

01083

8

TESIS QUE PRESENTA LA MTRA. GRETA RIVARA KAMAJI
PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA
POR LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ASESOR: DR. RAMÓN XIRAU S.

MÉXICO, MAYO DE 2001



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ONTOLOGÍA Y HUMANISMO
EN LA OBRA DE MARÍA ZAMBRANO

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. MARÍA ZAMBRANO Y LA FILOSOFÍA.	
1.1. El proyecto filosófico de María Zambrano.....	11
Notas y referencias bibliográficas.....	23
1.2. La filosofía... esa rara ciencia.....	26
Notas y referencias bibliográficas.....	40
CAPÍTULO II. MARÍA ZAMBRANO Y LA RAZÓN.	
2.1. Una lectura de la tradición.....	41
Notas y referencias bibliográficas.....	61
2.2. La tradición racionalista.....	63
Notas y referencias bibliográficas.....	71
2.3. Del racionalismo a la ontología.....	74
Notas y referencias bibliográficas.....	88
2.4. De la ontología a la razón (poética).....	91
Notas y referencias bibliográficas.....	107
CAPÍTULO III. LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO: RAZÓN POÉTICA Y ONTOLOGÍA.	
3.1. La reforma del entendimiento.....	109
Notas y referencias bibliográficas.....	120
3.2. Saber del alma: un descenso a los inferos.....	121
Notas y referencias bibliográficas.....	135
3.3. Un descenso a los inferos: el método de la razón poética.....	136
Notas y referencias bibliográficas.....	193
3.3.1. La metáfora: el método de la razón poética.....	197
Notas y referencias bibliográficas.....	231
3.4. Resumen.....	236
Notas y referencias bibliográficas.....	242
3.5. Una crítica a la razón poética.....	243
Notas y referencias bibliográficas.....	268
CAPÍTULO IV. LO SAGRADO, LO DIVINO Y LA HISTORIA.	
4.1. Lo sagrado y lo divino.....	269
Notas y referencias bibliográficas.....	290
4.2. Historia y persona.....	293
Notas y referencias bibliográficas.....	311
CONCLUSIONES	317
BIBLIOGRAFÍA	323

La posibilidad de que el otro tenga razón es el alma de la hermenéutica
Hans-Georg Gadamer

INTRODUCCIÓN

Abismarse en la aventura del pensar constituye el acto más significativo de la filosofía. Digo abismarse porque filosofar comprende siempre la conciencia de que una vez que hemos sido bautizados con el sello de la reflexión, no lo abandonamos nunca o, mejor dicho, el pensar no nos permite ya nunca escapar a su seducción. No hay posibilidad de evadir, de huir; los pensamientos nos asaltan, se apoderan y penetran en lo más hondo de nuestra vida para fundirse ahí con ella.

Sabemos que un genuino filosofar escapa a toda pretensión de encontrar soluciones definitivas. Por el contrario, en su camino se encuentra con la ausencia, reencontrándose así con aquel signo bajo el cual la filosofía misma lanzó su primera palabra: la pregunta. Hemos de asir la filosofía preguntando, y si preguntamos viene a nuestro encuentro el filosofar, nos arroja y arrulla, nos despierta y nos pone en camino, en camino hacia... el pensar.

La filosofía, como afirma María Zambrano, si no traiciona la condición humana, ha de ser como ésta, susceptible de cambio, de lucha, de avances y retrocesos, de transformaciones y proyectos, de esperanzas y abismos. Si la filosofía es en nosotros, ha de arriesgar siempre, transformándose a sí misma cada vez que da un paso, apostando por hacerse más plena, más rica, más honesta.

Con esta convicción, ensayo un modo de reflexionar que no comienza ni termina, sino que, como afirma Heidegger, se pone en camino. No he querido presentar un bloque de ideas concatenadas escolarmente, sino que he querido plasmar mis reflexiones, aquello con lo que la filosofía me ha tocado en lo profundo.

Creo que no hay estación que acoja de una vez por todas los pensamientos; lo que hay es sí, navíos para embarcarse, navíos en cuyo frente se incube el proyecto de la filosofía misma: partir a la aventura, sabiendo que no hay puerto seguro de llegada. Pero tampoco hay posibilidad de retorno, el camino andado no se desanda, el andar es justo el asidero de la reflexión; es sumergirse con los pensamientos y dialogar con ellos.

De acuerdo con esta idea, el trabajo que aquí elaboro se presenta como un camino, nunca lineal, no previamente trazado ni delimitado, sino andado y descubierto en el andar. Es en

este sentido en el que múltiples y variadas ocasiones Heidegger utilizó a lo largo de su obra la palabra camino: *Weg*. Dicho término habrá de caracterizar su perspectiva acerca de la filosofía. Son de sobra conocidas las palabras que en *Introducción a la metafísica* utiliza para describirla.

En primera instancia, lo que hay que saber preferentemente es aquello que –a los ojos de Heidegger– la filosofía no puede dar. En el reino de la técnica, en una comprensión del mundo que reduce todo a la utilidad y a los saberes a un carácter meramente instrumental, la filosofía se presenta entonces como soberanamente inútil, como inactual y, ciertamente, como instrumento ineficaz, incapaz de nada. Pensar en términos instrumentales pretendiendo que la filosofía sirve “para” algo, representa el hecho de estar inscritos en un pensamiento dominado por la racionalidad técnica y científica que venera la idea de que todo tiene una “razón” de ser.

Suponer que la filosofía puede resolver y responder preguntas, cualesquiera que éstas sean, significa suponer, a su vez, que ésta posee metodologías de análisis análogas a las de otros saberes, ordinariamente llamados científicos. Pero la filosofía no puede, y probablemente tampoco debe, imitar modelos cuyos objetos son radicalmente distintos a los de su reflexión. Si algunos de los poetas románticos comprendieron al arte como la glorificación de lo inútil, Heidegger, casi parafraseándolos, comprenderá –entre otras versiones– a la filosofía como el extraordinario preguntar por lo extraordinario.

Frente al afán moderno y tardomoderno de medir, de cuantificar, de calcular, de matematizar, de instrumentalizar, Heidegger anota justo la inutilidad de la filosofía, y añade que si el pensar ha de servir de algo será no para producir, medir, cuantificar, controlar, sino para agravar la existencia histórica, para ponerla en cuestión, para abrir posibilidades, para pensar lo pensado. Filosofar es pensar, y pensar es, en todo caso, preguntar.

En este sentido, desde los primeros filósofos griegos el pensar está marcado por el asombro radical de ser, por la conmovedora experiencia de advertir ser en vez de nada y poder preguntar por ello en el extraordinario preguntar por lo extraordinario. Filosofar significa vernos conducidos en un camino, en el trayecto del preguntar. Así, la filosofía significa poner la pregunta en un camino, en un sendero. Con la palabra *Weg* (camino, senda) Heidegger intenta un acceso a la experiencia originaria de la filosofía en tanto pensar que interroga. Pensar que viene del asombro, de la perplejidad de ser. Por eso, Heidegger acerca la filosofía

a la *póiesis*, a la poesía. Fue a partir de ese acercamiento planteado por Heidegger, que me vi conducida al pensamiento de María Zambrano.

Es en la relación entre poesía y verdad donde podemos verificar la comprensión heideggeriana de la filosofía como pensar, como pensamiento del ser y, en última instancia, como pensar poetizante. Poesía como la palabra que nombra, poesía como lenguaje originario en el que se abre el evento del ser.

Es curioso, como afirma María Zambrano, que la idea de sistema haya separado tan rápidamente la filosofía y la poesía, desde el poema de Parménides hasta el sistema aristotélico. Bien pronto se veneró la posibilidad de encontrar la verdad, la vía de descubrir principios últimos y categóricos, como si el pensamiento poético hubiera nacido del delirio y, por tanto, lejos de la límpida y cristalina razón, quien se ha adjudicado con su prestigio excluyente el papel de juez que no admite como filosofía al pensamiento que corre por otros cauces.

El sistema ha sido la forma pura de la filosofía, y ésta ha abandonado su origen y su nacimiento poético, *poiético*. La íntima comunión entre el pensar filosófico y el pensar poético, como tantas otras tradiciones del saber oscurecidas por el sistema y el método reinantes, no se llegó a extinguir del todo, y es desde estos saberes inextinguibles que brota un día la inspiración que parece infiltrarse o revivir dentro de las formas más ortodoxas del saber triunfante, como afirma María Zambrano, quizá para ayudarle a no morir en la estrechez de sus dictados.

Zambrano pareció advertir que poesía y filosofía, miradas incluso en sus más puros ejemplos, se unen destacándose de las demás creaciones de la palabra. Hay entre ellas una íntima, esencial y viva unidad, unidad que es identidad, una especial identidad entre la persona viviente y su creación. Y si la filosofía nació de un anhelo de transparencia, no puede eludirlo para sí misma, y habrá de indagar más allá de lo que ha sido para convertirse en la experiencia del pensar que puede repetir hoy su pregunta primera frente a las cosas: quiere verse a sí misma reconociendo su unidad originaria con la poesía como experiencia del pensar, como palabra que acude al pensamiento del ser e interroga por él.

Y si la filosofía sigue su curso a la manera de la vida, como indica la filósofa española, no en mera continuidad hecha de agregados, sino en renacimientos sucesivos, habrá de reconocer que si el filósofo exige al pensamiento que comience con él su historia, y el poeta

sueña con pronunciar la palabra primera, buscan ambos, en todo caso, la palabra que crea al ser.

En *Hacia un saber sobre el alma* Zambrano sugiere que el *logos* de la filosofía ha trazado sus límites dentro de la luz, el *logos* poético ha cobrado fuerza en los límites donde la luz se oscurece, aunque nació como ímpetu de claridad, por eso precede a la filosofía, y sin esto la razón no hubiera podido articular su cristalino refugio. Mas con Heidegger hemos aprendido que oscuridad y develamiento, luz y ocultamiento significan *alétheia* en sentido originario y, por tanto, de la experiencia del pensar filosófico. Y si es en el lenguaje donde el ser acontece, el ímpetu del pensar poético es justo eso, pensamiento del ser. Senda, camino, experiencia.

Zambrano orienta su mirada hacia el pensar poético vía una reflexión sobre el lenguaje y la verdad. Puesta en cuestión nos ofrece la filósofa española, con su comprensión de la filosofía, del mandamiento bajo el cual ésta, en ocasiones, ha aparecido: el de presentarse sola prescindiendo de todo aquello cuanto ha necesitado para ser; eso lo ha consumido o dejado tras su claridad.

Al transitar el camino del pensar de Zambrano y compartiendo en lo fundamental su idea de filosofía es como ha surgido este trabajo, como un esfuerzo de interpretación de su obra. Y digo esfuerzo porque –es necesario señalarlo de entrada– una de las dificultades primeras para ubicar el lugar y representación del pensamiento de María Zambrano en la historia de la filosofía, en su conjunto, y en la filosofía contemporánea, particularmente, radica precisamente en que podríamos insertarla en diversos espacios aparentemente incompatibles entre sí, por ejemplo, la filosofía y la poesía; la metafísica, por un lado, y la crisis de la razón y la fenomenología, por otro.

Esto, que aparentemente podría constituir un problema si se pretendiera poner límites inamovibles entre los diversos territorios del pensar, aparece –a mi juicio– como su gran cualidad o virtud, porque el de ella es un pensamiento integrador.

Una integración que se revela, por un lado, debido a la lectura e interpretación que hizo de la historia de la filosofía como continuidad con sentido histórico; y por otro, debido a que partiendo precisamente de esta lectura, Zambrano critica mas no sin recuperar a la tradición metafísica.

Uno de los horizontes en los que es factible situar su pensamiento es señalando una cierta coincidencia de su crítica a la metafísica con las que en su momento realizaron Nietzsche y

Heidegger. Desde este posible horizonte de interpretación decidí acercarme a la obra de la filósofa española.

