el hombre real y concreto con su vida, sus angustias y sus alegrías. Ahí, el pensamiento, la reflexión, son parte de algo más amplio: una situación vital, una situación que, en palabras de Zambrano, se expone, se exterioriza, se manifiesta y ello para salir de esa situación — como sucede en la confesión— o para hacer salir a alguien de esa situación — como sucede en la guía. En la guía, la abstracción y la especulación no están al servicio de sí mismas sino al servicio de la vida, de las vidas concretas, lo que tenemos ahí es un modo de racionalidad al que Zambrano llama “piadoso”, esto es, una racionalidad que es un saber, un saber tratar con lo otro.

⁴ *Ibid.* p. 64.

Mirada así, la guía es, de acuerdo con Zambrano, una especie de tratado filosófico que está emparentado con la confesión. La guía va dirigida a alguien⁵ y casi siempre tiene un carácter introductorio, no se dirige necesariamente a un filósofo sino a alguien del que se pretende pueda entender de filosofía para poder entender no sólo asuntos del ser humano y del mundo sino, incluso, del cosmos entero. Algunas filosofías antiguas no fueron ajenas a este tipo de pretensiones, incluso de ser camino, de indicar vías a los seres humanos, pues el ser humano siempre anda un poco extraviado.

Zambrano menciona a Pitágoras, quien ya había presentado de alguna manera esta intención; también podríamos decir lo mismo del mito platónico de la caverna, de la *República*, de la idea del filósofo que aparece en el *Fedón*. El filósofo salido de la caverna es capaz de enseñar y conducir a los otros, de mostrarles el camino del saber y de la verdad, mas se trata, finalmente, de un saber y una verdad muy pero muy poco accesibles. El filósofo gobernante está ahí para señalar el camino que lleva al bien supremo, el filósofo del *Fedón* no tiene otra vida sino aquella que es entrenamiento en el saber, en el bien, aquí la filosofía es una praxis vital, como se testimonia con el mismo Sócrates. Sin embargo, insistimos en ello, se trata de un camino, de una praxis que pocos pueden entender, al que pocos pueden acceder, incluso parece prácticamente incomunicable por complejo y abstracto; es un camino de iniciados casi imposible para las personas comunes, para quienes necesitan que el saber se les muestre de otra manera, como algo venido de este mundo.

Esto último, señala Zambrano, fue entendido y asumido por los estoicos. Con ellos la filosofía pretende enseñar, pero no sólo lo especulativo, teórico y discursivo, sino que pretende enseñar sobre la vida concreta y el vivir, incluso muchos de ellos pretendieron consolar al ser humano frente a los avatares de la existencia. Séneca es uno de los grandes ejemplos en este sentido, recordemos sus tratados, sus cartas, sus consolaciones, siempre dirigidas a alguien, pensadas como una sabiduría práctica que permita una vida mejor, una vida en la que la reflexión no sea un salir del mundo sino entenderlo más, una vida serena, armónica⁶.

La exigencia platónica era excesiva, mostrar el camino, enseñarlo, exigía algo demasiado grande para las vidas comunes, demasiado irrealizable: una conversión, una ascesis, una renuncia, una forma de salvación del alma, salvarla del mundo, de la carne, de lo sensible, del tiempo y de la muerte. Estos caminos son inaccesibles, son

⁵ En este sentido, podríamos decir que la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles es una forma antigua de la guía.

⁶ Con esto no estamos afirmando que esta deba ser la labor de toda filosofía, solamente señalamos que este tipo de filosofías evitaron una separación entre la vida y el pensamiento, más aun, entendieron a la filosofía como la expresión de esa unidad fundamental.

caminos privilegiados, para pocos; caminos del intelecto pero no necesariamente de la vida, caminos de sacrificio, caminos de la inteligencia, del entendimiento y nada más.

