

14. Sujetos que sobreviven a su propia muerte: La ciudadanía exiliada de María Zambrano

Juan J. Jiménez-Anca

University of Manchester, Reino Unido

Conviértete en lo que eras antes de ser, con el recuerdo y la comprensión de lo que has llegado a ser. (Enseñanza sufí)

La novela del exiliado Esteban Salazar Chapela, *Desnudo en Piccadilly* (1959), comienza con una escena en la que el personaje principal, Charles Pim, se contempla ante el espejo de su armario y se maravilla ante los cambios físicos que su cuerpo ha experimentado recientemente: “¡Qué transformación más extraordinaria! ¡Quién hubiera pensado esto! ¡Qué cambio más fantástico!” (7). Charles es un inglés que ha combatido en la recién terminada Segunda Guerra Mundial y, tras un accidente que casi lo mata, una importante operación quirúrgica en un hospital de París le ha salvado la vida—aunque también le ha cambiado por completo su apariencia. Si antes era gordo, con papada, inseguro de sí mismo y tenía voz de pito, ahora se ha transformado en un hombre con buena línea, carismático, mucho más atractivo y con mejor voz. Aprovechando tal inesperado giro, el protagonista decide declarar ‘muerto’ a Charles Pim y convertirse en George Tílbury. Es por ello que Michael Ugarte encuentra en esta transformación un símbolo de la experiencia del exilio y de cómo el sujeto constituido va a pasar por una serie de transformaciones radicales, hasta llevarle incluso a su propia desintegración (3-4). Cambios de lenguaje y de voz van a hacer que el exiliado sea “una persona sin identificar, alguien que ha sido algo y que ha dejado de serlo, un ser o un objeto hipotéticos” (3). Estas apreciaciones vuelven a resonar en la descripción del exiliado que nos dará María Zambrano décadas después, habiendo ella misma vivido en el exilio hasta 1984. Así de tal forma que, tal y como escribe en su último libro, “de destierro en destierro, en cada uno de ellos el exiliado va muriendo, desposeyéndose, desenraizándose” (*Los Bienaventurados* 37). Expulsado de lo que había sido hasta entonces su patria y su casa,

el exiliado no termina de cruzar necesariamente el umbral de una nueva identidad clara y estable, sino que al buscarse a sí mismo se desposee. Al intentar ver su imagen en el espejo de un armario, el exiliado contempla no sólo aquello que se es sino también una visión de lo que inevitablemente se ha dejado de ser, dando paso así a un modo de vida que aún está por adquirir forma: un ser hipotético.

Ahora bien, la novela de Salazar Chapela ofrece un complemento a esta desintegración que acompaña la experiencia vivida del exilio. Después de la decisión que toma en el hospital de París de recomenzar su vida desde cero, Charles Pim consigue que las autoridades británicas declaren como oficial su fallecimiento durante la guerra. Como resultado, “le era indispensable acomodar su espíritu y su conducta a la nueva situación creada por su propio fallecimiento, por tantísimas mudanzas físicas y también por su cambio de nombre” (21). Es en este momento cuando el personaje principal de la novela ‘muere’ y es reemplazado por George Tílbury. Sin embargo, tras una serie de peripecias, Charles/George se dará cuenta de que no quiere ser George y que mejor ‘resucita’ a Charles. De hecho, el final de la novela consiste en una serie de proclamas sobre la autenticidad del sujeto que se había declarado muerto (Charles) y la falsedad de las máscaras sociales, asociada en este caso con la despampanante, aunque vacía, personalidad de George Tílbury. Pero la peripecia no ha sido en vano: Charles ha llegado a ser él mismo sólo habiendo sido otro. Es interesante, por tanto, releer la frase que inicia el relato: “Charles estaba completamente desnudo enfrente del armario de luna” (7). “Charles” es la palabra inaugural del texto y, de hecho, es así, con el nombre de un fallecido, como el narrador se va a referir al personaje principal a lo largo de todo el texto. El dado por muerto, Charles, permanece en letargo gracias a este precario acto repetitivo en que el narrador nombra al sujeto fallecido *como si* aún estuviera vivo. Es sólo cuando la falsedad de la nueva identidad adquirida entra en crisis que se permite la resurrección narrativa de este sujeto fallecido de tal forma que nombre y personaje vuelven a coincidir: “Yo seré desde ahora yo’. Él sería desde ahora él.

Él sería él con todas sus consecuencias, pues él (‘ ¡sí, señores, yo!’), pues él era lo único que tenía, lo único por tanto que le quedaba en este mundo, su único tesoro” (307). Charles es un sujeto que ha conseguido sobrevivir a su propia muerte.

A pesar de que en los textos de María Zambrano no hay un final feliz que clausure la identidad de sí a la manera de esta novela, un “tesoro” muy parecido se encuentra en su escritura. Esa subjetividad desenraizada del exilio que mencionaba al principio va a dar a luz a un nuevo sujeto o, lo que es lo mismo, el sujeto que se creía muerto va a sobrevivir a su propia defunción. Las consecuencias de tal inesperado giro van a ser múltiples, en tanto que este sujeto resucitado se distancia tanto de la filosofía de la conciencia que va de Descartes a Hegel como de la muerte del sujeto del pensamiento posmoderno. El ejemplo de Antígona, como veremos a continuación, ilustrará esta posibilidad. Por otro lado, el sujeto que sobrevive a su muerte va a tener un fuerte carácter político, pues se trata del ciudadano que participa en la democracia como forma ética de convivencia por excelencia. Esto no quiere decir que el sujeto permanece idéntico a como era, ni mucho menos, sino que el nacimiento de lo nuevo sobre lo viejo crea un horizonte de posibilidad hermenéutica negado hasta ahora tanto por el antihumanismo filosófico como por la filosofía política liberal. A medio camino entre modernidad y posmodernidad y sin ser el que era pero sin llegar a desaparecer del todo, es decir, entre la vida y la muerte, este sujeto sólo puede llegar a conocerse como ciudadano y lo que Zambrano define como *persona*. Es éste, como sugeriré hacia el final de este ensayo, uno de los principales conceptos políticos de Zambrano, pues la subjetividad que el concepto de persona promueve va a estar intrínsecamente unida a una intersubjetividad mediada por el tiempo histórico, la agencia política, y el ejercicio activo de la ciudadanía. Exilio y subjetividad se entrecruzan en la obra de Zambrano al escribir ésta una hermenéutica desplazada de sí que es también una historia ética de los demás.

La condena de Antígona

La modificación de símbolos heredados de alienación y diáspora son comunes en los autores españoles del exilio. En este sentido, se ha señalado cómo Max Aub retomó el éxodo judío del segundo libro del *Pentateuco* para escribir *San Juan* (Peñalva 1) —una tragedia en la que un grupo de judíos expulsados de la zona de influencia nazi confrontan su sino encerrados en un barco del que no pueden descender. Aub concibió esta tragedia, según sus propias palabras, mientras estaba “maniatado en la bodega de un barco francés” (355) antes de que se refugiara en México. Con todo, al reescribir una versión contemporánea del Éxodo, el texto dramático cobra una nueva dimensión que excede la circunstancia propia, transformándose así *San Juan* en “la historia de una travesía” compartida por todos los perdedores de la historia (Monleón 55-56). Esta misma dimensión que se abre al fusionar lo particular y lo universal aparece también en *El Diario de Hamlet García* (1944) de Paulino Masip, una adaptación castiza de la tragedia shakesperiana ambientada en la guerra civil española. Hamlet García no es aquí el potencial heredero de la corona de Dinamarca, sino de una cátedra de filosofía en Madrid, la cual rechaza para ejercer como “profesor ambulante de metafísica” (19). El Hamlet de los monólogos se exagera hasta convertirlos en su quehacer diario como un profesor de metafísica que, aislado en su torre de marfil, es incapaz de intervenir en el conflicto bélico que asola su país. El Éxodo y Hamlet son sólo dos ejemplos de cómo narrativas de personajes agónicos y grupos condenados a vivir en diáspora son modificadas para reflejar las ansiedades y sufrimientos de la circunstancia presente; pero como ha señalado Bosch, Zambrano, Bergamín y Elizondo también hicieron lo propio con el mito de Antígona. En el caso de Zambrano, la *Antígona* de Sófocles servirá de base para escribir su propia hermenéutica del sujeto desplazado, reflejo esta vez de un dolor compartido con su hermana Araceli durante el exilio de ambas. Aún más, al igual que hicieran Aub y Masip, Zambrano no está sólo escribiendo sobre el exilio español con tramas

y discursos ‘extranjeros’, sino que se retrata la condición misma del desplazado como una circunstancia compartida.