Señalar una coincidencia no implica desde ningún ángulo reducir la obra de Zambrano a ser un mero paralelismo de las de esos filósofos alemanes. Por ello, este trabajo pretende seguir muy de cerca las consecuencias específicas y propias que en el pensamiento zambraniano tuvo la crítica a la tradición, por ejemplo, reconstituir un humanismo tras una lectura crítico-recuperadora de la historia de la filosofía.

En este tenor, el principal supuesto del que he partido para interpretar su obra es considerar a la ontología de Zambrano como una de las implicaciones más significativas surgidas desde su crítica a la razón; y ello funge como hilo conductor de esta investigación.

Con el afán de continuar precisando el horizonte del que parte Zambrano, es importante explicitar el lugar y la situación en los que ella está inscrita y desde los cuales filosofa. Zambrano asumió en todo momento estar inserta en mitad de diversas crisis: de la metafísica, de la razón, de la “caída” de la idea de la historia como un curso lineal y unitario, de la “disolución” de valores anunciada por Nietzsche, de la caída en desuso de la *Philosophia perennis*, etc. En este sentido, Zambrano evoca de su pensamiento, desesperado por abrir otras vías del pensar, la necesidad de transitarlas.

Es factible decir que en Zambrano hay, en efecto, una voluntad de ruptura, pero sin que esto evite la posibilidad de volver a plantear los temas y problemas capitales de la metafísica – asumiendo e interpretando– al ser parte de la crisis y puesta en cuestión de tales temas.

Reacia a posiciones nihilistas (aun en un sentido activo y propositivo) a las que considera desesperanzadoras, Zambrano parece estar a la mitad, en medio: se encuentra en la puesta en cuestión de la tradición metafísica para repensar sus problemas, agravarlos aún más, leerlos de una manera alternativa. Renuncia la española a abandonar sin más lo tan costosamente obtenido, pero no renuncia a ponerlo en cuestión y –¿por qué no?– a rehacerlo y hasta quizá enriquecerlo.

Asimismo, es importante destacar el carácter dialógico de su pensar, que implica la integración de un diálogo con la historia de la filosofía misma. Este diálogo, en buena medida, determina el punto de arranque de Zambrano, pues supone la lectura profunda de, por ejemplo, los pensadores de su época: Unamuno, Ortega y Machado, a partir de los cuales piensa los problemas propios de su tiempo y a su tiempo mismo.

A este respecto me parece necesario aclarar que María Zambrano pertenece a una tradición filosófica singular y cuya especificidad es digna de tomarse en cuenta: el pensamiento filosófico español y, en general, iberoamericano. Aclarar tal especificidad no soslaya en modo alguno el carácter universal de los temas y problemas que el pensamiento filosófico de Zambrano contiene. Por el contrario, ayuda a entender la génesis y el punto de partida de su modo de abordarlos.

Sabemos que la filosofía española ha tenido un desarrollo particular, propio, que es necesario entender. Si bien el pensamiento filosófico español no se ha dado en la forma de grandes sistemas al modo de las filosofías, sobre todo, francesas y alemanas, esto no se debe a que sea un filosofar meramente abierto, confundido con expresiones literarias y, en general, estéticas o políticas y sociales; sino que ha tenido su muy singular modo de entender el carácter sistemático y metódico de la filosofía en general. Lejos de rechazar el sistema a la manera alemana, por ejemplo, el pensamiento español señala frente a aquél sus propias características.

En general, podemos decir que la filosofía española –claro está, incluyendo a nuestra autora– no es, dadas sus especificidades, un pensamiento desarraigado, sino inmerso en la problemática y los planteamientos de las filosofías en su momento más actuales y surgidas en otros puntos de Europa.

El pensamiento de Zambrano se inspira, ciertamente, en las más profundas inquietudes de la tradición filosófica europea en general, pero no por eso deja de alimentarse de los más antiguos y significativos momentos del pensamiento español. De modo que la filósofa recurre, a falta de un gran número de sistemas filosóficos españoles, a diversos momentos de la literatura de su país, ya que, como el mismo Unamuno sugería, la filosofía, la metafísica misma en el pensamiento español, no se configuró para elaborarse al modo de los grandes sistemas, sino que ha tenido que manifestarse en los más variados géneros literarios. Al respecto, Zambrano señala que se ha hecho a la cultura española el reproche de no haber fabricado una metafísica sistemática al estilo germánico, sin ver que desde hace ya mucho tiempo ha habido en España pensamiento metafísico. Un pensamiento que ha tenido que expresarse de otro modo –confesión, guía, poesía– y ha tenido que buscar, para decirse, otro lenguaje y que, justo por ser otro, diferente, no ha de juzgarse como ajeno al “rigor” y a la “sistematicidad” propios de la filosofía tradicional.

No hay *una* manera de filosofar, no hay *un* método, no hay *un* sistema, por ello hay historia de la filosofía, historia de las filosofías, como se empeñó en resaltar Juan David García Bacca al señalar, por lo menos, siete maneras de filosofar, y que corresponden a diversos momentos y preocupaciones de la filosofía en su devenir histórico. De este modo, en España, (como en México y América Latina) no tenemos filosofía al estilo de Kant o Hegel –por resaltar la monumentalidad de sus sistemas– sino que tenemos filosofía al estilo de Ortega y Gasset, Gaos, Xirau o Sánchez Vázquez, por mencionar los más cercanos. Ellos, lejos de presentar un pensamiento desordenado o caótico, generan una filosofía capaz de insertarse en problemáticas de índole universal y presentar una validez sistemática sin la necesidad de recurrir a parámetros y esquemas dados –que, por supuesto, si se trata de filosofar, están integrados.

Con esto no decimos que la filosofía española no haya participado del modo de hacer filosofía en otros lugares y otras experiencias; al contrario, apela a ellas, de ellas se nutre y así se inserta en la historia misma de la filosofía. Pero también tiene conciencia de que ha de echar mano de su propia historia, en donde la filosofía aparece, las más de las veces, con un carácter abierto, fragmentario, móvil, quizá más coincidente con los “sistemas disidentes” del modo tradicional de entender la filosofía y su sistema –como Nietzsche o Marcel–, o con filosofías que, si bien pertenecen a los más rigurosos orígenes del quehacer filosófico, como la heideggeriana, se erigen justo como ímpetu de revisión crítica de los mismos, como afán de ruptura, como afán de hacer entrar en crisis y poner en cuestión verdades y sistemas que se habían planteado, de algún modo, como definitivos.

Este será, pues, el horizonte desde el cual no sólo parte el pensamiento de Zambrano, sino desde el que podemos entender mejor su sistema filosófico, su *logos* propio, y no por ello menos universal. Ella partirá –como en general toda la filosofía española– de aquellos ámbitos irredentos respecto, sobre todo, de las grandes filosofías racionalistas de corte germano, con las que, sin embargo, nunca renuncia a dialogar. Por el contrario, lo hace todo el tiempo, pero buscando frente a ellas, y no con ellas, la posibilidad de precisar los términos con los que, desde su espacio, puede lograr el diálogo.

Lo que quiero al mencionar todo lo anterior, es señalar la riqueza de la obra de Zambrano, justamente en la medida en que se abre a problemas filosóficos muy concretos, aunque de diversa índole, en tanto podemos seguir discutiendo los problemas de la tradición en

perspectivas que renuevan siempre la discusión. En Zambrano es posible seguir pensando los problemas capitales de la filosofía en su historia y aquellos a los que actualmente se enfrenta. La de ella es una filosofía del reencuentro, de la recuperación de la filosofía como unidad, como historia temático-problemática de la que no podemos simplemente desechar nada porque justo en la filosofía ve Zambrano concretado algo fundamental del ser del hombre: su pertenencia al ser y su cuestionamiento por el mismo. La española nunca ve en la filosofía una elaboración al margen de la vida del hombre y su experiencia en el mundo. La suya es una propuesta integradora, muestra de ello es su filosofar en diálogo con la tradición –diálogo crítico y recuperador– donde su filosofía se enfrenta y dialoga con las filosofías aparentemente más contrapuestas. Nunca con Zambrano la crítica, la puesta en cuestión implica superación de nada, sino revisión, integración, interrogación, asombro, enriquecimiento del pensar en el acto de volver a pensar siempre lo ya pensado y lo no pensado. La filosofía en su historia es para Zambrano aprendizaje, aprendizaje vivo, y nunca ningún pensamiento está lo bastante lejos como para no percibir el sonido de su respiración. De ahí quizá la posición un tanto ecléctica de Zambrano. Su ruptura de fronteras discursivas no implica desplazar lo filosófico a otros espacios, con el riesgo de verlo difuminado y desaparecido, más bien, representa su idea de unidad viva entre lo pensado por todas las filosofías, porque éstas no son indiferentes al ser, no le dejan inafectado, le compelen, y del mismo modo le competen al hombre.

De todos estos temas nos encargaremos en la presente investigación. Cabe señalar que el objetivo fundamental de este trabajo es presentar una interpretación unitaria de la obra de María Zambrano reuniendo los siguientes temas a partir de dos ejes, la ontología y la razón poética:

1. La lectura que realiza de la tradición.
2. El cuestionamiento de la razón y su reposicionamiento.
3. El proyecto ontológico.
4. La configuración de la razón poética y lo que de ella se deriva (el vínculo entre filosofía y poesía, la metáfora, el lenguaje, etc.)
5. La invitación que hace a recorrer las sendas de un pensamiento que no siempre ha sido escuchado y valorado: la tradición filosófica española.
6. El volver a preguntar por la labor y el sentido de la filosofía.

7. La transformación de la filosofía en una “filosofía del descenso”.

Como puede apreciarse, lo que se pretende hacer es dar una interpretación de su obra desde algunos de sus temas fundamentales y sin los cuales difícilmente podría entenderse su pensamiento.

Debido a esta intención unificadora, no se abordan ni los temas ni los textos de Zambrano siguiendo un orden cronológico, sino el hilo conductor que hemos mencionado. Ha sido fundamental en esta investigación sistematizar la obra de Zambrano como un todo y presentar su pensamiento como una unidad; por ello, el orden que se ha seguido es un orden temático y de sentido, un orden que esta interpretación ha creado para interpelar la obra de la filósofa española.

Si bien se podría objetar que una lectura así está ya de antemano presuponiendo un orden y una unidad en la obra de Zambrano, baste recordar que toda lectura es un proceso de acercamiento a un texto que requiere ganar y por ello construir el horizonte pertinente de interpretación. Horizonte que depende del texto *qua* texto y al mismo tiempo de las preguntas desde las cuales el intérprete se acerca a la obra. No hay pues lectura pura ni “objetiva” así como no hay filosofía sin presupuestos.

En el capítulo 1 *María Zambrano y la filosofía* me encargo de explicar en términos generales el proyecto filosófico de la filósofa española en su conjunto. Este primer acercamiento sirve de base para entender posteriormente el sentido y el contexto de los temas y problemas del pensamiento de la autora. A partir de esta explicitación del horizonte del que parte el proyecto zambraniano y sus grandes temas, me aproximo en un segundo momento de este primer capítulo al análisis de la idea de filosofía de Zambrano explicando con ello la manera en cómo la autora encara a la tradición filosófica. Será desde ahí, desde donde llevará a cabo tanto su proyecto como la lectura que hace de la historia de la filosofía. En esto se verá el punto de partida de la crítica zambraniana a la tradición racionalista.

En el segundo capítulo *María Zambrano y la razón* se establecerá la crítica zambraniana a la razón a partir de la manera en que concibe a la filosofía. En un segundo momento se comenzará a perfilar en qué sentido, a partir de esta crítica, Zambrano va construyendo su ontología, de la cual derivará su propuesta de razón poética.