Pese a todo, podemos decir que esa clase de exigencias y las filosofías que las conllevan, han tenido pretensiones parecidas a las que ha tenido la guía: ser camino, mas la guía puntualiza en que ese camino es de vida, aquí radica la diferencia pues frente a la implacablemente inaccesible especulación teórica. La guía como forma de saber no tiene la pretensión “de ser el saber universal y absoluto”, la guía no lo sostiene, no lo busca, aunque desea preparar el ánimo para alcanzarlo, pero no cree que sea necesario partir de la necesidad de poseer ese saber, no es su prioridad, pues su prioridad es ser un saber de experiencia, y la búsqueda de la universalidad y lo absoluto cierra la experiencia, la hace imposible, pues la asfixia.

Mas podríamos decir que Sócrates es el claro ejemplo de un saber de experiencia, de un gran apego a la experiencia. Zambrano señala que esto puede ser paradójico, pues si Sócrates inventó el concepto o la confianza en el concepto, pareció no haberlo hecho necesariamente por amor a éste sino por amor a la vida que necesitaba del concepto, del *logos* traductor de la vida, de la vida que exige ser explicada. En este sentido, afirma Zambrano, el *logos* socrático puede ser visto todavía como un *logos* apegado a la vida, como un “*logos* de las circunstancias”, aunque tentado siempre por quedar embebido en la poco accesible especulación teórica.

Aristóteles también habló de un saber de experiencia y con él todos los griegos pues ellos inventaron la ética, pero también elevaron este saber al rango de universalidad, y en este sentido, la diferencia entre Platón y Aristóteles y los estoicos radica en que el saber de aquellos “está desprendido del alma que lo necesita y aparece con el mismo carácter que la metafísica, ya que en realidad es [este saber] la metafísica de la vida humana”⁷, la vida se acomodaba en la teoría.

Frente a esto, Zambrano menciona, como es obvio, a Maimónides, “el más famoso autor de guías”, para quien la ética es más que nada la medicina del alma, como él mismo lo explicitó. Esta idea de ética es precisamente propia de la guía; la ética vista como un medio y no en sí misma, no como algo que terminaba presentándose con la misma pureza que la metafísica.

En todo caso, la filosofía parece haberse caracterizado siempre por un desasimiento de la vida individual y con ello decidió que su pretensión central es pensar “el conocimiento”, “la verdad”, “la Naturaleza”, etc., aún cuando en ocasiones ha incluido la intención de ser camino de vida. Esto la inscribía en un marco más amplio: desprenderse

⁷ M. Zambrano. *Op. Cit.* p. 68

de lo particular, de la vida concreta a través de la razón. Aquí, curiosamente, la filosofía ha tenido siempre algo de mística, ha estado más cerca de ella que de la guía por cuanto al afán de desprendimiento se refiere.

La guía parte del hecho de que no toda experiencia puede ser elevada a universalidad y mucho menos a intelección clara y verdadera, hay experiencias que se resisten a ello porque rebasan la razón y la desbordan, siempre hay algo que el conocimiento no puede abarcar pero no por ello se convierte ese algo en algo renunciable, por el contrario, es y puede ser objeto del pensamiento, más aun, hace necesario al pensamiento pero a una clase de pensamiento no universalizante ni definitorio, nunca meramente conceptual; no se trata de una clase de pensamiento que, como señala Zambrano, busque someter a todo aquello que anda disperso, que es irreductiblemente plural y heterogéneo, que no se deja reducir a identidad, a unidad.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que es, entonces, la idea de experiencia lo que puntualiza la distancia entre al guía y aquel modo del pensar que pretende ser declaradamente discurso filosófico, aunque esto no niega la afirmación zambraniana de que la guía puede ser una especie de tratado filosófico, al que, sin embargo, le interesa ser un saber que asume que hay experiencias que pueden ser pensadas pero que escapan definitivamente al poder del concepto, a la teoría pura y a la objetividad; experiencias que incluso reaccionan frente a estas pretensiones: “a todo movimiento rico en filosofía responde siempre una voz en tono grave, a veces amarga y a veces burlona, denunciando su vanidad, mostrando algo más humilde, sórdido inclusive, pero indisoluble. Es Tomás de Kempis respondiendo a Tomás de Aquino; Epícteto a Aristóteles; Kierkegaard, desesperado, a Hegel. Es la desnudez del hombre, su esencia irreductible que clama [...] lo que en tales voces clama, es [...] el saber de la experiencia [...] cuando menos olvidado por un saber universal, ético o metafísico”⁸.