De aquí va a surgir la hermenéutica del sujeto de Zambrano que expondré a continuación, si bien antes me gustaría considerar algunas lecturas filosóficas de *Antígona*, previas a la de la filósofa española, para poder apreciar acto seguido el alcance del error que la filósofa malagueña encuentra en la obra de Sófocles. Según Steiner, hacia finales del siglo dieciocho surge un nuevo interés por la tragedia griega que viene a sustituir, *grosso modo*, la atracción barroca por la épica homérica (15-35). Entre las causas plausibles de este cambio, Steiner considera la importancia que la alienación, el extrañamiento y la enajenación van a tener en la forma en que el sujeto es escrito y pensado desde este momento. Es como si hubiera un hilo conductor desde Hegel hasta el *Dasein* post-metafísico de Heidegger, pasando por el marxismo y el psicoanálisis, que delimita los límites del sujeto a partir de un desgarramiento múltiple a nivel epistemológico, ontológico, social y político. Sin embargo, una lectura de algunas de estas interpretaciones filosóficas revela no sólo que Antígona ha sufrido numerosas modificaciones, como Steiner convincentemente argumenta, sino que el personaje de Antígona puede crear, en paralelo, una crisis de sentido en los mismos textos filosóficos que se apoyan en la tragedia sofoclea. Antígona es importante no sólo por razones cuantitativas, sino por el inquietante impacto que tiene cuando se invoca su nombre.

Tomemos por caso la interpretación de *Antígona* que Hegel hace en su *Filosofía del Derecho*. Aunque forma suprema de gobierno en tanto que actualización del Espíritu en la sociedad moderna, el Estado es también para Hegel un momento histórico entre otros. Debido a ello, su existencia no excluye la posibilidad de una colisión con otros momentos o formas de organización heredadas del pasado, tales como las relaciones de parentesco y determinadas instituciones sociales (34). De ahí el interés por *Antígona*, una obra que Hegel leyó como la dramatización del conflicto entre Estado y familia, representados éstos por Creón y Antígona respectivamente. Las tensiones entre ambos reflejan, además, las

diferencias físicas entre hombre y mujer que, según Hegel, tienen su equivalencia en diferencias psicológicas. No es ya sólo el Estado vs. Familia, sino que Antígona encarnará la esfera privada como ámbito esencialmente femenino, mientras que Creón personifica la esfera pública que el Estado regula como ámbito esencialmente masculino. Por si fuera poco, lo privado-femenino está guiado por las emociones, mientras que la razón determina lo público-masculino (166, 270). Hegel está leyendo aquí un texto griego en el contexto de la filosofía del Estado moderno, pero lo que no queda tan claro es el rol que la muerte de Antígona que aparece en la versión de Sófocles tiene en todo esto. Según nos cuenta Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, al dar tributo al cadáver de su hermano, Antígona reconcilia la idea de lo correcto con el mundo actual, llegando así a un nivel de autoconciencia antes impensable (470). Hegel también insistirá en la tragedia sofoclea como un ejemplo paradigmático de responsabilidad moral, dado que el héroe adquiere conciencia de sí al aceptar sus actos de forma absoluta (*Phenomenology* 81). La tragedia griega es para Hegel el máximo ejemplo de moralidad, en tanto que conocimiento responsable de sí, y vida ética, en tanto que actualización de lo correcto. Pero al escoger la *Antígona* de Sófocles para reforzar sus argumentos, se produce una paradoja significativa. Si Antígona se suicida en la cueva a la que es mandada por Creón, entonces la asunción de responsabilidad que tanto impresionó a Hegel se convierte en un doloroso sacrificio de sí mismo.

La invocación de Antígona también produce una crisis en la idea de que el matrimonio heterosexual es la fundación de la familia. Más que un contrato entre unidades auto-suficientes, el matrimonio es para Hegel una forma de vida intersubjetiva en la que los dos sexos se fusionan para crear una unidad social (*Philosophy of Right* 163). No hay sujetos independientes en el matrimonio, sino interdependientes entre sí. En las mismas páginas en que se afirma esta unión como paradigma de lo que Hegel denomina vida ética, se invoca la tragedia *Antígona* como ejemplo de lo que puede ocurrir cuando la familia (fundada en el matrimonio heterosexual) entra en conflicto con el Estado. Y si Antígona resulta ser una de

las víctimas de esta confrontación, entonces todo lo que ella representa (incluida la familia) entra en crisis. El matrimonio heterosexual como fundación de una forma de vida ética se desintegra tras la intervención del Estado, en tanto en cuanto lo femenino que se suponía fusionado con lo masculino ha sido sacrificado en el evento trágico. ¿Qué queda tras el conflicto sino un Creón apenado que se ve abocado a gobernar Tebas en su más mísera soledad? Es como si la tragedia se hubiera transformado en la explicación de por qué el Estado patriarcal queda como la única forma de gobierno posible tras la aniquilación de todo aquello que Antígona representa. En consecuencia, la solución hegeliana a los conflictos de la vida ética bien podrían interpretarse como una justificación incondicional de las instituciones políticas existentes (Barker 64). Más aún, no es ya sólo la crisis de lo que Antígona se dice representar, sino que lo que aparecía como un suicidio en el texto griego se ha transformado en la destrucción que la política moderna necesita para su subsistencia. No en vano, lo que Antígona propone al actuar en nombre de una ley no escrita es un exceso que la norma del Estado hegeliano no puede asimilar, quizá porque Antígona es también el símbolo de deseos subversivos (Butler 31-40). De ahí que la muerte de Antígona simbolice también el olvidado sacrificio que ha sido necesario realizar para el mantenimiento de la ley y el orden por parte del Estado moderno. Antígona se transforma, tras esta crisis de sentido ignorada, en el nombre de un sujeto político inasimilable en el marco del estado-nación moderno. Lo que aparece como un suicidio en el texto griego, podría ahora considerarse como un símbolo de lo que Zambrano llama “historia sacrificial”, un tipo de historia que toma la forma de un Dios supremo sediento de sangre humana que constantemente demanda sacrificios (*Persona y Democracia* 21). Inscrita en la filosofía política de Hegel, la muerte de Antígona no representa sino el agotamiento de las alternativas al Estado moderno, que, como resultado, se asemeja al totalitario, evacuando y destruyendo todo lo que desafía sus leyes.

Tomemos ahora otro caso en que la muerte de Antígona provoca una crisis en la escritura que invoca su nombre. Aunque en muy distintos términos a los de Hegel,

Heidegger también valorará el personaje de Antígona como un arquetipo revelador para un pensamiento posmetafísico que cuestiona el sujeto humanista. Sin embargo, un sacrificio se vuelve a ejecutar cuando Heidegger escribe sobre la indigencia que el sujeto se ve abocado a experimentar tras el fin de la metafísica. Heidegger considera a Antígona sobre todo como el símbolo de un sujeto descentrado, incapaz de conocerse en la inmediatez. Incapaz de poseerse ni conocerse en su totalidad, el sujeto vive siempre ya en un estado de indigencia, siendo únicamente a través de su indigencia que el sujeto encuentra su morada. La ruptura con la filosofía moderna de la conciencia es clara al denunciarla como la raíz de un psicologismo reduccionista que habla del ser humano en términos de personalidad y “personajes” con determinados atributos que se supone resumen todo comportamiento humano (*Hölderlin's Hymn* 96). Asimismo, Heidegger rechaza el ‘hombre’ como aquel sujeto universal típico del discurso humanista. En una serie de clases magistrales que dio sobre Hölderlin en 1942, el filósofo alemán trata de demostrar que el discurso poético está en contradicción con la idea metafísica de ‘hombre’ que puebla la filosofía moderna, puesto que el poetizar ocurre como un diálogo intertextual que tiene como requisito su propia historicidad. La escritura poética sucede como un acto que reúne diversos lenguajes, y el eco de lo griego en los himnos de Hölderlin es presentado como ejemplo paradigmático de esta intertextualidad hermenéutica. El ‘hombre’ que aparece en este tipo de discurso deja de ser concepto universal para transformarse en esencia histórica, dependiente de las escrituras que lo poetizan. El ‘hombre’ es la intertextualidad que lo define y, por ello, un ser histórico y lingüístico por igual. Más en concreto, Heidegger analiza en este curso cómo el himno *Das Ister*, un canto al río Danubio, establece un diálogo con la *Antígona* de Sófocles (*Hölderlin's Hymn* 48-50). Aparece ya en este curso la idea de lo que en términos postestructuralistas se denominará sujeto descentrado, pues tanto el himno como la tragedia propondrían una forma de ser humano que es al mismo tiempo morada e indigencia. Tanto el río de Hölderlin como el personaje de Antígona simbolizan un desplazamiento necesario del ser para ser lo que se

es: “Thus there is indeed a belonging to the rivers, a going along with them. It is precisely that which tears onward more surely in the rivers’ own path that tears human beings out of the habitual midst of their lives, so that they may be in a center outside of themselves, that is, be excentric” (*Hölderlin’s Hymn 28*). El río simboliza un salir de sí como la actividad que da lugar al conocimiento de sí: la identidad de sí sólo se conoce por mediación de la diferencia.