Una vez explicitado lo anterior y establecido el horizonte desde el que Zambrano dialoga con la tradición y vislumbrado su proyecto ontológico, se procederá en el tercer capítulo *La*

reforma del entendimiento: razón poética y ontología a analizar justo esa reforma del entendimiento que la autora busca conseguir a través de su filosofía. Asimismo, se interpretará en qué sentido tal reforma del entendimiento se traduce en lo que Zambrano llamó “saber del alma”, el cual corresponde a su vez con uno de los momentos del “método” de la razón poética. En este nivel se analizará la idea del “descenso a los ínferos” que de hecho forma parte tanto del denominado saber del alma como del “método de la razón poética”.

En el último capítulo *Lo sagrado, lo divino y la historia* se analiza la idea de lo sagrado, misma que constituye uno de los puntos fundamentales de la obra zambraniana y que de ninguna manera puede aislarse de la totalidad de dicha obra, más aún, tal concepto brota de la ontología zambraniana y de alguna manera recae en la razón poética.

CAPÍTULO I
MARÍA ZAMBRANO Y LA FILOSOFÍA

1.1. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE MARÍA ZAMBRANO

En este primer capítulo nos encargaremos de explicitar en términos generales el proyecto filosófico de María Zambrano en su conjunto, ya que ello nos ayudará a entender posteriormente el sentido de los temas y problemas que aquí trabajamos.

Tratar por separado y de manera independiente los grandes temas del pensamiento zambraniano resulta por un lado una deslealtad básica con la manera e intención con las que María Zambrano quiso construir su “sistema” de pensamiento, ya que siempre consideró las parcelizaciones una estrategia lógica y analítica que de manera abstracta intenta representar un discurso, perdiendo con ello la viva unidad que lo conforma. Por otro lado, tal división o parcelización, si bien podría facilitar el análisis y la interpretación, reduce y simplifica brutalmente tanto las intenciones del filosofar zambraniano y con ello su idea de la filosofía, como el complejo entramado teórico que implica la construcción de su discurso. El edificio teórico zambraniano obedece a un orden pero no es a un orden sucesivo o cronológico de temas, solamente conceptual, sino a un orden temático y problemático que implica de principio a fin la indiscutible relación entre todos los planteamientos. De este modo, el constructo zambraniano, justo como un edificio, no puede trabajarse por separado, un piso u otro, los cimientos o las escaleras, ya que se vendría abajo el sentido entero de su pensar. He ahí el peculiar “sistema” de María Zambrano. Un tema trae ya siempre incorporado al resto, de modo que trabajar temas aisladamente implica perder su sentido dentro del corpus general de la obra zambraniana. Su obra es un *holon* como explicamos ya en la introducción.

La base y los cimientos sobre los cuales se erige ese entramado teórico que constituye la obra zambraniana es su ontología, ésta es la base sobre la cual se fundamenta el tratamiento de todos los temas zambranianos y sin la cual es prácticamente imposible captar y entender

el entramado de su filosofía. La fuente de la que brotan sus temas y problemas y que les da sentido y fundamento es su ontología; ella da sustento, coherencia y orden a la totalidad de sus reflexiones.

Para lograr entender ese orden y ubicar la base ontológica de su pensamiento me parece imprescindible partir de aquello de lo cual brotan los temas y en aquello desde lo cual comienza a construirse tal pensamiento y los planteamientos propios de su filosofía. En este nivel, me parece entonces que un punto de partida obligado son las críticas que María Zambrano establece de la tradición filosófica en su acepción racionalista, por mencionar el punto básico de partida de su pensamiento crítico. María Zambrano no elabora una ontología y luego critica las ontologías anteriores, sino que en la crítica y con la crítica construye sus planteamientos, delinea y desarrolla sus propuestas.

Entonces, el tema fundamental de la filosofía de María Zambrano es el ser y con él, el ser del hombre¹, por esto hablamos de ontología. María Zambrano se ve en la necesidad de revisar críticamente algunos de los planteamientos ontológicos más significativos y que le antecedieron. Al igual que Heidegger, no pudo deslindar esta revisión sin hacer una crítica explícita e implícita al humanismo de la tradición. Sin embargo, la ontología zambraniana incluirá una dimensión humanista que dejará huella en todo su pensamiento, de manera que desde alguna perspectiva se podría considerar que la filosofía zambraniana culmina en un humanismo. Sin embargo, en la construcción de una filosofía humanista, no deja de poner en cuestión al severo antropologismo y antropocentrismo que operó, desde su perspectiva, en todo humanismo de corte metafísico, además considera que hay una ausencia fundamental en ellos: una fundamentación ontológica, fundamentación que es la que intenta lograr María Zambrano en su pensamiento, de manera que, entonces, su humanismo será un humanismo pretendidamente distinto. Agrega, además de esta base y fundamentación ontológica, una base ineludiblemente fenomenológica, por lo que podríamos decir que es una ontología fenomenológica el sustento no sólo del carácter humanista del pensamiento zambraniano, sino de su obra toda, incluidas, por su parte, sus críticas a la tradición.

En este sentido cabe aclarar que resulta un tanto desafortunado ver en María Zambrano – como suele hacerse – exclusivamente una pensadora del fenómeno de la religiosidad, de la literatura, de la política y la sociedad, etc., sin entender que reflexiona estos temas y otros sobre la base de una ontología, de su ontología. De este modo, le interesó en primer lugar

preguntar por las condiciones de posibilidad, por las estructuras de ser que permiten tales manifestaciones y no trabajar tales manifestaciones aisladamente y sin la base ontológica que ella consideró necesaria para hablar de estos temas y otros; lo que a ella le parecía imprescindible es ubicar en ellos su fundamentación ontológica, o bien construirla.

En este sentido, lo que le preocupaba básicamente es el ser, el modo de ser de ese ente que puede ser social, político, religioso, etc. Es decir, hay en María Zambrano una intención – profundamente heideggeriana– de descubrir y describir las estructuras de ser del hombre y no tanto el fenómeno concreto de ciertas actividades o determinadas manifestaciones. Es justo esta base ontológica la que le da unidad, fundamento y sistematicidad a los temas y problemas que trata en su filosofía; dicho de otro modo, la pregunta fundamental de su pensamiento y que subyace a lo largo de toda su reflexión será –también muy heideggerianamente– la pregunta por el ser. Pero al igual que para Heidegger, esta pregunta no puede ser planteada a menos que nos interroguemos por nosotros mismos, es decir, por el ente que se pregunta y a partir del cual es posible plantear el problema del ser, el problema del ser del ente que se pregunta.²

De este modo, la reflexión zambranianiana sobre la “humana condición”³ no es un pensar sobre ciertos caracteres específicos del ser humano y su actividad sino éste en relación con el ser, como apertura al ser.⁴

Esta es la razón por la cual el análisis que hace María Zambrano, siguiendo de alguna manera a Nietzsche y a Heidegger, no sólo no parte del presupuesto de la racionalidad y el conocimiento como punto de partida privilegiado para trabajar el tema del ser del hombre, sino que realizará con ello una crítica muy puntual a la tradición por cuanto privilegió este aspecto haciéndolo pasar por originario y prácticamente la única base sobre la cual podemos pensar al ser del hombre. Hay, muy a la manera en la que lo hizo Heidegger, una crítica a esta consideración que no siendo originaria, se hizo pasar por tal, olvidando el plano ontológico fundamental, sobre el cual se puede explicar el tema del conocimiento, pero no a la inversa. El único punto de partida posible fenomenológicamente, no es otro que el de la existencia, punto justamente olvidado y en ese sentido olvidado por la tradición básicamente racionalista. De este modo, la reflexión de María Zambrano sobre la historia, la poesía, la religión, etc., son aspectos, dimensiones con los que se topa. Los descubre previa descripción fenomenológica del ser del ente “que en cada caso somos nosotros

mismos”, evitando – y ahí su crítica a la tradición como lo intentaron tanto Nietzsche como Heidegger – imponer desde fuera categorías para explicar al hombre, sino que las descubre desde dentro, desde la descripción fenomenológica que permite ir desvelando esas estructuras, esos modos de ser.⁵

En este sentido, resulta entonces inevitable explicitar, para entender la originalidad de los planteamientos ontológicos de María Zambrano, su crítica al racionalismo. La crítica a la razón, como hemos mencionado, constituye uno de los lugares fundamentales en su obra, ya que es a partir de esta crítica y en el trayecto de ella que elaborará una de sus propuestas más significativas y aportativas, su proyecto de la razón poética que implica una razón más allá del racionalismo.

En primer lugar, desde una perspectiva ontológica, María Zambrano señala que la comprensión del ser del hombre como racionalidad debe partir de una previa comprensión ontológica, misma que mostrará que este ser no es primariamente captado bajo la idea de la racionalidad como una premisa que lo define, por el contrario, somos ausencia, el hombre es ese ente al que no le es dado un ser de una vez y para siempre, es tal, humano, porque es búsqueda de su ser, construcción del mismo, éste se humaniza al autoconstruirse y al construir al mundo en el que es. El hombre es el ente al que no le es suficiente con haber nacido una vez – afirma la filósofa española –, ha de hacerlo por segunda vez, ha de darse un nacimiento como humano; de este modo su actividad racionalizante o teoretizante es ya un efecto sobre el mundo pero una vez que el hombre se ha dado un mundo, y se lo ha dado, dice María Zambrano, no desde la razón como fundamento fundante, sino desde el delirio de su propio ser que a medias lo trae a cuentas para darse un lugar en el mundo que luego podrá ya conocer. El ser del hombre alborea, señala María Zambrano, es decir, el ser del hombre no está dado, sino que se da, sucede, de modo que para ser, tenemos que tomar posesión de nuestro ser, tarea previa y tal vez necesariamente más urgente que la de teoretizar.

Es en este sentido en el que la ontología zambraniana asume que nuestro originario modo de ser en el mundo no está dado en la razón, ni en el conocimiento como actividad concreta, porque el ser humano no es originariamente ni sujeto, ni yo, ni conciencia (teórica) ni el mundo es un objeto sino apertura y posibilidad: hacer del hombre un sujeto y del mundo un objeto no es labor sino de una conciencia que se ha fabricado a sí misma de

manera teórica, pero no es el mundo en su sentido ontológico en el que se da la conciencia, sino que es el nivel ontológico la base sobre la cual podemos fundar este nivel epistémico, pero lo que no podemos, según María Zambrano, es tener al segundo por el primero y darle nivel de originariedad. En esto consiste básicamente su crítica al racionalismo.

Es entonces, para María Zambrano, desde el cuerpo, desde el delirio, desde la angustia por la finitud y la diferencia ontológica que el hombre construye y se construye y no desde la razón con sus atributos lógicos, discursivos, teóricos; dicho fenomenológicamente, para María Zambrano la cuestión radica en ver que para que haya razón en aquel sentido tiene que haber una estructura previa que abra al mundo y la abra al mundo. Lo que a María Zambrano le interesa de manera fundamental es la descripción, análisis y descubrimiento de esa estructura, a partir de la cual pueda afirmar que, visto ontológicamente, el ser humano es primariamente apertura y no captación y apropiación racional del mundo, sino apertura y relación con el ser.

Este segundo nacimiento del que habla María Zambrano, que implica o es propiamente el proceso de humanización, tiene que ver con el lenguaje, con la palabra que es diálogo y nombre del ser, la palabra es aquí el elemento unificador, la palabra poética y la palabra sagrada, tema con el cual, como veremos más adelante, María Zambrano elabora una comprensión ontológica del lenguaje. Con ello pretende restablecer lo que considera el vínculo originario entre ser, lenguaje y verdad, a la vez que le permitirá conectar esto con la idea del hombre como ese ex-sistente, como el proyecto que sale de sí para construir su destino humano. Desde ahí constituirá una noción del ser desde la perspectiva del devenir y de la temporalidad; temas de donde brotará, dicho sea de paso, toda la problemática en torno a lo sagrado, en tanto que el hombre, al ser apertura, se abre, para María Zambrano, originariamente a lo sagrado y no al mundo representado como objeto de conocimiento, sino al mundo como la realidad enteramente oculta y hermética.