En estas voces, lo que clama por emerger, por ser sabido, son esas experiencias de la vida a las cuales las formas enunciativas de lo saberes que se pretenden universales y objetivos no tienen ni acceso ni suficiente fuerza para acoger, porque es la vida la que está hablando, la que se está manifestando con todas sus paradojas, con todas sus ambigüedades, tensiones y contradicciones.

Son las voces que saben que las verdades con mayúsculas son impotentes frente a ciertas realidades, frente a ciertas emociones. Son voces que precisan otras formas de verdad, de expresión, de conocimiento. Muchas de estas voces se han articulado ahí en la guía, en la consolación, en la epístola, en la confesión y, por supuesto, en el arte.

⁸ *Ibid.*, p. 71

Zambrano señala que, dadas las pretensiones de conocimiento de la filosofía, ésta se ha expresado generalmente en las formas enunciativas impersonales, en este sentido, no es, al menos manifiestamente, comunicativa, comunicadora. La guía, en cambio, no se entiende sin ese afán de comunicar algo, por ello implica un dirigirse a alguien, se quiere hacer saber algo a alguien, aunque ese algo sea de contenido filosófico, pero como incluye esa intención comunicativa cabe, por consecuencia, el consejo, la indicación, la persuasión, etc. Esto, por otro lado, ha llegado a estar de alguna manera presente en algunas filosofías que no renunciaron por lo menos a la invocación, a la sugerencia, a la incitación; filosofías que a su vez han entendido a la verdad como algo móvil, renovable, como una necesidad que se transforma, como algo que es vivible, experimentable, algo que es experiencia de vida y por tanto temporal y relativa, y, sobre todo, que da sentido, que da sentido a acontecimientos que parecen no tenerlo.

En esta perspectiva, la guía representa una clase de saber que siempre se presenta como relativo, transitorio y nunca como definitivo. Así, “no exige, ni invita a arrancarse del instante. Mas tampoco lo deja abandonado, como mera irracionalidad. Extrae de su modesto *logos* su sentido, que no puede ser completo. La experiencia es siempre fragmentaria, pues si no, dejaría de ser experiencia ya”⁹.

De esta manera, la guía no se presenta nunca bajo la forma total y completa que caracteriza a los sistemas; se presenta fragmentariamente y ello no por una deficiencia de estructura, de enunciación, de “lógica”, sino porque su cometido principal es comunicar experiencias, evocarlas, aludirlas, vivirlas en la letra. En suma, en tanto saber de experiencia, la guía tiene que tener la forma que tiene la experiencia: fragmentaria y relativa.

Este carácter fragmentario, discontinuo, relativo, tampoco le resta profundidad filosófica o contenido filosófico y tampoco le resta estructura. Del mismo modo, tampoco significa que la guía sea a-metódica, por el contrario, Zambrano afirma que una guía es algo que se parece a un método, más sin entender al método en su sentido moderno, racionalista o científico. Se parece a un método, pues contiene una cierta clase de unidad; no se trata de una acumulación caótica, desordenada de informaciones, consejos, refranes o fragmentos amontonados. ¿Acaso afirmaríamos algo así de los fragmentos de Heráclito?