Por partida doble, Antígona se distancia de lo que Heidegger llama la morada del ser, el “hogar” que es centro de la *polis*, por haber sido expulsada y por actuar de acuerdo a una ley contraria a la vigente. Aún así, para Heidegger radica aquí la mayor fuerza de la tragedia pues “Antigone herself is the poem of becoming homely in being unhomely. Antigone is the poem of being unhomely in the proper and supreme sense” (*Hölderlin’s Hymn 121*).

Antígona es un poema, el resultado de una escritura particular en un tiempo dado, y, como resultado, no una persona de carne y hueso. ¿Justifica esto que la muerte de Antígona no le parezca una contradicción a Heidegger? En efecto, si el alcanzar la morada del ser se hace a través de la indigencia, lo que no parece tenerse en cuenta es que esta forma de estar en el mundo es al mismo tiempo una muerte asegurada. ¿Es esta muerte del sujeto indigente un suicidio o un sacrificio? Si suicidio ¿por qué es éste inevitable? Si sacrificio ¿en nombre de quién o de qué?

En relación con la muerte, Heidegger menciona el verso de Hölderlin, “*Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben*” [Vida es muerte, y muerte es también un vivir] (*Hölderlin’s Hymn 118*). Este predicamento conlleva una mística en sí misma, dado su parecido con la descripción que María de San José dio sobre el éxtasis como “muerte que causa vida” (670). Pero a diferencia de la mística española, la muerte que fascina a Heidegger ni causa vida ni es productiva de nada, sino que es sencillamente interdependiente: “Death and human being, human being and embodied life (blood) in each case belong together. ‘Death’ and ‘blood’ in each case name different and extreme realms of human beings, and such being is neither fulfilled in one nor exhausted in the other” (*Hölderlin’s Hymn 117-8*). Y, aún así, al hablar

del Ser como interdependencia de muerte y vida corporal, Heidegger no se puede resistir a comentar sobre la muerte de Antígona: “Her dying is...a belonging to being. Her dying is her becoming homely, but a becoming homely within and from out of such being unhomely” (*Hölderlin’s Hymn* 104). Esta cercanía a la muerte como resultado de su quebrantamiento de las leyes de la ciudad es lo que pone en contacto a Antígona con el Ser mismo. Si a esto añadimos que este contacto vendría seguido según la narrativa de Sófocles por el suicidio de Antígona, parece como si ésta hubiera decidido que la muerte es la única forma de hacer el Ser su morada. De hecho, es sólo tras su muerte que el sujeto puede llegar a conocerse. No es ya sólo que Antígona se abisma en el Ser, sino que el conocimiento de éste exige el sacrificio de la vida propia.

No puede haber mayor contraste con el “estar vuelto hacia la muerte” de *Ser y Tiempo*, en donde se prestaba atención al *adelantarse* a la muerte más que a la muerte en sí misma. Sólo adelantándose, el sujeto (*Dasein*) es capaz de percatarse de que nadie puede morir por él/ella. Sin embargo, es únicamente como *anticipación* que tal aprehensión tiene lugar, pues el estar hacia la muerte es también ser “libre para las posibilidades más propias” (*Ser y Tiempo* 283). Por el contrario, no se puede decir que, al suicidarse, Antígona alcance tal libertad pues, según la descripción dada en *Ser y Tiempo*, “ocuparse en realizar este posible [la muerte] equivaldría a provocar el deceso. Pero con esto el *Dasein* se sustraería precisamente el suelo necesario para un estar existentemente vuelto hacia la muerte” (*Ser y Tiempo* 281). Como proyecto existencial, Antígona resulta ser en retrospectiva todo un fracaso, pero al Heidegger de 1942 no parece preocuparle esto. El estar vuelto hacia la muerte no era sino el darse cuenta de un límite negativo en *anticipación* de un fin que, al ser propio de la vida de cada uno, da paso a una afirmación radical de la existencia propia. En contraste, la aventura ontológica que Antígona emprende en busca de un conocimiento supremo del Ser acaba malamente como si el sujeto expulsado de la comunidad no pudiera hacer otra cosa que suicidarse en desesperación. Lo llamativo en este contexto es que cuando

Heidegger impartía su curso sobre Hölderlin y la tragedia griega en 1942 en la Universidad de Friburgo, las bombas de la Segunda Guerra Mundial asolaban Europa. En su sordera, el filósofo alemán fue incapaz de establecer un enlace entre la indigente Antígona y todas las víctimas de la guerra. Mientras Heidegger hablaba y aseguraba a sus discípulos que la muerte de la Antígona que ha sido expulsada de su comunidad es necesaria para el conocimiento del Ser, muchos otros morían víctimas del holocausto o en su huída a tierras alejadas del conflicto bélico.

Cuestión de Supervivencia

Ya sea por acercarse al Ser en el pensamiento posmetafísico o por la justificación del Estado moderno como forma de organización política suprema, Antígona se convierte en un arquetipo cuyo *pathos* implica el sacrificio de sí misma/o, al tiempo que se produce un absoluto que no se concibe de *otra* forma, que no puede ser de *otra* forma. La absolutización que Hegel y Heidegger producen (es decir, el rechazo de que el mito tenga otro argumento que el de la muerte repentina) es el resultado de una serie de lecturas que ignoran la circunstancia en que la lectura se produce. Para ellos, Antígona es un mito absoluto divorciado del tiempo en que se vive. Baste como contraste la reescritura del *Edipo* por parte de Gide, auto-justificada no tanto por querer competir con Sofocles, sino porque las posibilidades poéticas de sus tragedias no han sido agotadas: “hay algo que Sofocles no podía ver ni comprender [...]; es algo que yo comprendo, no porque sea más inteligente, sino porque pertenezco a otra época” (en Steiner 196). Tal afirmación no sólo justifica la variación literaria que Gide escribe, sino que, por extensión, contrasta con cualquier interpretación de mitos griegos que se olviden de su propia historicidad. María Zambrano comparte con Heidegger y Hegel un afán de alcanzar un saber universal a partir de la tragedia. Así, en *El Hombre y lo Divino*, nos dice que: “La lección de la sabiduría trágica es que el sufrimiento en su grado extremo, cuando consume y desvive, pone en libertad a una luz escondida en lo más refractario a la diafanidad, en la caverna ciega que es el corazón del

hombre” (75). Con todo, lo propio del sujeto universal que se revela en la tragedia (“el corazón del hombre”) no es un absoluto, sino que para Zambrano es a través de la perspectiva y la experiencia vivida como se accede a él. En un viraje de lo universal a lo particular que se asemeja más al Gide irreverente con la autoridad canónica que a las lecturas conservadoras de Hegel y Heidegger, Zambrano escribe su propio final de la tragedia en *La Tumba de Antígona* teniendo en cuenta lo que ella misma experimenta durante su exilio en La Piéce, en el sur de Francia: “Antígona me hablaba y con naturalidad tanta, que tardé algún tiempo en reconocer que era ella, Antígona, la que me estaba hablando...No la forcé a que me diera su nombre, caí a solas en la cuenta de que era ella, Antígona, de quien yo me tenía por hermana y hermana de mi hermana que entonces vivía y ella era la que me hablaba” (*Senderos* 8). Antígona no es aquí arquetipo ideal, ni siquiera conceptual, sino que Antígona es “mi” hermana, es decir, Araceli Zambrano, con quien María compartió casa durante muchos años en el exilio. Antígona no es aquí un personaje que “representa” conceptos filosóficos, sino que habla en boca de “mi” hermana.