Será entonces, frente a la crítica que establece al racionalismo en nombre de una ontología y la explicitación de la misma, que podamos vislumbrar el sentido, el significado, así como el proceso de construcción al interior de la obra zambranianiana de lo que, decíamos, constituye tal vez uno de los momentos y aspectos más importantes en su pensamiento: la razón-poética, que se vincula con la crítica a la razón y la ontología que de ésta hace brotar María Zambrano.

La razón-poética implica, aunque parezca redundante – pese a ello es significativo señalarlo –, a la razón misma, es desde ella y con ella la reforma que María Zambrano pretende infundirle, pero es a la razón misma a la que acude para lograr fraguar la razón poética.

En primer lugar, María Zambrano convocará al carácter de la razón como dinamismo y movilidad, misma que había perdido en su concepción metafísica o racionalista. Necesita de este dinamismo porque requiere que la razón pueda moverse, moverse en todas direcciones, que pueda sumergirse, excavar, dragar, renovarse y, en este movimiento o en estas posibilidades dinámicas, pueda volver a asombrarse, asombrarse incluso frente al asombro, de manera que no dé nada por sentado, ni siquiera el hecho de que somos, de que hay ser. Razón que pueda volver a asombrarse del aparecer del ser, de la mostración del aparecer, razón que recupera la palabra asombrada y viviente, palabra que al mostrarse, muestra, que al aparecer aparece y deja aparecer, palabra que brotando de una razón que se mueve puede entonces descender, descender incluso ahí donde no lo había hecho, a esa oscuridad, alejada de la “luz del intelecto”, que sólo quiere la claridad. Descenso que se compromete no sólo con esas zonas oscuras y abismales, sino con el misterio mismo, no da nada por sabido ni presupone tampoco que en su descenso dará claridad a lo oscuro o sacará a lo desconocido de su ignoto carácter para volverlo claro, aclarable, comprensible, concepto.⁶ Esto significa recuperar las entrañas de la vida que el exceso de racionalismo ocultó, recuperar la vida en su entraña. Esto implica para María Zambrano recuperar para la filosofía su nacimiento poético, en el que vida y filosofía no oponían su transcurrir.⁷

Desde esta perspectiva, los temas de la filosofía zambranianiana, organizados en torno al eje de la crítica a la razón y su ontología, como lo son la historia, la poesía, la religiosidad, etc., bien pueden agruparse en torno a dos líneas que representan dos cuestiones fundamentales en el tejido teórico de su pensamiento. En primer lugar, lo que ella denomina la “reforma del entendimiento”, es decir, la crítica a la razón, en el tenor que hemos intentado explicar, con su propuesta de razón-poética. Tal reforma implica realizarse justamente mediante la razón poética. Y en segundo lugar lo que María Zambrano llama la creación de la persona, es decir, si está optando por un saber que sea la conjunción de vida y pensamiento, no puede dejar de lado, en este nuevo intento de formular la racionalidad y con ella el conocimiento y los saberes, a la persona, a la vida de la persona⁸, es decir, si intenta hacer

que la razón encarne en la vida, no puede dejar de lado la vida vivida, la vida que se da en y como persona.

Si el hombre para María Zambrano “se encuentra” en la realidad padeciéndola, padeciendo su diferencia ontológica, y por ello trascendiéndose en todo momento al abrirse a la vida como proyecto, como autocreación y autoconstrucción, este padecer no sólo tiene un carácter ontológico, sino que se da histórica y socialmente, las personas de una sociedad son proyecto, apertura, padecimiento también. El hombre ha padecido la realidad desde el delirio, desde el delirio persecutorio y desde el terror originario de saberse diferente, extraño por no estar en el mundo como agua en el agua, por no ser cosa entre las cosas, de modo que, como explica en *El hombre y lo divino*, el hombre, con su ser y desde su ser tuvo que buscar un modo de poder tratar con esa realidad que le desborda y se le presenta hostil e incomprensible, sagrada, oculta y hermética, dado que se siente perseguido por una realidad que tiene su lugar frente a él que tiene que procurarse ese lugar. Lograr esto implica, para María Zambrano, lograr para el hombre la conciencia de su impar condición (conciencia práctica, no teórica).

Los procesos históricos requieren para ella, igualmente el paso por la conciencia, aquella que se dio primeramente con el hecho de hacer del mundo un mundo humano, habitable, proceso que requiere conquistarla y reconquistarla – a la conciencia – cada vez. En *Persona y Democracia* muestra cómo la toma de conciencia (vista como proceso en esta construcción, no como algo dado al hombre) del hombre en la sociedad ha de pasar a su vez por varios dinteles: el primero de ellos supone lo que María Zambrano llama la condición sacrificial de las sociedades que han conformado muy dramáticamente la historia – pues ha requerido ídolo y víctima. La sociedad sacrificial con su absolutismo debe dar paso a lo que María Zambrano considera la democracia –aquel sistema en que no sólo sea posible ser persona, sino que sea una obligación –, y con ello se debe ir más allá también del instrumento de poder más significativo de las sociedades sacrificiales: el racionalismo, el racionalismo como absolutismo de la razón, como intento de detener y estatizar la historia, el tiempo y el cambio. Por eso es necesario en este paso lograr el tiempo en la razón, recuperar la temporalidad en el ser y con ello la realidad inmediata que para el hombre es él mismo, esto es, convertirse en persona y poder recobrar lo que María Zambrano llama nuestra metáfora primera, nuestro sueño de ser, de llegar a ser, de tener posesión de nuestro

ser y convertirlo en sueño creador, autocreador, movimiento dentro del cual crearnos como personas de una sociedad es de la mayor importancia, urgencia y prioridad. En este nivel podemos decir que el proyecto de María Zambrano coincide con el proyecto nietzscheano de intentar otra experiencia del ser en donde recuperar los instintos básicos de la vida (Apolo y Dionisos)⁹, implica también recuperar y reconciliarnos con sus sueños, con sus metáforas e imprimirlo en la razón (razón-poética).

Ahora bien, como hemos señalado, el uso únicamente lógico y discursivo de la razón es insuficiente para este cometido, para esta reconciliación, para este reencuentro. Por ello la crítica a la razón – la reforma del entendimiento, como la nombra Zambrano – es necesaria con el fin de descubrir y describir un nuevo uso de la razón: un uso que llevará en sí mismo, en primer lugar, la crítica constante, su crítica constante, un uso que necesariamente debe ir acompañado de la relatividad en tanto que se presenta como un nuevo modo de ver. Un relativismo ¹⁰ que no implique necesariamente ni un pesimismo ni un escepticismo sino lo que María Zambrano llama un relativismo positivo, tal modo es entonces el de la razón poética, razón develadora ¹¹ eminentemente simbólica y metafórica, también oscura y abismal que establece límites frente a la dimensión instrumental de la razón que capta, fija, estratifica, cuantifica, mide, calcula, que hace del mundo un paquete completo para poderlo explicar.¹² Se trata de una razón cuyo método, dice Zambrano, con claras resonancias nietzscheanas, sea auroral, es decir, naciente, cercano a la realidad radical (al decir de Ortega y Gasset) que nos constituye en lo que somos. Tal modo de conocer y tal conocimiento piden, exigen que la razón se haga poética sin dejar de ser razón; razón que pueda acoger al sentir originario sin coacción, sin violencia. Tal conocimiento se instituye para María Zambrano como un saber, un saber que ella llama, no sin un gesto irónico, del alma. ¹³

Saber del alma desprestigiado por el juicio y el tribunal de la razón en su acepción racionalista. Saber del alma implica una razón que se atreva a devolverle al alma lo que es del alma: el “ser palpitante”, porque, afirma María Zambrano, que desasistir al “ser palpitante” puede provocar su muerte sin que lo notemos; tan sólo sentiremos una extraña desazón, un golpe ligero, un peligro, como un naufragio interior, por ello, antes de que esto suceda es necesario que la razón se convierta en poética sin dejar de ser razón, pero acogiendo la vida, cosa que en ocasiones el humanismo no pudo realizar. ¹⁴

Para lograr entender el sentido y el mecanismo del proyecto filosófico de María Zambrano a través de la idea de la razón-poética, es necesario advertir que ésta se constituye además como un método. Por supuesto que no lo es –un método– en el sentido tradicional de la palabra, ni mucho menos en un sentido lógico-analítico. Si para María Zambrano la filosofía es un acontecimiento radical en la vida del hombre, requiere, entonces, un método en consecuencia: aquel que pueda participar de todos los abismos de la vida del hombre, de todos sus misterios, en donde los problemas de la filosofía se presenten como eso, como problemas y apertura a posibilidades, ese es el ser de la filosofía para María Zambrano, poder plantear un problema, situarse en el camino (*méthodos*), situarse en la senda.¹⁵

Es en este sentido en el que hemos insistido en mencionar que en la medida en que el problema central de la filosofía es el ser, lo es también el ser del hombre; y en esa medida la filosofía será entendida por María Zambrano como ese “saber del alma”, es decir, saber del despliegue de la vida del hombre. Un saber que no se despliega a su vez más que metafóricamente, pues metáfora, en tanto saber del alma, quiere decir en términos de nuestra autora “que la vida, el hombre, están abiertos secreta y oscuramente a la esperanza de ser sobre todo porque el hombre es en la desesperanza de su no ser”. Saber metafórico y no conceptual porque pretende abrirse al “ser palpitante” que no se dejar asir en un concepto.

Desde su interior y el de su vida, el hombre aparece como una oquedad, como una nada, como un abismo de incertidumbre, como vacío, incompletud originaria, angustia y no ser. Metáforas, todas ellas, para aludir a todo aquello que envuelve a la vida del ser humano cuya metáfora última es lo divino, es decir, ser voluntad de ser, de aparecer y manifestarse, de desocultarse y mostrarse. En este sentido, podemos ubicar en qué medida María Zambrano siguiendo la pista de pensadores como Nietzsche, Freud, Heidegger, presenta su filosofía como el pensamiento del trasfondo oscuro de las cosas y no necesariamente de su fundamento racional.

De ahí que la razón-poética, vital, histórica y , como en Ortega, narrativa (en el sentido fenomenológico porque narra, no prescribe) esté viva, porque no construye la historia como un sistema, como un curso lineal y unitario, como sucesión de hechos, sino como ser del hombre, como visión y descubrimiento; razón poética como acaecimiento del ser temporal del hombre. Por ello, este *logos* poético no sólo pretende liberar a la razón de su limitación

teórica y su adecuación al discurso lógico, sino mostrar que con ello limita y recorta la presencia del mundo a la medida de un *logos* apofántico que reduce la verdad únicamente a la verdad del juicio, reduciendo también con ello la multiplicidad y la diversidad en la que el mundo y el ser de las cosas se da a la regularidad y universalidad de un discurso, en fin, la reducción del mundo y de la vida a concepto.¹⁶

En este sentido, observamos que la razón poética no da, ni puede dar, sin soslayar sus intenciones, cuenta de sí misma, es decir, no autofunda su propia legitimidad en la teoría misma, sino por coincidencia y conciliación con la vida, con aquella experiencia primordial del ser, previa al sistema y a la razón teórica que se ha perdido para la filosofía. Sin embargo no se ha perdido para la poesía o, mejor dicho, esto sólo puede ser captado por el momento poético de la razón, aquel capaz de hacer posible la experiencia del ser propio del hombre sin encerrarlo en un sistema que lo englobe y abarque; este sistema anula la posibilidad de “mostrar el aparecer” del fluir inagotable de la experiencia como unidad viva, íntima entre vida y pensamiento. Unidad que es la razón poética, imprevisible (frente a la razón que mide, que calcula, que cuantifica, que regula), creadora, develadora, que no puede traducirse ni en método (en su acepción tradicional) ni mucho menos en doctrina. Al hablar de razón poética sólo cabe pensar las notas que emplea en su transitar, las notas por las que piensa un orden distinto al del concepto, pero no por ello deja de ser orden, lo es, pero es uno constituido por el método de la razón poética. Un método que, como ya señalamos, tiene por objetivo describir la unidad viva de lo que se nos da fragmentariamente, de lo desestructurado, según podría ubicarlo la lógica del concepto.