El autor de una guía, nos dice Zambrano, se enfrenta a un gran reto: hacer de la experiencia, siempre dispersa, fragmentaria y ambigua, una unidad, un saber que pretende tener un lazo de unidad con su lector, al cual se dirige. Por esto, también es un saber activo, que busca mover y transformar. Así, su unidad radica precisamente en ser

⁹ *Ibid.* p. 72

una unidad de acción “y esta unidad de acción le está dada por el campo donde ha de operar la situación que ha de transformar. Saber de la vida, su unidad le viene de ella. La vida no tiene por sí unidad, o al menos no se nos hace visible, y esta es la mayor de las congojas y de las confusiones. Pues quien anda en dispersión sabe que su vida es *una vida*. La vida no puede ser vivida sin una idea. Mas esta idea no puede ser tampoco una idea abstracta. Ha de ser idea informadora, de la que se derive una inspiración continua en cada acto, en cada instante; la idea ha de ser una inspiración”¹⁰.

Ahora bien, la naturaleza de la guía conlleva, según Zambrano, una cierta concepción de la verdad, mas no se trata de aquella verdad que pretende haber rebasado los avatares de la vida y el correr del tiempo, aquella verdad ajena a la vida; se trata de una verdad que no busca corregir la vida ni descifrarla por entero sino que simplemente la “aclara”, busca introducirse en la vida, en una vida concreta para sacarla del pasmo, para llevarla a reconocer el sentido de ciertas experiencias. Experiencias siempre abiertas y nunca absolutas y definitivas; siempre situacionales y circunstanciales como nosotros mismos. Esta es la clase de cosas que la guía transparenta, en efecto, busca hacer algo transparente pero algo que es siempre la ambigüedad y la paradoja, la tensión y el conflicto que configura toda vida, no busca aclararlo para resolverlo, para anular las contradicciones sino para reconocerlas.

La guía brota de esa necesidad de señalar que la vida humana precisa siempre de orientación, de parámetros para sustentar acciones y experiencias, para darles lugar y sentido. La guía brota de esa experiencia en la que aprendemos que la vida corre a veces confusa, ambigua y que necesita de cierta dirección, de cierta certeza, de cierto anhelo de asumir que los conflictos pasan y tienen un carácter relativo. La guía se erige como una estrategia que busca comunicar que los propios conflictos, emociones y sentimientos tienen un sentido y que organizan nuestra vida, que es posible desatar los nudos e integrar nuestra siempre precaria unidad en un diálogo con el otro, en un reconocimiento de la propia humanidad a través del otro, pues toda guía parece traer implícita una idea de la dialogicidad como forma de saber, de autoconocimiento.

En este sentido, la guía es una forma de visión, un medio para verse a sí mismo, “visión y no sistema, porque se trata de la visión de la propia vida y no puede ofrecerse en sistema. La vida tiene siempre una figura, que se ofrece en esta visión, en una intuición, no en un sistema de razones. Es lo irrenunciable del saber que postula la guía y todas las formas de experiencia”¹¹.

¹⁰ *Ibid.* p. 73

¹¹ *Ibid.* p. 80

Pensamiento y vida: la “guía” zambrana

Entonces, escribe Zambrano, parece que el cometido de la guía es hacer que una vida salga de su hermetismo, que se muestre para lograr la visión de sí misma, su intimidad, sus oscuridades y abismos; la visión de una imagen para que una vida pueda comenzar a comprenderse a sí misma aún cuando esa comprensión sea fragmentaria, evocada, apenas anunciada, un tanto balbuceante, un signo, una sugerencia que puede convertirse, finalmente, en un medio para descender por lo que se es, por lo que se quiere, por lo que indefectiblemente late en los abismos del corazón humano.

La guía es un ejemplo de que la vida y el pensamiento pueden caminar unidos por la misma senda, pues no es condición necesaria del pensamiento el separarse de la vida.