Lacan ofrece una lectura de la tragedia de Sófocles para argumentar que más allá de lo que él llama Ley simbólica sólo está la muerte. Antígona fue condenada a ser encerrada viva en una gruta mientras los dioses decidieran su destino, pero esto es ya una primera muerte para Lacan: “Although she is not yet dead, she is eliminated from the world of the living” (280). Aunque aún no muerta del todo, Antígona ya ha sobrepasado el límite de los vivos, pero por esto mismo se acerca peligrosamente a lo Otro: “something else is going on the other side that cannot be observed” (281). Y es al querer llegar a este Otro lado cuando una segunda muerte, ésta en sentido incondicional, sucede. Al desear traspasar el límite, es decir, al dirigirse hacia lo Otro, Antígona está literalmente cegada por un instinto de muerte: “she pushes to the limit the realization of something that might be called the pure and simple desire of death as such. She incarnates that desire...Antigone is required to sacrifice her own being in order to maintain that essential being” (282). De igual forma que para Heidegger

Antígona entra en contacto con el Ser al morir, el mismo personaje simboliza ahora una situación liminal (primera muerte) y un deseo de transgredir la Ley simbólica (segunda muerte), si bien nunca se cuestiona que Antígona haya de morir como resultado de su transgresión. Así de tal forma que, como se percata Butler, la forma en que Lacan explica la constitución del orden simbólico cancela toda posibilidad de transgresión y discordancia con la Ley (40-55). Otro absoluto sin perspectiva se acaba de producir ya que el derecho a la subversión, se nos dice, se paga muy caro: con la muerte misma. El suicidio de Antígona se eleva incluso al estatus de mito cuando el mismo Lacan nos dice que éste puede ser rastreado en imágenes transculturales como las de niñas ahorcadas de un árbol (286). Pero si Antígona es para Lacan el paradigma de un deseo que es también instinto de muerte por querer traspasar el orden simbólico, para Irigaray nada más remoto, pues “her example is always worth reflecting upon as a historical figure and as an identity or identification for many girls and women living today” (70). No se refiere Irigaray aquí a mujeres histéricas, ni mucho menos suicidas, sino a la posibilidad de que Antígona sea el arquetipo del sujeto femenino que se resiste a ser absorbido por las leyes civiles ya escritas, las cuales buscan simplemente la regulación del poder y el beneficio económico. Las Antígonas de hoy plantean otro tipo de relación entre los cuerpos y de estar en el mundo, una forma de ser que, como la ley sacra que Antígona defiende, no ha sido escrita aún. Bien vivas y lejos de convertirse en niñas ahorcadas en un árbol, estas mujeres subvierten los marcos de inteligibilidad dominantes; no porque se promueva el sacrificio, sino porque lo que aparecía como imposible en el psicoanálisis lacaniano ya no lo es para ellas. En efecto, de forma parecida a cómo Irigaray denuncia la falta de adaptación del orden simbólico a las mujeres (83), la obra de María Zambrano viene a testificar la necesidad de modificar discursos heredados por medio de la inscripción en éstos de los gritos y sufrimientos del sujeto expulsado. El retorno de lo abyecto da lugar al pathos de una nueva tragedia.

Por ello, Zambrano comienza *La Tumba de Antígona* afirmando con rotundidad que “Antígona, en verdad, no se suicidó en su tumba” (201). Tal y como ha señalado Bush, el contraste con el Heidegger que había cancelado toda esperanza de que Antígona pudiera sobrevivir no puede ser mayor (92). En la versión de Sófocles, los dos hermanos de Antígona, Eteocles y Polinices, han muerto uno a manos del otro tras un enfrentamiento que se podría considerar como el equivalente a una guerra civil. Como Polinices formaba parte del ejército asediador, el rey Creón decreta que, en tanto que traidor de su patria, su cadáver será dejado al raso para que las bestias acaben con él. Sin embargo, siguiendo preceptos religiosos, Antígona decide ser fiel a Polinices y lleva a cabo un ritual para cubrir su cuerpo. Tras descubrir su insubordinación, Antígona es condenada a ser encerrada viva en una cueva para que los dioses decidan su destino. Pero los sucesos se tornan en tragedia cuando, atraído por unos gritos, Creón entra en la gruta y asiste allí mismo al suicidio de su propio hijo Hemón, desgarrado por la muerte de su prometida Antígona. Es aquí donde se concentran las sospechas de Zambrano, quien tiene la certeza de que la versión de Sófocles contiene un error al describir el cuerpo de Antígona ahorcado junto al dolido Hemón.

Según Heidegger no existe la originalidad poética pura, puesto que en todo gran poeta se pueden percibir los ecos de otros textos y lenguajes como la marca de un diálogo hermenéutico. Es así como la lectura que hace Heidegger del *Das Ister* de Hölderlin le permite hablar con detenimiento de ciertos pasajes de la *Antígona* de Sófocles. Es sintomático, no obstante, que los criterios de intertextualidad se aplican al texto moderno pero no al antiguo. Lo que Hölderlin escribe es una transición por lo extranjero, por una *otredad*, que se produce en el acto mismo de la escritura, pero Heidegger nunca considera que lo mismo le podía haber sucedido a Sófocles —siendo este olvido lo que explique quizás su absolutización del mito y la creencia en una puridad griega. Heidegger no tiene en cuenta que en el mundo antiguo griego “la versión de Sófocles no era la única conocida o aceptada” (Steiner 138). Ya en Grecia, Eurípides, Homero, y Píndaro hacen referencias en un momento

u otro a escenas de la vida de Hemón, Polinices y Antígona que se diferencian de la versión de Sófocles. Eurípides incluso escribió su propia *Antígona* y, aunque al haberse perdido este texto poco podemos decir con seguridad, por los fragmentos que nos han llegado sabemos que, en esta otra versión, Hemón y Antígona no mueren, se casan, y tienen un hijo. Más que un cambio en la trama, Eurípides estaba creando un nuevo género de creación propia: el drama romántico (Xanthakis-Karamanos 47-48). Esta otra Antígona no es mera anécdota, dado que la versión de Eurípides dio pie a otras versiones e imágenes en vasos de cerámica (ibíd. 48-53) ¿Es la muerte de Antígona, por tanto, un absoluto si los mismos autores griegos pensaban que diversas interpretaciones sobre este personaje eran posibles? Incluso Aristóteles concebía como aceptable que un dramaturgo tomara personajes y hechos conocidos para crear su propia trama: “no hay que buscar siempre atenerse a historias tradicionales en las que se apoyan las tragedias. Sería ridículo hacerlo así, pues lo conocido lo conocen pocos, y a pesar de ello a todos place” (1451b 24-27). Tras Hegel, sin embargo, la muerte de Antígona es pensada como un absoluto que viene a ilustrar lo que ocurre cuando se cuestionan las normas sociales y las leyes vigentes, para bien y para mal. Se constituye el texto de Sófocles, en definitiva, como un incuestionable origen trágico, un pesado lastre que no nos queda más remedio que repetir y reproducir. Steiner insiste en que el mito ha inspirado muchas Antígonas y que probablemente lo siga haciendo, pero su recepción filosófica parece ser mucho más limitada en tanto que las versiones alternativas no sólo desaparecen de vista, sino que cualquiera pensaría que nunca han existido. Heidegger admiraba lo griego, pero parece haberse olvidado de que, como nos indica Burian, entre innovación y repetición, la historia de la tragedia griega “is one of continuously recasting tales already known to the audience” (207,184). El contraste con Hegel, Heidegger, y Lacan no puede ser mayor, pues, al tomar la muerte de Antígona como inevitable, éstos han convertido una versión, la de Sófocles, en hecho incuestionable, ley impermutable, y falso universal.