La razón poética sigue otra lógica, la lógica de la vida, la captación (no teórica) de lo que se manifiesta y se presenta como tal, sin amenaza ni violencia alguna de sistema ya que, como hemos señalado, es un mirar simplemente que se opone al mirar sistemático del saber conceptual que prefigura lo que mira antes de verlo. Se trata de no imponer el modelo de la racionalidad científica, sobre todo moderna que ha imperado y se ha impuesto permeando sus lineamientos a todo otro saber. Entonces, la operación fundamental que permite salir del esquema moderno de la investigación requiere, según Zambrano, que la poesía pueda hacerse razón y a la inversa, que el concepto pueda hacerse metáfora.

De este modo, el carácter abismal, “descendiente” de la razón poética se orienta más allá de la “luz” logocéntrica de la razón moderna, se proyecta hacia un pensamiento total y vivo,

realmente humano, un pensamiento que, justo por ello, mantiene los enigmas si es preciso, multiplica las perspectivas, advierte el carácter finito, abismal, temporal, plural, de la vida, la “tiniebla originaria del ser”, de la verdad, del mundo y del asombro que había dado nacimiento a la filosofía.

La razón poética (como fenomenológica) es el medio de acceso a ese trasfondo oscuro de la vida, a esa irracionalidad que somos, es el medio que draga y barrena más allá del fundamento luminoso del concepto porque pensar, y pensar el ser, es para la razón poética desentrañar, desgarrar, es como un gemido, un alarido, una herida; el pensamiento es en el ser humano “pura palpitación en las tinieblas”.

Con todo esto María Zambrano afirma y le es de significativa importancia advertir que no se trata de sustituir el conocimiento del racionalismo por otro conocimiento, tampoco a la filosofía por la poesía, ni al concepto por la metáfora; sino de transformarlo, de que sea capaz de penetrar “en las oscuras entrañas, en los abismos del corazón”; aquello que no pudo captar la razón lógica, revelándose así incapaz de pensar al hombre sino como cosa, dejando de lado el pensamiento del ser y al ser que acaece en nuestro ser.

Una razón, una filosofía, un pensamiento del que habla y construye María Zambrano, que aun con horror, aun con miedo penetra en nuestra propia nada, que pueda descubrirla y desocultarla.¹⁷ Se trata de repartir el *logos* por *todas* las entrañas, como quería Empédocles, a quien María Zambrano alude constantemente en relación a esta máxima de repartir bien el *logos por las entrañas*. Aquí María Zambrano, siguiendo a Nietzsche, pretende entonces, explicar al ser desde otras categorías, tal vez las del cuerpo, y es por ello y justo por ello que desde estas categorías realiza su crítica a la tradición; no lo hará desde la idea y el sistema, sino desde la polisemia y el deslizamiento, desde el traslado de sentidos. Razón claro-oscuro que no pretende callar, sino escuchar, no pretende superar el escándalo de la tragedia que significa vivir humanamente: una razón, en este sentido, que no sea esencialmente insincera con la realidad, una razón, la poética, que respete la vida propiciando el reencuentro con ella: imaginación creadora que retorne a la vida, una razón que no sea distinta de la estructura de ser del ser del hombre, y si éste es para María Zambrano fundamentalmente el ente creador, la razón que tenga que ver con la vida y con el ser del hombre será, como él, pero como él en su ser, creadora. Una razón creadora, para un ente creador. Razón que pueda rehacer la unidad rota entre razón y vida, es decir, razón

que nos traduzca en lo que somos: fragmentos, proyectos en busca de reintegración (aquí vemos la conexión entre la ontología, la razón-poética y la crítica a la razón: una razón que surja desde nuestra ontología).

Un pensamiento entonces que sea más *pathos* y *ethos* en lugar de *logos* como asevera Chantal Maillard, narración más que sistema, acontecimiento más que hecho, invención más que deducción, claridad y oscuridad más que luz, metáforas e imágenes más que conceptos, ejemplos más que esencias. Menos corsés al pensamiento, y todo ello no por un capricho estilístico, sino por lograr fundar con el ser del hombre un saber y una razón que se funda con el ser del hombre y corra pareja con él, surja de él.

Una vez esbozado lo anterior y de acuerdo al esquema general que presentamos, podemos perfilar ahora la noción zambraniana de filosofía, la cual es imprescindible para entender el sentido de su proyecto filosófico.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ Puede parecernos un tanto sorprendente el hecho de que María Zambrano utilice a lo largo de su pensamiento una categoría como la de "hombre". Sorprendente por que de hecho, como hemos de explicar en este trabajo, Zambrano se inscribe dentro de la línea de pensadores que cuestionan tal noción, no sólo desde su ubicación humanista (moderna-antropocéntrica) sino también en la medida en que ha sido, según esta línea crítica, insuficiente para poder hablar de nosotros mismos.

En este sentido, Zambrano cuestiona implícitamente toda la estela de categorías que han orbitado en torno a la noción moderna de hombre y con las cuales la modernidad pretendió explicarnos a nosotros mismos: sujeto, yo, conciencia.

Zambrano considera que tales categorías, y aun la de hombre, privilegian el ámbito epistémico dejando de lado el ontológico, nivel en el cual nuestra autora se sitúa y desde el cual podría hacer una descripción – en el orden fenomenológico – de nosotros mismos. Es importante aclarar que Zambrano, al criticar tal noción (estableceremos a lo largo de este trabajo en qué consiste y cuál es el sentido de su crítica), intentará también volverla a utilizar, reposicionándola ya sin sus connotaciones modernas y exclusivamente racionalistas. Para Zambrano, "hombre" representa simplemente una metáfora, aquella que permite hablar de nosotros mismos como entes históricos, sociales, temporales, concretos, en situación y en circunstancia. No obstante, como veremos, el pensamiento de Zambrano tiene a superar y a abandonar tal noción, llegando a acuñar la categoría de persona que funcionaría como otra categoría al margen de la de hombre. En el último capítulo de este trabajo explicaremos esta transición.

² En este sentido, valga mencionar brevemente algunos puntos de la crítica de Heidegger a la noción tradicional, moderna de "hombre" en la que, como mencionamos en la nota anterior, se inscribe María Zambrano.

Recordemos que Heidegger no comprende al ser humano ni como hombre, ni como sujeto ni como conciencia. En su perspectiva ontológica se parte de las estructuras de ese ente que es apertura al ser: ser-ahí. El ser-ahí en Heidegger cuestiona la idea de hombre y de sujeto que privilegia el plano cognitivo, teórico y epistemológico echando por tierra el plano ontológico. Según Heidegger, la metafísica ha visto al hombre como simple presencia. "El hombre pasa a ser el representante de lo existente en el sentido de lo que está enfrente" (M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, p. 88). Por otro lado, "dentro del ente en su totalidad, no hay ninguna razón justa para encumbrar al que justamente se llama hombre, y al cual, por casualidad pertenecemos nosotros mismos" (M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 42).

De ese modo, lo que a Heidegger le interesa puntualizar es que el ser-ahí tiene, antes que nada, una comprensión del ser que no es teórica o reflexiva, sino preontológica; el ser-ahí, por el hecho de ser el lugar de apertura del ser, comprende previamente su ser y es justo por esto que tiene la posibilidad ontológica de preguntarse por el ser y lo hace porque de hecho lo comprende ya.

³ Si nos remitimos a las dos notas anteriores podemos entender en qué sentido para María Zambrano "condición humana" no alude a ninguna esencia previa que nos determine y nos defina externamente, sino que con tal expresión ella indica que es desde una perspectiva ontológica desde la cual se puede captar el ser del hombre.

⁴ Heidegger analiza en *Ser y tiempo*, la manera originaria en la que el ser-ahí se encuentra en el mundo. El ser-ahí, que somos en cada caso nosotros mismos, no es un ente o un sujeto puesto en un mundo, separado de él y que luego entra en relación con él a partir de una relación de conocimiento. Para Heidegger, ser-en-el-mundo implica antes que nada una experiencia afectiva con lo cual quiere decir que nuestro primario modo de ser-en-el-mundo no constituye una cercanía con el mundo desde una relación epistémico-racional, sino en un "encontrarse" que Heidegger traduce en el estado de abierto originario del ser-ahí. Entonces, desde la perspectiva ontológica, la descripción comienza no por ciertas características o actividades del ser humano, entre las cuales estaría el conocimiento, sino por su originario modo de ser en el mundo.

⁵ Si atendemos a las notas anteriores, entendemos que con un profundo eco heideggeriano, una de las intenciones de María Zambrano es la descripción fenomenológica-ontológica de los modos de ser del hombre, no necesariamente sus atributos o actividades sino cómo es en su ser el ente que somos nosotros mismos.

⁶ A este respecto es importante mencionar la relevancia ontológica que en María Zambrano tendrán las ideas de “luz” y “oscuridad” así como la del “aparecer”. Señalamos brevemente lo que consideramos el substrato y la base con los cuales Zambrano elabora tales ideas.

El mito de Fanes ilustra de manera significativa el carácter fundante y ontológico de la idea del aparecer, así como de la idea de ocultamiento y desocultamiento que tanto Zambrano como Heidegger asignan a la verdad en su sentido originario. El antiguo poema de Ferécides relata el nacimiento de Fanes de la siguiente manera: previo al tiempo, a la tierra y al cielo existen cielo mismo y claridad divina. Instancias que son algo así como divinidades preexistentes, ellas habitan, de alguna manera, el todo que estarían a su vez fundando. En este nivel, el orden de lo real no ha aparecido; Zeus, Gea y Cronos no se han manifestado. Al principio, estaban Éter, Caos y Noche, en medio de la Noche el Tiempo forjó una niebla, la Necesidad se enroscó en ella y la rompió. Al romperla, todo se llenó de claridad: había nacido Fanes, el aparecer. Fanes aparece, se muestra (*phainestai*) y puede entonces aparecer todo lo demás. El aparecer es condición de posibilidad para que aparezcan las cosas, es la apertura previa a toda revelación, a todo desocultamiento.

Al aparecer el aparecer, aparecen los dioses. En términos de Zambrano: lo sagrado se desoculta y lo divino aparece. En su aparecer, Fanes es luz y oscuridad, ocultamiento y desocultamiento, ya que al aparecer no lo hace nunca de manera definitiva, siempre vuelve a ocultarse. Todo aparecer es juego de luz y oscuridad. No es gratuito, a este respecto, que Fanes terminara asimilándose al Dionisos cretense. Creemos que las concepciones heideggerianas de *Lichtung* y *alétheia* deben mucho a este mito. No es gratuito que Heidegger declare rescatar el sentido griego originario de la verdad como ocultamiento y desocultamiento, y esto como la condición de posibilidad de todo aparecer. Según Heidegger los griegos lograron ver este vínculo original entre ocultamiento y desocultamiento que se tradujo para él en la idea de que la condición de posibilidad de aparecer de los entes es el ser.