TRADUCCIÓN

LA METAFÍSICA DE KANT

Roger Daval - PUF. 1951

Traducción de Eduardo Vásquez

La Idea Práctica

Como lo hemos recordado al comienzo de esta tercera parte, la actividad de la razón no se limita al conocimiento teórico. Ella también se ejerce en el plano práctico. A imagen de la acción divina, la acción humana, en cierta medida, es creadora. Pero para el *intuitus originarius* de Dios, conocer y crear se identifican. Sabemos que no ocurre lo mismo en el hombre, lo que ocasiona la distinción entre intuición y entendimiento. ¿Qué puede ser entonces la creación humana? Veremos que aunque el hombre es también un verdadero agente, que aunque su acción no podría ser identificada a la acción divina ni su conocimiento al conocimiento que atribuimos a Dios, la razón humana, fuente de las ideas prácticas, precisa de una operación mediadora que le permita imponerse al dato sensible. Esta operación es un *esquematismo práctico* que establece entre el agente libre y lo sensible el puente necesario. Pero tenemos que suponer la libertad del agente para siquiera poder hablar del análogo de una creación. Por consiguiente, lo que tenemos que considerar ante todo es ese problema de la acción humana.

El origen de la libertad para Kant se encuentra en la conciencia de la ley moral. Esta es *dada* al hombre, ella es inmediata. Pero, sin libertad, la conciencia de la ley moral, carecería de todo sentido. La libertad, por tanto, es un *postulado* de la conducta humana reflejada.

Antes de interrogarse directamente sobre el origen de esta conciencia de la libertad, Kant ya había tenido la ocasión de examinar el concepto de libertad en el examen de la tercera antinomia de la razón pura. En efecto la noción de libertad plantea dos problemas: el del acto libre concebido por oposición con el acto determinado; el de la conciencia que tenemos de nuestra propia libertad. Comencemos por examinar el primer problema. Cuando la razón busca conocer, es llevada a utilizar ese concepto de libertad, el cual le es indirectamente impuesto por el entendimiento. Esta vincula los datos introduciendo en ellos el concepto de causalidad que permite hacer pensables las relaciones temporales. En la intuición, dos fenómenos A y B, no pueden aparecerse, desde el punto de

vista del tiempo, más que como simultáneos o sucesivos; un acto unificador del entendimiento me permite ver en A la *causa* de B. Así, los fenómenos me serán explicables, y podré afirmar la unidad sistemática de la experiencia. Sin embargo, ese concepto de causalidad no tendrá un uso válido sino por su aplicación a la intuición, es decir, a condición de vincular A a B sin tener en cuenta ni la serie de los fenómenos causa de A, ni la serie de los fenómenos, efectos de B. Mas la razón no se satisface con la causa de un fenómeno dado, si esta causa tiene también una causa, y así indefinidamente, pues le hace falta lo incondicionado, lo absoluto, es una exigencia que propiamente le corresponde. Por eso, necesita una causa que no sea sino causa, sin ser también efecto, una causa que sea el origen primero del fenómeno a explicar. Por definición, una causa que no es efecto es una causa que no está determinada: es, pues una causa *libre*. La utilización de la noción de causa libre se impone, al parecer, absolutamente; no, admitirla equivale o bien a hacer de A una causa determinada, lo cual repugna a la naturaleza de la razón, o bien a dejar que B se produzca sin determinación, lo cual es contradictorio. Por tanto, es preciso que remontando de causa determinada a causa determinada se caiga finalmente en una causa libre. Al menos, eso es lo que demuestra la tesis de la tercera antinomia.

Pero la razón, elaborando de otra manera muy legítimamente por lo demás, el concepto de causalidad que le suministra el entendimiento, niega la existencia de la libertad que establecía hace poco. La tercera antinomia descansa sobre el conflicto de estos dos tipos de causalidades, la causalidad libre y la causalidad natural. Si hubiese causas libres, la unidad de la experiencia ya no sería posible; series de fenómenos podrían comenzar a partir de la nada, y por consiguiente, sin nexo entre ellos; en vez de esta perfecta continuidad que observamos en el tejido de los fenómenos, habría huecos.