Anagnórisis en la oscuridad

Pensar que Zambrano se habría limitado a tachar y enmendar el texto griego por capricho y antojo al decir que Antígona, en verdad, no murió sería una de las variantes de la falsa absolutización descrita. De igual manera, la encarnación del arquetipo en la hermana de María Zambrano, Araceli, chocaría a primera vista, en tanto que, por definición, el arquetipo no puede ser nadie en concreto, sino un personaje ideal. Tal definición del arquetipo carecería, no obstante, de perspectiva histórica, convirtiendo su escritura en un hecho abstracto, un suceder ajeno al tiempo social. Al considerar la posibilidad de una incorporación del mito se añade, sin embargo, la variabilidad histórica de los cuerpos, siento esto precisamente lo que se pierde en Heidegger, Lacan y Hegel, al ser incapaces éstos de asociar Antígona con ninguna mujer en particular. En relación con esto, Zambrano cree que a lo largo de los siglos la verdadera historia de Antígona ha sido ocultada por una persistencia a falsearla. “Únicamente la experiencia histórica puede evitar la persistencia de la decretada ocultación”, ya que “el movimiento propio de la vida...es un presente activo que lleva consigo todo lo que fue presente por la verdad sostenida, respirada. Cada instante de vida verdadera vivifica el pasado” (*Senderos* 6, 22). Gracias a esta supervivencia al cambio histórico de la verdad ocultada se puede entender ahora mejor por qué Araceli es también Antígona. La fuerza que tiene un arquetipo es su verdad sostenida a través del tiempo, mientras que ésta sólo es factible si se *experimenta* en la carne teniendo en cuenta la variabilidad histórica que tal actualización implica. O, por decirlo con la palabras de Gide, se descubre una diferencia histórica del mito en la actualidad, no porque se sea más inteligente que Sófocles, sino porque se vive en otra época. La Antígona de María Zambrano es una Antígona del siglo XX. Si hubiera que escribir una enciclopedia positivista del pensamiento, se podría decir que una de las mayores contribuciones de la filósofa María Zambrano fue el descubrimiento del error de Sófocles y su posterior subsanamiento. Pero esto no haría justicia a la verdad que dice encontrar en la mentira de Sófocles. La reescritura de Zambrano

no está sustituyendo una idea por otra, siguiendo así la temporalidad linear del positivismo; sino que al escribir el retrato de su hermana Araceli como Antígona, la verdad gana fuerza en su actualización, como una mediación entre universal y particular, escritura y cuerpo. Tal concepción de verdad escapa la positivista en tanto que implica una temporalidad no linear, de constante actualización, de eterno retorno, que es a la vez un tiempo de mutación y permanencia, diferencia e identidad.

La obra que Zambrano titula como *La Tumba de Antígona* consiste en un amplio ensayo introductorio seguido por los diálogos que esta otra Antígona va a establecer con diversos personajes una vez ya en la cueva. Aunque es dudoso que Zambrano escribiera este nuevo final de la tragedia de Sófocles para ser representado, Antígona estaría siempre en escena. Ésta se ha de imaginar con un decorado minimalista y a oscuras, en el que a Antígona le cuesta reconocer, al menos inicialmente, a los personajes que la visitan. Al ser encerrada viva en la cueva, es decir entre la vida y la muerte, Antígona es capaz de establecer diálogos con vivos y muertos y, gracias a ellos, encontrar su nueva identidad. Al estar mediada por los otros y el diálogo intersubjetivo, esta otra conciencia de sí gana complejidad y se aleja de la identidad de un Yo solitario. Antígona va ganando conciencia de sí, no como el sujeto Yo que no tiene dudas de su propia identidad, sino como el sujeto de la salvación para ella misma y los demás. Asimismo, no es bajo la clara luz del día donde el sujeto se va a reconocer, sino en la cueva oscura del exilio. Durante la visita de Edipo, éste le asegura que “estás en el lugar donde se nace del todo. Todos venimos a ti, por eso” (234). A lo que Antígona contesta: “¿Cómo voy a poder yo? ¿Cómo voy a poder hacerlos nacer a todos? Pero sí, yo, yo sí estoy dispuesta. Por mí, sí; por mí, sí. A través de mí” (234). La incredulidad inicial ante el apabullante alcance de las palabras de Edipo da paso a una epanalepsis en la que la repetición de “yo” y “mí” resuenan aún más con la afirmación radical del “sí”. Antígona se va transformando en la mediación que permite la salvación de sí misma y de los otros “a través de mí”. Y, justo en este momento de redención, se produce el

reconocimiento o anagnórisis, descrita por Aristóteles como “un cambio desde la ignorancia al conocimiento” en un momento dado de la tragedia (1452a 31-32). En la *Antígona* de Zambrano, la anagnórisis ocurre como el descubrimiento de una mediación entre sí misma, los otros, y tiempos aún por suceder. Este descubrimiento tiene lugar en el sepulcro que Antígona habita en su soledad.

Es en ella, en Antígona, en la que se cumple hasta el fin el proceso de la ‘anagnórisis’, en que una humana criatura sin culpa propia, singular, se convierte en sujeto puro, diríamos, de profética soledad [...]. Antígona [...] manifiesta la [...] ley siempre nueva, siempre reveladora; la ley sepultada que ha de ser resucitada por obra de alguien humanamente sin culpa. Es la ley dejada atrás, caída en olvido, sepultada a veces: perenne principio más allá...La ley en que el destino se configura y, por ello mismo, se rescata. Pues que la hazaña ha de ser esa: rescatar la fatalidad. (*Senderos* 212)

Una aurora de sentido comienza a resurgir en medio de la negrura del habitáculo cuando Antígona asegura que: “yo me quedaré aquí como una lámpara que se enciende en la oscuridad” (258). Esta luz que surge en lo oscuro es el resultado de la transición que el sujeto expulsado hace desde el delirio generado por el sufrimiento de su exilio hacia una conciencia propia, la cual no coincide con la cartesiana sino con la de una racionalidad poética que transgrede los límites ya trazados (Zambrano, *Senderos* 52; Caballero Rodríguez 100; Bundgård 297). Al haberle sido negado un conocimiento directo de sí misma, la anagnórisis sucede ahora como un movimiento de desplazamiento, hacia el margen, hacia lo ignorado por el poder de lo que Zambrano llama lo apócrifo. Es aquí donde la salvación de sí va a germinar como una aurora en medio de la noche que a todos alumbra, como el segundo nacimiento de una conciencia que recoge lo abandonado en la historia.

Tras darse cuenta de su error, Creón entra en la cueva para llevar a Antígona de nuevo a la superficie, pero ésta se negará porque su lugar es ahora el de las profundidades de la tierra: “pues que sólo me fío de esa luz que se enciende dentro de lo más oscuro y hace de ello un corazón. Allí donde nunca llegó la luz del Sol que nos alumbra. Sí; una luz sin ocaso en el centro de la eterna noche” (258). Antígona se convierte así en el arquetipo de una estirpe, que Zambrano denomina como la de los “enmurallados no solamente vivos, sino vivientes” (217). Se trata de criaturas que viven, ya sea dentro o fuera de la ciudad, con una especie de costra, de superficie dura alrededor suya, pero con unas entrañas oscuras que esta muralla no deja entrever. El nacimiento de la conciencia exiliada da lugar entonces a esta peculiar forma de hueco amurallado, cuyo arquetipo es la Antígona que no se suicida.

Como si nunca hubiese mirado en espejo alguno entró en su tumba...Nacía así entrando en la cueva oscura, teniendo que ir consumiéndose sola, entrándose en sus propias entrañas...Diáfana, sin sombra y sin imagen, se la hacía entrañarse, morir como si se suicidara desde adentro y mientras se consuma, verse, estar frente a su imagen por primera vez [...] Pues que en criatura de tan lograda unidad ser y vida no pueden separarse ni por la muerte. Un modo de muerte que lo revela y con ello le da una nueva vida. (*Senderos* 214-5)

El sujeto se enraíza en esa profundidad de la carne que las leyes de la comunidad no pueden asimilar. El sujeto que se reconoce como resultado de una anagnórisis redentora sufre y se percata de su desplazamiento, al tiempo que entra en contacto con una muerte que, esta vez sí, como escribiera la mística María de San José, también da vida: “Se presenta entonces la tragedia propia de ella, de Antígona en este segundo nacimiento que coincide no con su muerte, sino con ser enterrada viva” (Zambrano, *Senderos* 213). A diferencia del Heidegger que considera que a Antígona se le da el Ser en su muerte, es ahora este “segundo nacimiento” lo que “le ofrece [...] la revelación de su ser en todas sus dimensiones” (íbid.

213). Este sujeto que se conoce a sí tras su expulsión de la comunidad, en desplazamiento, opera con una razón poética que da a luz una “Ley Nueva” que excede las dinámicas de poder existentes (ibid. 258). Esta razón poética no absolutiza las normas, sino que más bien anda atenta a esos momentos de revelación que se abren inesperadamente justo antes de volverse a cerrar. La oscuridad luminosa que Antígona habita no sólo desafía al Yo absoluto de la filosofía moderna, sino incluso a la “muerte del sujeto” que se proclama en la posmodernidad; pues a medida que Antígona gana conciencia de sí tras morir “como si se suicidara desde adentro” se convierte en un sujeto que ha sido capaz de sobrevivir a su propia defunción, a la muerte que la lógica de la historia parecía tenerla reservada una y otra vez. Es una muerte que da vida. En Zambrano no hay, en conclusión, muerte del sujeto sin más, sino el descubrimiento de un conocimiento de sí entrelazado con la experiencia vivida del exilio que excede los marcos conceptuales disponibles. Bien se podría decir que mucha razón tenía Lacan cuando escribía que más allá de la Ley simbólica sólo la muerte espera, si no fuera porque, más que muerte, lo de Antígona es también una resurrección.