Esto último es precisamente lo que según Heidegger asombró a los primeros filósofos, cosa que se expresa en la pregunta que vio nacer la filosofía. El asombro venía justamente de la nada del ser como ocultamiento que da lugar al ser. Asombro que manifiesta que aquellos griegos no dieron nunca por sentado el misterio de la existencia, y entendieron de alguna manera que lo oculto, lo sagrado, es la condición ontológica de posibilidad de todo aparecer, del acontecer del ser. Es en este sentido que Zambrano afirma que la filosofía se dio en sus primeros momentos como la transformación de lo sagrado en lo divino, es decir, en concebir al ser como desocultamiento, como condición de posibilidad de aparecer de los entes, presentándose así la filosofía como aquel asombro que había de indagar en lo que es y en lo que aparece desde el ocultamiento. A esta concepción, de acuerdo con Heidegger, estaría ligada la idea de *poiesis*, es decir, advenimiento del ser desde el no-ser, desvelamiento desde lo oculto. Es por esto, justo por esto, que María Zambrano ve en la filosofía un nacimiento poético, es decir, *poiético*. (Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo, De la esencia de la verdad, ¿Qué es eso, la filosofía?*, entre otros).

⁷ Como explicamos en las últimas líneas de la nota anterior.

⁸ En el último capítulo de esta tesis explicaremos por qué Zambrano utiliza la categoría de persona.

⁹ No debemos olvidar que la recuperación zambranianiana de Apolo y Dionisos tiene que ver en primer lugar con la propia herencia órfico-pitagórica de su pensamiento, así mismo, podemos decir que en muchos sentidos las emplea de manera bastante análoga a la de Nietzsche en tanto Apolo y Dionisos son las metáforas con las que explicó la vida como instinto. (Cf. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza)

¹⁰ En el tercer capítulo de este trabajo explicaremos ampliamente el sentido de “este nuevo modo de ver” en tanto “reforma del entendimiento” según le llama Zambrano. Por el momento, debemos entender que este nuevo modo de ver implica la dimensión fenomenológica del pensamiento zambranianiano en tanto un mirar que no prefigura lo que mira antes de verlo.

¹¹ En el sentido griego y fenomenológico de *alétheia*.

¹² Según Zambrano, el carácter instrumental de la razón es propio de la razón moderna racionalista. Las condiciones de posibilidad de la reducción de la razón a su carácter instrumental tienen que ver con la

reducción del hombre a sujeto de conocimiento. En este nivel, la consideración zambrana es paralela, a nuestro juicio, con la de Heidegger y tiene que ver con la manera en que ambos comprenden a la modernidad.

¹³ Digamos a este respecto que uno de los objetivos del pensamiento de María Zambrano no sólo radica en la construcción de nuevas metáforas, sino en hacer que las metáforas de la tradición, ya gastadas, vaciadas de su contenido, como aseveró Nietzsche, vuelvan a vivir, a cargarse significado y a portar sentidos. En este nivel, Zambrano pretende reposicionar y revitalizar metáforas que de alguna manera no sólo fueron cayendo en el olvido, sino que en el algún sentido fueron devaluadas. Por ejemplo, la del alma y la del corazón.

¹⁴ Me parece importante recordar, de manera sintética, la crítica de Heidegger al humanismo, ya que creemos que es sobre esa crítica sobre la cual Zambrano asienta el horizonte de sus propias consideraciones críticas con respecto a la modernidad.

Heidegger considera al humanismo parte sustancial de la metafísica moderna y la concepción del mundo que esta instaura fundamentalmente a través de las nociones de sujeto, de yo y de conciencia.

Si pudiéramos expresar con una sola frase lo que Heidegger considera que ha sido el humanismo, diríamos lo siguiente: es la glorificación del "hombre" que se define a sí mismo como centro y fundamento de la totalidad del ente y a partir del cual todo se explica y todo se entiende. Es por esto que el humanismo se vinculó indudablemente a la comprensión del sujeto. El ser del hombre fue pensado por el humanismo exclusivamente en dirección a su racionalidad y en ello vio la exclusiva "humanidad" del hombre.

Según Heidegger, el problema radica en haber convertido a tal humanidad en el centro y fundamento al cual se reduce la existencia, dejando como única prioridad el carácter epistémico del sujeto moderno. Sujeto que se convierte en amo y señor del universo, déspota del ente. La ausencia del nivel ontológico frente a la prioridad del nivel epistémico es uno de los problemas que Heidegger señala en el humanismo moderno y que produjo una muy peculiar forma de apropiación del mundo ya que éste fue reducido a objeto para ser controlado por la racionalidad – instrumental – de un sujeto. Por ello, afirma Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* que todo humanismo se funda en una metafísica, con la cual lograba tener una idea fija y definitiva de lo que es el hombre. Sin embargo, Heidegger considera que aun cuando el humanismo glorificó al hombre y a su poder racionalizante, en realidad terminó por pensarlo muy reducidamente; encerró al hombre dentro de sí mismo, dentro de sus conceptos y su mundo de objetos. (Cf. M Heidegger, *Carta sobre el humanismo* y "La época de la imagen del mundo", en *op. cit.*)

¹⁵ Aquí resuena la noción heideggeriana de filosofía como *Weg*: senda, camino. Un disponerse en la vía hacia el problema de ¿qué es eso que es?

¹⁶ No debemos olvidar que fue Nietzsche quien de alguna manera estableció que la tradición racionalista había abusado del concepto, llegando éste a substituir a la vida. Para Nietzsche, los conceptos que han perdido su movilidad y posibilidad de producir significados al operar como absolutos inmóviles, pretenden negar el devenir en el que la vida se da. (Cf. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza,)

¹⁷ En este sentido, nos remitimos nuevamente a Heidegger para quien la tradición metafísico-racionalista no quiso saber nada de la "nada" omitiendo con ello el problema de la finitud del ser. Recordemos que para Heidegger la nada es siempre relativa al ser, es decir, no-ser, temporalidad y nunca la nada absoluta parmenídea. Por otro lado, recordemos que para Heidegger, al igual que para Zambrano la nada ya siempre se nos da como experiencia (angustia). (Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo, Introducción a la metafísica*).

1.2. LA FILOSOFÍA... ESA RARA CIENCIA

Una vez esbozado en términos generales el proyecto filosófico de María Zambrano podemos ahora analizar cuál es la idea de filosofía que se encuentra al interior de dicho proyecto. La idea de filosofía que Zambrano desarrolla – así como todo su proyecto – dependen de la lectura que realiza de la historia de la filosofía. Del mismo modo, de esta lectura parten tanto su crítica a la tradición como sus propuestas. Por ello, este apartado gira en torno a dos preguntas: ¿qué entiende María Zambrano por filosofía?, y ¿cómo interpreta a la tradición filosófica?

La filosofía, afirma María Zambrano en *La actitud filosófica*¹, es “una rara ciencia que dedica la mayor parte de su esfuerzo a definirse a sí misma. ‘La ciencia que buscamos’, le llamó Aristóteles. Mas no fue en su tiempo cuando la filosofía se buscaba a sí misma con más ahínco. Es en los tiempos actuales cuando la filosofía agota casi totalmente su labor en buscarse a sí misma”.²

Esto tal vez es así, afirma María Zambrano, porque las ciencias mismas, los saberes, al delimitar sus métodos han logrado -según ellos- la cuantía clara y gloriosa de sus conocimientos; y dadas sus pretensiones de precisión, esto les ha posibilitado definir sin vacilación sus objetos. Mientras que frente a tal vanagloria, la filosofía parece haberse avergonzado de no haber conseguido tales metas culpando entonces de su desdicha y tal vez de su “desprestigio” a la “vaguedad” de sus métodos y sus procederes.

Sin embargo, apunta Zambrano, lo curioso y con ello lo grave, no radica en los reproches que a la filosofía se le puedan hacer desde fuera, (desde discursos que se muestran muy satisfechos por la eficacia de sus métodos y procedimientos para lograr abarcar la realidad toda y hacerla un paquete accesible, certero, claro y objetivo) sino justa y precisamente los reproches que ella, insegura e intimidada por aquéllos, se hace a sí misma.

Inseguridad, sugiere Zambrano, que se hace ostensible de manera clara con Kant, quien no halla cómo hacer válida una fundamentación para la metafísica. La *Crítica de la razón pura* representa un intento no de Kant sino de la filosofía misma por poder justificarse a sí misma; no es gratuito el hecho de que a partir de ello, tanto Kant como kantianos –incluso

no kantianos- hayan tratado de convertir a la filosofía en teoría del conocimiento, y a partir de ahí recuperar su dignidad perdida o vilipendiada frente a otros órdenes del saber.

Tal intento de justificación se ha traducido, de acuerdo con María Zambrano, precisamente en restricción; tal vez lo contrario de lo que cualquier justificación no venida de la inseguridad y la indignidad podría dar por resultado.

Restricción que ha implicado a su vez renuncia, renuncia que proviene de la “idea”, afirma Zambrano, y de una noción de saber que se ha impuesto: saber es saber de leyes, es decir, de relaciones universales, necesarias y de causas que se han mostrado como claras y transparentes.

La diafanidad es, entonces, la suprema cualidad, dignidad y eficacia de cualquier saber para la mentalidad moderna y racionalista, heredera fundamental de los preceptos cartesianos, según los cuales -o más bien según han sido interpretados- la diafanidad sólo se da cuando las causas aparecen claras, definidas ante la mente. “Diafanidad: claridad y distinción. La idea del saber y ‘la ciencia que se busca’ han estado predeterminadas por esas cualidades que resumen quizá todo lo que de la vida pretende el occidental. Por ellas ha estado dispuesta a sacrificar todo lo demás, aun la vida misma.”³

¿De qué renuncia nos habla Zambrano? De una renuncia a la vida que implica la sustitución de ésta por el concepto, por el sistema, por el arreglo del devenir a regularidad y de la historia a teoría, a racionalidad, a conjunto explicable, definible, medible, cuantificable. Renuncia denunciada ya por Nietzsche al observar los caracteres de una racionalidad instrumental que se aleja de la vida en la medida en que aumenta su fe en el concepto y la explicación. Racionalidad que por ello ha podido creer que ahí –en el concepto y la explicación- está la vida, toda ella capturada, toda ella hecha clara al entendimiento de un sujeto del cual, además, proviene la certeza de esa captura y de esa explicación que se realiza sobre lo capturado. Nada ha quedado fuera de la razón en ese sistema, en ese paquete, y lo que ha quedado fuera ha sido expulsado, exiliado, por no ser enteramente diáfano, transparente y por supuesto, racional. ¿Y la vida?

La vida se le fue a esta racionalidad de las manos porque en ellas la cuadratura del sistema – con el que querían acogerla – obligó a desbordarse lo no sujeto a medida y cálculo, lo no explicable con y bajo la luz del concepto, lo no determinado por la razón de un sujeto con

sus categorías; ¿y el mundo?. El mundo, una cosa, una cosa representada para un sujeto representador se salió también de los puños del racionalismo.

Renuncia entonces que, además, como anota Zambrano, se hace ostensible en la misma reducción de la filosofía a teoría del conocimiento.

Renuncia que, por otro lado, se ha dado en diversas direcciones. Por ejemplo, en el idealismo, cuya idea de la filosofía culmina en el “saber absoluto” formulado por Hegel, y que incluye estas características del saber: claro, evidente, diáfano; saber total que en su pretensión de no renunciar a nada cayó también en la renuncia de la que habla Zambrano.

En este sentido, la filósofa española considera que la diafanidad del saber absoluto hegeliano radica precisamente en su totalidad y en su transparencia porque abarca y comprende la realidad *justo en su totalidad*. Esto puede ser así debido a que la razón está más presente que nunca, es omniabarcante, todo lo explica, todo lo contiene, todo lo aclara, y todo se reduce a ella. Reduciéndose todo a su vez a la voluntad del sujeto, en quien tal despliegue y gloria de la razón se cumplen inexorablemente: la realidad, la vida, el ser, se han convertido en idea y sólo en eso radica su valor.