Habría que admitir la coexistencia de dos legislaciones en el seno del universo: legislación por libertad y legislación natural, lo cual es estrictamente imposible ya que la libertad es justamente la independencia respecto de todas las leyes de la naturaleza. He allí lo que establece la antítesis de la tercera antinomia. La contradicción en la que cae la razón que quiere volar con sus propias alas sin preocuparse de la intuición puede expresarse así: para explicar perfectamente los fenómenos, hay que hacer uso de la noción de causa libre; pero si se la utiliza los fenómenos se hacen inexplicables.

Así, el concepto de libertad es una idea de la razón, que nace de una especie de paso al límite que efectúa la razón sobre el concepto de causa que forma el entendimiento. Esto equivale a decir que no podemos *conocer* la libertad, es decir, *saber* si hay causas libres ni cuáles son. La noción de libertad es un producto de la razón, pero que no muerde sobre nada, que se nos escapa en el momento en que pensamos alcanzarla. Un concepto de entendimiento es privilegiado; aunque sea un producto de la espontaneidad, su realidad se prueba en los ejemplos que da la experiencia; veo constantemente a mi alrededor fenómenos vinculados entre sí por causalidad.

Pero nada en la experiencia me muestra la realidad de la libertad: «La libertad es solamente una idea de la razón, cuya realidad objetiva es en sí dudosa, mientras que la naturaleza es un *concepto del entendimiento* que prueba y debe probar necesariamente su realidad mediante ejemplos que ofrece la experiencia»¹.

Aunque el ejercicio de la razón teórica es uno de los orígenes de la noción que tenemos de la libertad, ella no es la única. Hasta ahora sólo hemos asistido al nacimiento de la libertad trascendental. Ahora tenemos que considerar el segundo problema, el de la conciencia que tenemos de nuestra libertad o problema de la libertad práctica. Ante todo, ¿Cómo distinguirlas?

La libertad trascendental a la que Kant llama a veces cosmológica, es «la facultad de comenzar desde *sí mismo* un estado cuya causalidad no está subordinada a su vez, según la ley de la naturaleza, a otra causa que la determina según el tiempo»². Por su parte, la libertad práctica se define por la independencia de la voluntad respecto a la coacción de las inclinaciones de la sensibilidad³. He allí dos aspectos muy diferentes de la libertad, pero que no carecen de relación. Es sobre la idea trascendental de la libertad que se funda el concepto práctico ya que «la supresión de la libertad trascendental aniquilaría al mismo tiempo toda libertad práctica»⁴. Pues esta supresión equivaldría a la afirmación de un riguroso determinismo natural excluyente de toda libertad; y como es por la sensibilidad que el sujeto está sometido al determinismo de los deseos y de las inclinaciones, vista la dependencia de estas dos nociones de la libertad, la búsqueda del origen de nuestra noción de libertad práctica es tanto más importante cuanto que el resultado de nuestro examen de la libertad trascendental es solamente negativo.

Los actos a los que llamo míos, los actos que emanan de mi persona son determinados o bien por el conjunto de mis inclinaciones, si identifico mi persona a mi sensibilidad, o bien si me niego a esta identificación, por una actividad de otro tipo, irreductible al determinismo de la naturaleza. Para escoger entre esas dos hipótesis, Kant recurre a la experiencia interior que tiene el hombre de su propia actividad. Cuando actúo con plena conciencia de mí mismo, por ejemplo, después de una deliberación, no tengo seguramente el sentimiento de ser el juguete pasivo de mis inclinaciones, las cuales me obligarían a actuar sin mi consentimiento. Por el contrario, me siento activo autor tanto de mi deliberación como de la acción resultante. Pero si ahora me coloco mediante el pensamiento desde el punto de vista del observador que me miraría actuar, entonces no asisto más que a un determinismo natural. El observador ve a los fenómenos físicos encadenarse según un nexo causal; mis actos se le aparecen como fenómenos físicos entre otros y no hay razón alguna para distinguir dos tipos de determinaciones.