No hay política sin personas

La lectura que he hecho aquí de la Antígona de Zambrano como la narrativa de un sujeto que sobrevive a su muerte contrasta, no obstante, con la insistente queja que su amigo Lezama Lima le expresaba en sus cartas: “María, que se te escapa el sujeto” (en Moreno Sanz 51). Basta con leer la historia del sujeto ‘hombre’ que nos da Zambrano para darse cuenta de que Lezama Lima sabía lo que decía: “el hombre al afirmarse a sí mismo ha tropezado consigo mismo, se ha enredado con su propia sombra, con su propio sueño, con su imagen; el sueño de su poder y aun de su ser llevado al extremo, convertido en absoluto” (*Persona y Democracia* 77). Tanto es así que “el hombre occidental embriagado del afán de crear, quizás ha llegado a querer crear desde la nada, a imagen y semejanza de Dios. Y como esto no es posible se precipita en el vértigo de la destrucción; destruir y destruirse hasta la nada, hasta hundirse en la nada” (*Persona y Democracia* 95). El hombre se ha convertido en una

especie de agujero negro que succiona y destruye sin distinción alguna, pero no porque este hombre sea una entidad destructiva existente ahí mismo, sino porque este hombre es el falso ídolo que se ha venerado en la historia occidental. Y en tanto que ídolo, no es sino una construcción social que se pretende real. Esta ilusión sólo se puede mantener mediante el constato sacrificio de una víctima, pues el hombre-ídolo se equipara a un dios sediento de sangre. He aquí la dinámica de la historia sacrificial.

Incluso cuando Zambrano escribe sobre la historia del hombre se deja intuir una fragmentación inevitable. Es significativo en este sentido que la apología que hace Zambrano de un “vivir en un modo íntegro” (*Persona y Democracia* 36) contrasta con la necesidad de aprender a vivir en lo *discontinuo* del tiempo histórico. En vez de un transcendentalismo que determina la subjetividad de forma irrevocable, Zambrano habla de temporalidades y ritmos heterogéneos que se dan de forma sincrónica. La vida histórica se define por esta variedad de tiempos tan discontinuos como sincrónicos, no por transcendentales ahistóricos. De igual forma que con el cuerpo cada uno aprende a moverse en el espacio, a respirar y a caminar, el sujeto debe aprender a “respirar” el tiempo y sus discontinuidades (*Persona y Democracia* 34). Cada tiempo tiene su ritmo, el cual a su vez determina qué tipo de vida puede llevarse a cabo al delimitar lo que es posible y lo que no.

Dada la crítica al hombre como falso ídolo y la insistencia en lo discontinuo, casi se podría pensar en una común preocupación con el coetáneo Foucault de Las Palabras y las Cosas. De hecho, ambos parten de estas premisas para proponer sus propias alternativas. Aunque no hay espacio aquí para emprender tal labor comparativa, es significativo recordar que la “muerte del hombre” que Foucault célebremente declara es la enunciación de un vacío que puede generar un nuevo comienzo (The Order of Things 372-3).

Recientemente, Amy Allen ha llegado a afirmar que, en contraste con las lecturas al uso, Foucault no era totalmente alérgico al concepto de sujeto, sino al anti-historicismo con que normalmente se ha concebido éste. Las últimas obras de Foucault sobre el cuidado de sí

apuntarían también en esta dirección, pero el filósofo francés permanecerá ajeno en cualquier caso a la idea de un sujeto que vire entre lo universal y lo particular. En este preciso punto nuestra comparación llega a un alto, dado que *en contraste con la muerte del sujeto universal que Foucault sintomatiza, Zambrano se resiste testarudamente a deshacerse del concepto 'hombre'. Hasta tal punto es así que en sus años de exilio abogará la filósofa malagueña por una humanización de la historia: “la historia no tendría sentido si no fuera la revelación progresiva del hombre” (Persona y Democracia 41). Pero ¿cómo puede sostenerse tal visión de la historia al mismo tiempo que se concibe al hombre como un ídolo sediento de sangre?* En relación con este inquietante oxímoron, puede ser una pista el comentario que Moreno Sanz hace sobre las palabras que Lezama Lima le dirigía a Zambrano:

En definitiva, aquí se cifrará uno de los temas mayores de la posible aportación de Zambrano al pensamiento contemporáneo y sus posibilidades de futuro, que, de momento, sólo cifraré en la reiterada ironía que, como un soniquete zumbón, le lanzaba Lezama a Zambrano: «*María, que se te escapa el sujeto.*» Hemos de corroborar si se le perdió el sujeto a las penumbrosas razones de la pensadora española, o saca a éste de los reduccionismos conciencialistas e idealistas y lo lleva a un territorio *aún inédito* donde pueda renacer, ir actualizándose en la inesquivable identidad que no se posee sino que se va haciendo desde un eje invulnerable (51).

Si esto es así, la muerte del hombre no es sino la posibilidad de un segundo nacimiento. La complejidad de la escritura de la filósofa malagueña residiría precisamente en que la “humanización de la historia” coincide con la ausencia del sujeto detectada por Lezama Lima. ¿Es este humanismo de la ausencia lo “inédito” de Zambrano?

El problema residiría, quizá, en que hemos heredado un discurso metafísico que nos ha acostumbrado a plantear el tema del sujeto en términos de existencia, de ser y no-ser.

Zambrano da un giro a estos argumentos al tomar como punto de partida de su pensamiento la crisis de las ciencias y la filosofía moderna en las décadas anteriores a la Segunda Guerra Mundial (*Pensamiento y Poesía*). Por otra parte, es importante para Zambrano replantear el sujeto universal desde el punto de vista de la razón poética, es decir, como el producto de un conocimiento que no opera por medio de absolutos ni ajeno a los límites de la escritura. Es en la escritura misma donde el sujeto se plantea, y es quizá por ello que Zambrano no habla de un sujeto definido en términos ontológicos de existencia objetiva. En este sentido, el hombre es una ausencia. Aunque la historia de Occidente se podría resumir para Zambrano como “fe humanista”, es decir, como una creencia ciega en el hombre (*Persona y Democracia* 77), el hombre no es un sujeto que se pueda describir en términos de existencia, sino como un conflicto derivado de que “el motor íntimo de la historia de Occidente ha sido la afirmación y, al par, la búsqueda del hombre; de su propio, enajenable existir” (*ibid.* 74). Más que una entidad en sí, el hombre es una búsqueda y afirmación, una *proposición* racional-poética que surge del propio enajenamiento. La búsqueda de sí se topa entonces con un extrañamiento que le es propio. En este sentido, el concepto de hombre apunta hacia lo que aún queda por ser.

Desde el momento en que en Grecia aparece la filosofía, ha habido, según Zambrano, la necesidad de pensar un sujeto universal. Se podría contra-argumentar con Foucault que no hay tal continuidad en la historia de la filosofía; pero, a diferencia de éste, es para Zambrano la *necesidad de pensar el sujeto* lo que justifica el que haya un constante retorno de éste en la filosofía. Es en el constatare preguntar por un sujeto mediador universal donde éste aparece, sin que por ello haya habido lugar a una respuesta definitiva. Como consecuencia, la muerte del hombre sería, desde esta perspectiva, un renacer del sujeto como pregunta reformulada que toma en consideración su propia historicidad. El ‘hombre’ es un mero nombre para un sujeto que históricamente ha ido sobreviviendo a todas sus muertes y que, por ello, se define tanto por su discontinuidad histórica como por la identidad precaria que su nombre le otorga.

Este sujeto, aunque sea en la forma de un nombrar vacilante, es lo que queda de una vida que persistentemente se extingue, el legado de una desaparición que nos toca soportar o, lo que es lo mismo, la ausencia que se manifiesta en el ahora.