Diversas respuestas se dieron lugar a partir de la formulación del saber absoluto, o más aún, a múltiples respuestas dio lugar éste. Respuestas algunas en nombre de otras ideas aún más absolutas, o que por lo menos así lo pretendieron; y respuestas-rebeliones en nombre de la realidad o dimensiones de ella no dispuestas a reducirse sin más a “idea”, como comenta Zambrano. Quedaría por verse, sin embargo, si estas últimas no terminarían también por reducirse a otra “idea”.

De acuerdo con esto, parece entonces que después de Hegel, al decir de Zambrano, la filosofía extremó dos posibilidades, una de las cuales es aquella que apeló a los hechos y a la fidelidad a lo dado e inmediato; extremo visto en los positivismo y sus adyacentes. Un extremismo del que la filosofía no se libró fácilmente ya que al responder al extremismo del saber absoluto, cayó en otro, aquel de las filosofías positivas, en las que, de igual manera, la apelación a la claridad y distinción se da con la misma fuerza, sólo que ahora ésta ha de lograrse desde lo dado y el apego a él. Apego que se iba a traducir finalmente en cierta idea de verdad, de racionalidad y de conocimiento, cuyo baluarte más importante y cuyo objetivo más sagrado a seguir serían la exactitud y la precisión; deidades máximas de la ciencia. “La situación así examinada es bastante curiosa, pues llegó a parecer que la

precisión, es decir, la forma extrema de la claridad y de la distinción fueron notas pertenecientes al conocimiento científico ante cuya realización la filosofía se sentía un tanto avergonzada, vacilante y en último término, heroicamente dispuesta a someterse ya que por su parte no era capaz de descubrir y proponer otro ideal del saber, otro saber no necesitado de la claridad y distinción”.⁴

Sumamente difícil le sería a la filosofía el hacerlo, puntualiza Zambrano, ya que claridad y distinción no representan solamente las posibilidades de las certezas y las verdades tal como lo precisó el mismo Descartes, sino que son atributos y signos que sólo se entienden y explican con relación a las “ideas” y como pertenecientes a ellas.

No menos curioso, lo sucedido con el advenimiento de los positivismos, ya que representan “el caso extraño” de una filosofía que parece importar de la ciencia aquello que la filosofía misma descubriera en su originalidad radical un día, cuando, y he aquí la ironía, no había ni podía haber habido ciencia.

Aparentemente el positivismo no había advertido que la ciencia, justo ella, no hace otra cosa que sustituir hechos por ideas, más aún, cuando aísla un hecho de los demás y se dispone a explicarlo y analizarlo con objetiva precisión ¿no ha transformado ya tal hecho en una idea?, ¿no se secciona acaso la realidad para explicarla –y tal abstracción- no supone ya una idea que unificaría tal hecho bajo una cierta categorización, elaborada, además, de manera previa?

Recordemos que justo en esto radica la crítica de la fenomenología al positivismo, el cual apeló a los hechos para entonces abandonarlos.

En esta discusión menciona Zambrano a Bergson, de quien afirma que conducido justamente por su espíritu de precisión, repudió casi la totalidad de la filosofía por “intelectualista”, lo que le llevó además a realizar un fino diagnóstico de la ciencia: la ciencia maneja ideas, conceptos previos y no puede encontrar una realidad diferente de la mirada con la que va a buscarla, es decir, prefigura lo que mira antes de verlo (situación que desde la fenomenología podría reprochársele).

A este respecto, Zambrano enfatiza que la mirada científica ha nacido de la mirada filosófica y sigue siendo, como ella, idealista. La filosofía fue quien se lanzó a transformar la realidad recibida, cercana e inmediata, en “ideas”, mismas que se presentarían contrarias a la opaca e indomable pluralidad deviniente de lo real.

Pero, más aún, “cuando la ciencia y más que la ciencia pura la fe en la ciencia ha hecho vacilar a la filosofía ha sucedido algo sumamente extraño, extraño porque la filosofía no reaccionó enérgica y radicalmente contra tales reproches sino que los aceptó disponiéndose a mirar dentro de esta transparencia de las ideas. Mirar dentro de la propia transparencia, mirarse a sí misma.”⁵

Mas esto, según Zambrano, no era por lo visto suficiente y desde la fe positivista surgió alguien que muy lejos de contradecir a tales pretensiones más bien parecía apoyarlas en lo más substancial. Es el mismo Bergson quien acepta plenamente el reproche del idealismo lanzado por la ciencia. No sólo lo acepta, sino que, en alguna medida, se dispone a desandar el arduo y largo trayecto recorrido a partir del “descubrimiento de las ideas”. ¿Cómo?

Bergson “desciende” justamente bajo las ideas, a lo que las posibilita, y no precisamente a la conciencia de manera exclusiva sino a lo que engendra y ve nacer a la conciencia; Bergson encuentra entonces la vida. Ahí radica su verdadera crítica, su verdadera transformación, que surgida de algo que apoyaba, se distanció fundamentalmente al encontrar lo que uno y otro extremo (idealismos de corte hegeliano y los positivismos) habían perdido radicalmente, uno explícitamente y el otro por caer en lo que había criticado.

¿Era esto una radical contradicción al interior del pensamiento y las intenciones bergsonianas? En la intuición bergsoniana lo que se afirma de manera muy puntual es justamente la distancia con respecto a las “ideas”, intentando entonces realizar lo que ellas no lograron: precisión, claridad, certeza y evidencia. ¿De dónde proviene esta aparente contradicción bergsoniana?

No olvidemos también que Husserl mismo quiso mantener a la filosofía como ciencia, proporcionándole incluso aquello que le había faltado o que no lo había tenido adecuadamente; aquello que, en última instancia, sería causa de todos los reproches mencionados y a los que la filosofía creía haberse hecho merecedora: el método. Sin embargo, recordemos que tal método, que tenía por objetivo conferirle precisión y rigor al proceder filosófico, comenzaba –paradójicamente- por una crítica del concepto y de la idea; comenzaba precisamente por el simple apego a las cosas, una entrega a la realidad, supone María Zambrano.

Surgía entonces una nueva confianza, la confianza en la realidad pero ¿acaso no subsistía aún al menos como punto de partida un presupuesto o bien idealista o bien positivista?

Otra de las respuestas más significativas que frente a aquellos extremos surgieron, según María Zambrano, es sin lugar a dudas la de Nietzsche, quien como implacable cuestionador del idealismo y del moralismo en filosofía, cuestionó de manera radical también a todo aquello que se acercara de una u otra manera a cualquier forma de un desdichado cientificismo filosófico. Con Nietzsche, apunta Zambrano, otras significativas críticas a dichos modos de racionalidad fueron también posibles, y no dejan aún hoy de rendir frutos. Ello se debe a que para Zambrano fue Nietzsche quien emprendió en realidad la más radical crítica de la razón pura en nombre de una posibilidad o de posibilidades que en última instancia nos permitieran otra experiencia del ser, más allá de cualquier límite racionalista que sería el rubro que conjuga y da unidad a los dos extremos que hemos mencionado.

En el camino abierto por Nietzsche se inserta para Zambrano la crítica a la razón de Ortega y Gasset quien intentó delinear el rostro de una razón “vital”, “histórica” apelando justamente a una radical fidelidad a la realidad, a la vida, de manera que esta razón, la vital, surgiese de una profunda y radical intimidad con la vida.

Lo que vemos en última instancia en tales críticas a la razón, así como en otras críticas, incluida en ello la de Zambrano misma es “algo sumamente análogo: crítica de la razón, que llega hasta deshacer su creación máxima: las ideas; disposición a devolverle a la inteligencia su originalidad viéndola engendrarse en y desde la vida: génesis de la inteligencia. Y ver algo, conocer algo en su génesis es conocerlo en su intimidad.”⁶

Es en este sentido, apunta Zambrano, como podemos de alguna manera comprender la situación por la que la filosofía ha atravesado desde entonces y por la que en muchos sentidos no deja de atravesar: crear las ideas para luego, desde ellas mismas, regresar para aparentemente abandonarlas.

En sus momentos de crisis, la filosofía se ha retirado entonces para intentar mirar dentro de sí misma y de sus resultados, para mirar dentro de ella y más allá de ella, en sus propias creaciones, para intentar lograr hacer visible, medianamente visible, con una lente no transparente y clara para sí misma ya, sino que se ha opacado de alguna manera, aquello que es simple y sencillamente oscuro, temible, inasequible, abismal realidad. Sólo eso, realidad, porque, para María Zambrano, las distintas “actitudes” que ha tomado la filosofía

radican justa y precisamente en intentar penetrar la realidad ya sea viéndola desde la cristalina atención de la conciencia o, tras las críticas a la razón, desde la oscura y abismal conciencia “fracturada”. En última instancia, lo que parece salir a la luz o quedar de manifiesto es que la realidad es para la filosofía un problema y siempre percibe en ella y de ella mucho más de lo que desea, se le escapa y se le devela siempre como contradicción, como paradoja. Y es que el problema verdadero, apunta María Zambrano, es no asumir tal develación y pretender crear la mirada perfecta que o bien soslaye la contradicción o bien se manifieste incapaz de resolverla, pero nunca de asumirla, de acogerla, de tomarla entre las manos, de mirarla desde dentro y describir y descubrir esa entraña que al concepto o a la carencia de él le había faltado.

De esta manera, según la filósofa española, en los momentos en los que la filosofía se sumerge en sí misma, se adentra con ello en la oscuridad de la vida y en esos momentos así significativos y radicales, encontramos a un Nietzsche. Momentos en los que ha sido entonces la filosofía más fiel a sí misma, como nunca lo había sido; y al serlo ha podido también descubrirse o descubrir de sí misma rostros que había velado, hurgado y mirado tras los velos de sus pretensiones, como mencionamos.

A partir de esta reflexión Zambrano construye y asume su propia actitud filosófica. La actitud del filosofar zambraniano es musical porque “la música sale del infierno, no ha caído desde lo alto. Su origen, antes que celeste, es infernal. Más tarde aparecerá la ‘armonía de las esferas’. Pues la armonía viene después del gemido y del encanto. Lo peculiar de Orfeo, marca y señal del alma griega, es que el gemido no es queja desesperada, imprecación, sino dulzura secreta, misteriosa dulzura que sale de las entrañas del infierno.”⁷ Resume bien estas palabras de Zambrano lo que es precisamente su “actitud filosófica” o la actitud de la que parte su filosofía, entendida antes que nada como crítica a la razón y como intento de reformularla creando y construyendo un proyecto de racionalidad del que resulte la razón-poética. Y resume bien este párrafo su actitud porque justo la razón zambraniana es razón órfica, es aquella que se sumerge en los inferos del ser y del ser del hombre, en aquel fondo originario abismal de la vida evadido y exiliado del reino del conocimiento por parte de “otras actitudes filosóficas” como las que hemos mencionado líneas atrás. Filosofía de los abismos, de los trasfondos no luminosos de las cosas, sino oscuros, contradictorios y problemáticos, filosofía del devenir y la finitud, del alma y sus descensos a los inferos, de

la vida y su inapresable transcurrir, de la vida como potencia de ser, como potencia creadora y constructora, del ser como ocultamiento y develamiento, de la conciencia como herida abierta, del hombre como delirio y como angustia, de la filosofía como tropiezo, enigma y misterio, del método como camino serpenteante y peligroso, del lenguaje como silencio, como el silencio de donde se escucha el rumor mismo de la razón, aquella que no gusta de callarse ni dejar ningún hueco aun cuando la vida es eso, un hueco, un vacío como lo es el ser del hombre; silencio bien visto en el amanecer de la filosofía que si quiso escuchar el llanto de lo que se resiste a develarse pero que también se resiste al olvido, resistencia que ha perdurado aun tras tantos siglos de racionalismo, de conciencia clara y distinta.