Sólo yo soy capaz de distinguir el doble aspecto de cada uno de mis actos, porque, aunque tengo de mis gestos y de mis movimientos una experiencia sensible análoga a la de los movimientos y gestos ajenos, tengo también una experiencia interna de la actividad productora del fenómeno del que soy autor: «No podemos sacar de la experiencia la realidad de la libertad. Pero, sin embargo, tenemos solamente un concepto por la intuición intelectual interior (y no por el sentido interno) de nuestra actividad que es puesta en movimiento por *motiva intellectualia*» (4). De allí deriva el doble carácter de cada una de nuestras acciones: puede ser considerada sea como algo que sucede, es decir, como un fenómeno, sea como una intuición de nuestra auto actividad por acciones posibles; en el primer caso, ella está sometida a principios determinantes, en el segundo caso, ella es intelectual, y el sujeto no es pasivo, sino activo. Subrayemos la solidez de la observación citada: no podría oponerse a Kant ningún argumento, ya que él se limita a ver en esta experiencia interna de nuestra actividad el origen de nuestra idea de libertad práctica, sin sacar de ella la menor conclusión que sobrepase esta simple constatación.

La experiencia de nuestra actividad no es una experiencia de la libertad; ella es simplemente la experiencia de un contenido especial para el agente: nos muestra motivos intelectuales, una escogencia entre ellos, el sentimiento de ser

el autor de la acción, pero no nos muestra nuestra libertad. La razón del agente se considera a sí misma como siendo la causa del acto, pero no percibe su propia libertad. Sin duda, la actividad descrita no es posible más que presuponiendo la propia libertad, pero entonces esta no es sino postulada, no mostrada ni probada. Tendría de la libertad un conocimiento teórico si me fuera posible mostrar cómo la libertad produce el fenómeno; cuando ejecuto un acto, es decir, un movimiento, perceptible por otro como le son perceptible todos los fenómenos físicos, me siento activo, produzco un fenómeno, pero no capto ningún nexo entre esta experiencia interna y ese fenómeno; soy incapaz de explicarme cómo la actividad que siento mía es la causa del fenómeno. Al observarme otro, al constatar el fenómeno, él puede ver en él el efecto de una causa anterior, pero esa causa será otro fenómeno, sensible también. «La prueba de la realidad de una razón pura práctica por medio de la ley moral prueba la realidad objetiva de la categoría de causalidad... y esta causalidad se llama causalidad por libertad, la cual ... es diferente de la causalidad natural»⁶. La razón se piensa a sí misma como causa, y esta causalidad que ella se atribuye *a priori* es la voluntad pura, o libertad de su causalidad... Esta libertad no puedo más que postularla, pues para tener un conocimiento teórico de ella, yo debería poder mostrar la manera como la acción en el mundo surge según las leyes de la libertad⁷. Por consiguiente, no tenemos experiencia directa de la libertad.

En otros términos no tenemos inmediatamente conciencia de nuestra libertad; podemos tomar indirectamente conciencia de ella, pues sólo ella da un sentido a esta experiencia interior que describíamos hace poco. ¿Pero nos basta sabernos capaces de deliberar antes de actuar y luego actuar para inferir de ello la existencia de la libertad, al menos a título de postulado? Kant es mucho más preciso: hay en el hombre una conciencia inmediata de la ley moral, y como esa conciencia perdería toda significación si se negara la libertad, tenemos que postularla necesariamente: libertad y ley práctica se implican, pues, entre sí. No tenemos inmediatamente conciencia de la libertad ya que su concepto es negativo, y no podemos concluir su concepto de la experiencia ya que esta no nos hace conocer más que el mecanismo de la naturaleza, es decir, justamente lo contrario de la libertad. Hasta el sentido común conoce su libertad inmediatamente, por su conciencia de la ley moral, la cual es inmediata⁸. Así, el verdadero origen de la noción de libertad práctica es la conciencia de la ley moral; si suprimimos por el pensamiento a esta última nunca podremos adquirir la menor idea de libertad.