Antígona representa para Zambrano una alegoría del sujeto verdadero, pues es en el exilio donde se revela la universalidad que ha sido encubierta por los poderes vigentes. Como resultado de una hermenéutica desplazada, la universalidad queda definida tras la experiencia vivida del exilio por el propio excedente que la universalidad ya concebida no ha sido capaz de asimilar. El conocimiento del universal a través del exceso no asimilado establece ahora la no coincidencia del universal con el presente momento histórico (es decir, como un imperativo aún por realizar y no-reconciliado), pero además este conocimiento toma la forma de una dialéctica negativa en la que el concepto no puede pensarse sin su remanente. La ley de la ciudad sólo es justa si se tiene en cuenta al expulsado, a las muchas Antígonas que son víctimas del decreto de su expulsión. La paradoja es que todas estas Antígonas, en tanto que sujetos marginados, no han sido incorporados como sujetos de pleno derecho en la comunidad política. En respuesta a ello, durante su exilio, Zambrano imagina un estadio histórico aún no alcanzado en que lo sacrificado y abyecto es por fin parte del universal. A este estadio ella lo llamará *democracia*. Tal y como reconoció en una edición posterior, cuando escribió *Persona y Democracia* en 1958, Zambrano no estaba pensando en ningún sistema político particular, sino en la promesa de una ética colectiva. Y la llama democracia porque esta palabra, por aquellos años, le parecía el más apropiado contraste a las ideologías totalitarias, de las que la misma Zambrano es víctima. Puede que el momento haya pasado pero, en cualquier caso, es importante recordar esta esperanza de los años de posguerra “como un testimonio, uno más, de lo que ha podido ser la historia, de lo que pudo ser” (*Persona y Democracia* 13). Cuando Zambrano escribe sobre democracia no se debe asociar ésta, por tanto, con las democracias occidentales actuales, sino con un imperativo que

guía hacia una *historia no sacrificial* que “no se comporte como una antigua Deidad que exige inagotable sacrificio” (*Persona y Democracia* 21).

El término ‘hombre’ que Zambrano usa para referirse al sujeto universal no puede ser menos confuso. Por un lado, como ya expliqué, el hombre es un ídolo histórico que ha terminado por convertirse en un dios que demanda constante sacrificios. Por otro, hay un “hombre verdadero” que los vencidos y marginados de la historia observan cuando se miran en el espejo (*Senderos* 25). ¿Cómo compaginar tal tensión en un mismo concepto? Bien podría haber Zambrano recurrido a términos menos cargados semánticamente o, como hiciera Foucault, declarar la muerte del concepto. En cualquier caso, lo relevante es que la sincronía del sacrificio y el conocimiento de sí que el concepto hombre reúne es observada por Zambrano como la posibilidad de superar la historia que culmina en los campos de concentración (*Persona y Democracia* 156). *No hay una elección entre humanismo liberal y antihumanismo posmoderno, sino la reconsideración del tema del sujeto universal bajo los nuevos preceptos de la razón poética después de la guerra civil española y la segunda guerra mundial. Puede que la crítica de la metafísica en Zambrano se confunda en ocasiones con la aprehensión de un vacío oscuro y una ausencia de sujeto como Lezama Lima temía, pero esta ausencia es más bien la circunstancia histórica que se toma como punto de partida o, por usar la famosa frase de Ortega, el “tema de nuestro tiempo” que Zambrano identifica como una ausencia angustiosa que es también momento único de revelación. Y es único no porque sea privilegiado, sino porque es el que le ha tocado vivir durante su exilio. De ahí que la oscuridad se convierta en la nueva luz de la escritura cuando Antígona se da cuenta de que es en lo más profundo de sus entrañas donde el verdadero conocimiento reside: “nacía así entrando en la cueva oscura”* (*Senderos* 215). Por un lado, el abismamiento del sujeto hombre lo ha transportado hacia el límite de su propio aniquilamiento. Por otro, la historia de occidente hasta la mitad del siglo XX también aparece en la obra de Zambrano como una progresiva concienciación del ser hombre, un

descubrimiento del sujeto por sí mismo. Por un lado, la proposición de un sujeto universal, el ‘hombre’, habría producido históricamente un falso ídolo. Por otro, existe una corriente de conocimiento paralelo, subyugado por lo apócrifo, que ofrece posibilidades aún no exploradas. Aunque esta distinción de una dualidad en la unidad del concepto hombre pueda ser útil para entender a Zambrano, lo cierto es que esta diversificación no desdobra el sujeto, sino que ambas posibilidades se recogen como propias del ‘hombre’. Es el mismo sujeto el que permite las dos posibilidades de abismamiento y aniquilación, por una parte, y conocimiento y realización por otra. El hombre es salvación y condena al mismo tiempo.

Ya en uno de sus primeros escritos, aparece en Zambrano una crítica del “liberalismo racionalista”, el cual, si bien quería reordenar todo con un programa radical, lo hizo sobre presupuestos racionales que absolutizaban el individuo por encima de todo (1996a: 233). La moral autónoma kantiana se inscribe en esta tendencia que depende de un individuo abstracto, un esquema y esbozo conceptual, que ignora al hombre de carne y hueso. El sujeto individual del liberalismo ha sacrificado los instintos, emociones y pasiones y sólo cuenta con una voluntad legisladora (*Horizonte del Liberalismo* 243). Y, aún así, para Zambrano, la historia se convierte en ética sólo cuando es también una “revelación progresiva del hombre” (*Persona y Democracia* 41). A pesar de esto, el oxímoron de un concepto ‘hombre’ que es al mismo tiempo condena y salvación no da lugar a una parálisis sino que se podría decir que genera posibilidades aún por explorar. De esta manera, junto al desgastado concepto de hombre, Zambrano propone el de *persona* como un aglutinante del nacimiento de la conciencia bajo la Ley Nueva y la aprehensión de la agencia política que esta concienciación conlleva. Es aquí donde el proyecto de Zambrano de lo que se podría describir como ‘poshumanismo no-representacional’ cobra sentido.

La historia trágica se mueve a través de personajes que son máscaras, que han de aceptar la máscara para actuar en ella como hacían los actores en la tragedia poética...La historia ha de dejar de ser

representación, figuración hecha por máscaras, para ir entrando en una fase humana, en la fase de historia hecha tan sólo por necesidad, sin ídolo ni víctima, según el ritmo de la respiración [...]. Pues la diferencia está en que el personaje, por muy histórico que sea, lo representamos, mientras que persona, lo somos. (*Persona y Democracia* 59-60)

Si con la aparición histórica del universal en la filosofía occidental se inauguró la doble posibilidad de aniquilación y conocimiento ético, el concepto de persona es un énfasis del segundo proyectándolo a la sociedad. Este otro concepto alternativo quizá sea mucho más fructífero, pues la persona es no sólo capaz ahora de darse cuenta de los múltiples ritmos, discontinuidades y tiempos históricos que la definen sino que, como resultado de ello, puede formar parte de un proyecto colectivo de convivencia.

En tanto que espacio cívico, la *polis* griega no sólo permitía la reflexión filosófica sino la definición de un nuevo ser social. Según Zambrano, anteriormente, la individualidad o bien quedaba sumida en relaciones sociales determinadas por creencias religiosas o era el privilegio de un individuo único al modo del faraón egipcio. La ruptura con estos modelos surge en Grecia al emerger el grupo de los ciudadanos, una clase “propia social, específicamente social, a diferencia del grupo nacido de la comunidad de la sangre, de un ancestro común” (*Persona y Democracia* 133). En la polis, la vida comunitaria no se sostiene por medio de creencias religiosas salvaguardadas por una casta sacerdotal, sino que son los ciudadanos los encargados de dar forma a la ciudad. Ni el ciudadano es origen de la sociedad, ni viceversa, sino que uno es en virtud del otro: “La Polis podría haber dicho a su ciudadano: «de que seas un hombre depende mi existencia»” (142). De esta forma, nace por primera vez el ciudadano como tal, “como novedad inédita en su simple condición de hombre. El ejercicio de su función social es simplemente por ser hombre; no es otra cosa que la función humana en tanto que tal, sin ninguna máscara” (134). El sujeto hombre que nace al par con la sociedad civil (es decir, la persona) contrarresta el aniquilamiento del hombre-

ídolo. Si la polis supuso una ruptura en lo político, lo mismo sucede en la filosofía de Sócrates: “lo decisivo es que se trataba de un nuevo modo de vivir que exigía, ante todo, darse cuenta de sí mismo, en quien se convertía a ella” (139). Para Zambrano ser persona es más que ser mero individuo, pues la primera conlleva la conciencia de sí. La persona es el nuevo sujeto filosófico-político, un agente social consciente de sí mismo y de su dependencia de los otros.

Es por ello que la persona ha de permanecer atenta tanto al despertar de la conciencia de sí como a las dinámicas políticas, el momento histórico en que se vive y las relaciones con los otros. La anagnórisis de la Antígona que sobrevive a su propia muerte toma ahora un carácter político. Forma todo una red que si se rompe tiene el riesgo de crear un absoluto que es también el signo de un desequilibrio.

Existe una cierta analogía entre la ciudad y la conciencia. La ciudad vive en cada uno de los ciudadanos: cada uno de ellos a solas la piensa, la siente, y en cierto modo la posee; es suya, y a la inversa, siente pertenecerle y siente que ella le pertenece. Así la conciencia, una vez que caemos en la cuenta de haberla, nos parece a la vez pertenecemos y nos sentimos pertenecer a ella, en igual medida [...] la ciudad ya está ahí cuando el individuo nace; más él ha de hacerla sin tregua. Y a diferencia del culto rendido a los dioses él sabe que la está haciendo, la siente suya, pues es un modo peculiar (*Persona y Democracia* 140-1).

Por todo lo dicho, no resulta extraño que Zambrano concluya que el despertar de la conciencia no puede suceder sin “el ejercicio de la ciudadanía” (*Persona y Democracia* 140). La *persona* es una simbiosis de ciudad y conciencia, subjetividad y vida social. Es éste un sujeto que sostiene la promesa aniquilada por el hombre que se convirtió en ídolo. Si el individuo no adquiere conciencia de sí, éste será algo así como el “mono de la historia”, un animal que únicamente se dedica a quehaceres diarios, a sobrevivir. Es también un trabajador

que en su ocupación constante no tiene acceso a la plusvalía: “es proletario de su vida” (íbid. 152). Pero como el individuo puede ser más que eso, éste representa una amenaza a las dinámicas de poder autoritarias de la idolatría. La persona que nos presenta Zambrano se acerca más al *individuum inefabile* que en la primera Escuela de Frankfurt ejerce la función de un inconmensurable al poder, que a la posmoderna muerte del sujeto. Pues el descubrirse persona conlleva la apreciación subjetiva de la *agencia* y de la mediación del *tiempo* en la constitución de sí (158). Por un lado, hacia el pasado que se hereda, por otro hacia el futuro que aún le queda por hacer, la persona es la única garantía de *autenticidad*, al tiempo que asume unas *responsabilidades* de las que uno se ha de hacer cargo (159-60). Agencia, horizonte temporal, autenticidad y responsabilidad son aspectos que Zambrano relaciona con el nacimiento de la conciencia, inseparable ahora ya del ejercicio de la ciudadanía. Sujeto y política permanecen interconectados de forma inevitable de tal forma que la muerte del primero supondría la hecatombe de la segunda.

Atenta como pocos a una poética radical del suceder, Chantal Maillard se ha dado cuenta de que la escritura de Zambrano no se puede transpolar sin más a nuestro tiempo presente. Maillard propone un reajuste que convierta la razón poética zambraniana en una razón estética más cercana al pensamiento posmoderno. Sin embargo, al hacer esto “también reaparece el sujeto” (Maillard 181), si bien ahora es sintomático que esta reaparición posmoderna carece de los tintes políticos que tiene la ciudadanía del exilio que acabo de mencionar. Es como si incómoda con una modernidad del absoluto e incapaz de ser totalmente absorbida por el pensamiento estético posmoderno, la persona nos ofreciera en este punto una de sus más radicales singularidades. En Zambrano más que muerte del sujeto hay una resurrección poética del mismo como agencia política. Hay también una necesidad de conocerse como persona tras el abismamiento, de sobrevivir a una muerte que a primera vista parecía inevitable. Los motivos que la llevan a plantear la importancia de la persona desde su experiencia vivida del exilio no son tanto filosóficos como éticos y políticos; pero

la supervivencia a la muerte de sí mismo es en última instancia el reflejo de una vida desplazada por el poder vigente que es, a pesar de todo, capaz de reflexionar sobre sí misma. El nacimiento de la conciencia opera a este nivel como la salvación de la aniquilación que occidente ha producido. Sin la importancia del conocimiento de sí, la historia se torna abismamiento, el conocimiento se transforma en dominación, y la persona en el sacrificio que el ídolo sediento de sangre demanda.

Es por todo ello que la tragedia de Sófocles contiene un error. Antígona no podía morir porque, en su exilio, ella es también aquella subjetividad desplazada por mecanismos de poder totalitarios. Si éstos han predominado en la historia reciente, no por ello el sujeto muere con ellos. Pues la agencia que deriva de la aceptación del estar en sociedad conlleva una concienciación de que queda un tiempo que aún no ha sido. Una historia colectiva que es la de “una esperanza en busca de su argumento” (*Persona y Democracia* 46). Un tiempo que es también el del perpetuo nacimiento de un sujeto que aún tiene que hacerse a sí mismo. Este inacabado alumbramiento no puede suceder como un absoluto ya constituido, sino como una temporalidad histórica que se convierte en el propio habitáculo social de la persona. No resulta ahora tan descabellado oír a Antígona decir en su cueva que: “Por eso no me muero...Sólo viviendo se puede morir” (237). En democracia, tras la muerte del sujeto, es el sujeto el que sobrevive. Y, si sobrevive, es por esa trama de una historia ética y no sacrificial que a los ciudadanos les queda siempre por escribir.

Obras citadas

- Allen, Amy. "The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of the Subject." *The Philosophical Forum* 31.2 (2000): 113-130.
- Aristóteles. *Poética*. Ed. Salvador Más. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Aub, Max. *Teatro Completo*. México D.F.: Aguilar, 1968.
- Barker, Derek W. M. *Tragedy and Citizenship: Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel*. Nueva York: State University of New York Press, 2009.
- Bosch Mateu, Mireia. "El Mito de Antígona en el Teatro Español Exiliado." *Acotaciones* 24.1 (2010): 83-104.
- Bundgård, Ana. *Más Allá de la Filosofía: Sobre el Pensamiento Filosófico-Místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta, 2000.
- Burian, Peter. "Myth into *Muthos*: the Shaping of Tragic Plot." *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Ed. P. E. Easterling. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 178-208.
- Bush, Andrew. "María Zambrano and the Survival of Antigone." *Diacritics* 34.3/4 (2004): 90-111.
- Butler, Judith. *Antigone's Claim: Kinship Between Life & Death*. Nueva York: Columbia University Press, 2000.
- Caballero Rodríguez, Beatriz. "La Centralidad del Concepto de Delirio en el Pensamiento de María Zambrano." *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 12 (2008): 93-110.
- Foucault, Michel. *The Order of Things*. Londres y Nueva York: Routledge, 2002.
- Hegel, Georg W. F. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- . *Philosophy of Right*. Oxford: Clarendon Press, 1942.
- Heidegger, Martin. *Hölderlin's Hymn 'The Ister'*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- . *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.

Irigaray, Luce. *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*. London: Athlone Press, 1994.

Juan Penalva, Joaquín. “El *Éxodo* según Max Aub: la tragedia *San Juan*.” Ponencia presentada en el Congreso “Max Aub, testigo del siglo XX.” Valencia. 2003.
<<http://www.uv.es/entresiglos/max/pdf/joaquin%20juan%20penalva.pdf>>.

Lacan, Jaques. *The Seminar of Jacques Lacan: Book 7, Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*. Ed. por Jacques Alain Miller. London: Routledge, 1992.

Masip, Paulino. *El Diario de Hamlet García*. Barcelona: Anthropos, 1987.

Monleón, José. *El teatro de Max Aub*. Madrid: Taurus. 1971.

Moreno Sanz, Jesús. *El Logos Oscuro: Tragedia, Mística y Filosofía en María Zambrano: El Eje de “El hombre y lo divino”, los Inéditos y los Restos de un Naufragio*. Madrid: Verbum, 2008.

Salazar Chapela, Esteban. *Desnudo en Piccadilly*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959.

San José, María de (atribuída). “En la Internas Entrañas,” en Santa Teresa de Jesús. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997. 670.

Sófocles, *Tragedias*. Madrid: Cátedra, 2007.

Steiner, George. *Antígonas: La Travesía de un Mito Universal por la Historia de Occidente*. Barcelona: Gedisa, 1996.

Ugarte, Michael. *Literatura Española en el Exilio: Un Estudio Comparativo*. Madrid: Siglo XXI, 1999.

Xanthakis-Karamanos, G. *Studies in Fourth-Century Tragedy*. Athens: Athenian Academy, 1980.

Zambrano, María. *Senderos: Los Intelectuales en el Drama de España, La tumba de Antígona*. Barcelona: Anthropos, 1986.

--- . *Horizonte del Liberalismo*. Madrid: Ediciones Morata, 1996.

--- . *Persona y Democracia: La Historia Sacrificial*. Madrid: Siruela, 2004.

--- . *Los Bienaventurados*. Madrid: Siruela, 2004.

--- . *Pensamiento y Poesía en la Vida Española*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2004.