Actitud, la de María Zambrano, que rescata para la filosofía la “condición auroral del creador donde la vida puede más que la razón. Auriga atormentado por la luz abrasadora de la razón y por la asfixiante liquidez del agua. Desgarro inevitable de la creación artística que repite, como un ritual, la esencia del ser humano: la conciencia es esa herida abierta de par en par sobre la vida que no alcanza a calmar la desazón de tantas preguntas sin respuesta en las que ella misma e inevitablemente se ejercita. Y que –lucha del ser humano consigo mismo- es ‘dulzura secreta, misteriosa dulzura que sale de las entrañas del infierno’.”⁸

Actitud, la de María Zambrano, poseída y devorada por la razón que asume el padecer de la vida, o la vida como *pathos*, por la “razón apasionada” (que es uno de los modos o uno de los trayectos en los que se da la razón-poética). Actitud órfica, dionisiaca, viaje misterico a los abismos del ser, a los íferos de la humana existencia.

Filosofía no como irrupción violenta en lo real que desde el concepto impone a lo real un modo de ser, un modo unívoco de ser. Filosofía, la de María Zambrano, como apertura, como despejamiento, como viaje entre “el claro del bosque”, como mirada al aparecer de lo que aparece, un despejar el lugar del aparecer, ésa es toda su actitud. Llevarnos por los senderos, nunca directos, que conducen al claro, al claro en donde lo que se encuentra no es un mundo de objetos dados ni evidencias que teorizar sino precisamente la nada, la nada del ser, que el instante poético-metafórico de la razón puede descubrir. Filosofía que encuentra no la presencia del ser sino su ausencia, es decir, su nada, su develarse como apertura, como posibilidad, es decir, como finitud e incompletud, como proyecto: racionalidad

poética que no se asume entonces como distinta del ser: también finita, también proyecto, también ausencia, también oquedad.

“De la razón-poética es muy difícil, casi imposible, hablar. Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo; ser y no ser, silencio y palabra, sin caer en el martirio ni en el delirio que se apodera del insomnio del que no puede dormirse, solamente porque anda a solas. ¿Lo llamaríamos desamparo? Tal vez. Terror de perderse en la luz más aún que en la oscuridad, necesidad de la convivencia, de no estar sola en un mundo sin vida; y de sentirla, no sólo con el pensamiento, sino con la respiración, con el cuerpo, aunque sea el minúsculo cuerpo de un pequeño animal que respira: el sentir la vida, donde está y donde no está, o donde no está todavía. Es este *'logos sumergido'*, en eso que clama por ser dentro de la razón.”⁹

Y si la filosofía había tratado de fijar la vida empeñándose en encontrar el método preciso y exacto que permitiera reconocer el lugar de cada cosa, la razón-poética, la actitud zambrana asume justo su “menesterosidad” porque asume la menesterosidad del ser del hombre, que justo él no tiene lugar sino que ha de inventarlo, de construirlo, de proyectarlo. Así la razón de la que se acompaña es menesterosidad, la que sin embargo la razón racionalista ni quiso reconocer ni experimentar, pues se conformó con la idea clara y distinta, aquella que salvaba a la realidad de su oscuro aparecer.

Razón-poética, razón sin renuncias, sin exclusiones que se abraza a un “orden musical”, al delirio del ser del hombre y lo mira sin temor, sin ansias de darle la espalda o de crearle con un sistema y un concepto un rostro seguro, tranquilizador; perdiendo con ello entonces el develarse mismo del ser.

Por eso María Zambrano encuentra precisamente en Nietzsche una de sus más profundas inspiraciones: Nietzsche, aquel que logró de alguna u otra manera desempolvar a la filosofía de su régimen racionalista y verter sobre ella cuerpo, entraña, no-ser; aquel que logró ese descenso de la razón a aquello que justamente sostiene la idea, el concepto, la teoría y la razón: la vida misma, la vida gritando desde la voluntad que anida sus ansias de ser y desplegarse, de expandirse y manifestarse.

Filosofía, la de Zambrano, nacida de esta crisis generada por Nietzsche, actitud nacida del develamiento nietzscheano de un ser plural, diverso, múltiple, abismal, finito, terrenal y no por ello “no filosófico”. Asombro del ser y del tiempo, entraña entonces esta actitud nacida

del intento de cuestionar la actitud anterior y de desentrañar lo que la actitud anterior había ocultado o simplemente dejado en el olvido.

Una actitud, una filosofía que vuelve simplemente a asombrarse, a asombrarse también simplemente frente al ser y quiere repetir hoy la pregunta primera de la filosofía frente a las cosas: la pregunta por el ser.

Filosofía que arriesga a perderse en los inferos, en los senderos, que arriesga como Orfeo a voltear de nuevo y a sumergirse de nuevo, cuantas veces sea necesario a los inferos para encontrar la verdad de su descenso, la verdad del descenso y asumir entonces que la vida es descenso. ¿Por qué la filosofía no habría de ensayar tal cosa, por qué la filosofía no podría lograr voltear su rostro, girarlo una y otra vez, mirar de frente a la górgona y a su propia górgona?

En resumen, la obra zambraniana, su reflexión, su planteamiento y su expresión misma no se ajusta – y esto es ya una postura, una idea de la filosofía – a los ordenamientos disciplinarios de algunos saberes o formas de saber que parten de la creencia y la ambición de dotar de orden al mundo, o bien captarlo y reducir el mundo de las evidencias sensibles a un orden conceptual que incluye a su vez una también reducida comprensión de la verdad que se traduce en fórmula definitiva y se convierte justo en asidero que recibe todas las certidumbres nacidas del afán de no querer o no poder cargar con las incertidumbres. De la misma manera, tampoco intenta cumplir con el requerimiento de constituirse en un saber ordenador, dosificador y cuantificador de cuanto fenómeno le pase enfrente; su pensamiento no pretende reposar sobre ninguna artillería de formales abstracciones embebidas con un yo igualmente abstracto; lugar, sitio justamente en el que con mayor facilidad ha querido reposar la filosofía racionalista y por supuesto en el que han reposado los saberes “fuertes” a los cuales, considera María Zambrano, que la filosofía no tiene por qué ni imitar ni avenirse. Y es que Occidente nos ha enseñado a valorarlos casi religiosamente.

Precisamente, para María Zambrano, estas pretensiones han desamparado a los saberes de una de sus funciones más vitales: estar en relación con la vida; es la vida lo que se ha perdido al precio de una acepción limitada y glorificada de objetividad y un sujeto igualmente entendido como fuente de esa objetividad.

Por el contrario, para María Zambrano no hay saber que no sea ya siempre vida o sobre la vida: el acto de pensamiento es vida, había dicho Aristóteles. María Zambrano intenta, de alguna manera, reformular tal sentencia para la filosofía; intenta construir una filosofía que no deje al desamparo la vida y mucho menos intente capturarla en un esquema conceptual a partir del cual todo se explica y todo se entiende.

Es un pensar, el de María Zambrano, “que va al encuentro de su propio origen, de su propio nacimiento; que desciende lentamente a la raíz de su propia esencia”.¹⁰ Y lo hace en dos sentidos: primero, en la necesidad de partir de la propia tradición y de todo aquello que la ha configurado para poder asumir el horizonte desde el que se va a partir y desde el cual se insertará y relanzará en muy diversos temas y problemas, a su vez ricos en procedencias y tradiciones; y en segundo lugar en una necesidad que María Zambrano ve para la filosofía, de volver, como hemos ya explicitado, a planteamientos ontológicos, de reubicarse nuevamente en ese suelo que vio nacer la filosofía misma: el problema del ser. Recorrer el camino con el que la filosofía se dio lugar, si la filosofía se parió como ontología hay que fundar ahí un saber o distintos saberes. Es volver a caminar por el camino donde el ser se dio como ocultamiento, donde la pregunta por el ser se clamó desde la humana conciencia de la humana condición: frágil, carente, gimiente, asombrada justo por ello: por ser. Filosofía entonces, la de María Zambrano, que intenta buscar los signos que nos llevan a esa experiencia, a ese clamor humano traducido en pregunta, en ese asombro nombrado como pregunta. “estos signos nos conducen, nos reconducen más bien, a una paz singular, a una calma que proviene de haber hecho en ese instante las paces con el universo, y que nos restituye a nuestra primera condición de ser habitantes de un universo que nos ofrece su presencia tímidamente ahora, como un recuerdo de algo que ya ha pasado: el lugar donde se vivió sin pretensiones de poseer.”¹¹ La esfera del ser, no la del ser poseído, conceptualizado, dictaminado y capturado por un intelecto puro con una racionalidad pura es lo que le interesa a María Zambrano.

¿Cuál es entonces la vía de acceso a un pensamiento tal, a un pensar del ser y en el ser, a un pensar que se reconcilie con sus originarios ímpetus y afanes y a su vez entonces un pensar que vuelva a emerger desde la vida y no se separe de ella?

No hay para María Zambrano camino preestablecido, método o vía que siendo ya siempre formulado desde una racionalidad racionalizante pueda constituirse como forma de acceso

porque de intentarlo así, no saldríamos de ese pensamiento justo a partir del cual se quiere ir más allá de aquel que entendió la aproximación a las cosas como un “camino recto que la inteligencia traza en obediencia a una voluntad declarada, impronta de una finalidad a conseguir por el camino más rápido y eficaz. Hay un camino y es ciertamente el camino que vale más llamar sendero, vereda, vericuetto, trocha o camino de sirga, el camino recibido por el hombre. Y ese otro que desciende, que se enfila por donde no parece haber paso alguno, al que sobrepasa la ‘aporía’. El de la sabiduría secreta de la bestia, el que corresponde a su saber y a sus posibilidades corporales, a su levedad, a la finura de sus sentidos, de sus pezuñas, a su calidad de habitantes propios de la tierra, como si ellas, las bestias, fuesen sus habitantes, sus dueños, mientras que el hombre, llegando después, siempre después, es sólo su residente y, por fin, su extraño huésped dominado. Como si el hombre hubiera llegado, desvalido invasor, un día, para desplegar en seguida su ineludible necesidad elevada a voluntad de imperio”.¹² Y más adelante escribe María Zambrano: “Y a medida que avance el historiarse de la humana vida, estos caminos recibidos irán siendo olvidados y, sobre todo, devaluados, aunque se usen. Y el tomarlos en cuenta tanto como el aceptar algo recibido, aparecerá como un signo de defección. O como un desvarío”.¹³

Otro camino para otra razón, no un desvarío de ella como podría verse desde criterios homologadores y reduccionistas, otra vía para un modo muy singular de entender la filosofía, camino, no método de la conciencia, camino escondido, dice María Zambrano, el de la sabiduría secreta, de huellas, de hallazgos, cauces de verdades que se nos van revelando y por medio del cual podemos mirar hacia pensamientos que nuestra tradición volvió inservibles. Por ello este camino es también, como veremos, *deductio ab inferos*. Camino que va viendo verdades que se desocultan y se nos revelan, verdades que emergen ya sobrepasando la aporía –lo sin camino o el camino sin salida– porque lo es, sin salida desde la perspectiva del saber de la razón dominante y calculadora. Camino sorprendente el que pretende abrirse y abrirnos a la posibilidad de otra experiencia del ser¹⁴, camino que se abre ante la apertura misma de una racionalidad generadora de sentidos; razón poética como camino de un saber más íntegro y por una razón más integradora.

Camino de revelación es entonces el planteado por María Zambrano. La idea de revelación aparece en la obra zambranianiana bajo múltiples acepciones. En un ensayo intitulado “Presencia de la revelación” Antonio Marí enuncia algunas de ellas: como sueño, como

reminiscencia, como iluminación, como encuentro, como nacimiento, como despertar. “La revelación en María Zambrano es un despertar trascendente, un despertar a los caminos de la luz que conducen al centro de la más total oscuridad; al centro donde luz y tiniebla se identifican, donde todos los opuestos se confunden, donde reposa el ser en su paradójica totalidad y en su realidad más trascendente.”¹⁵ El mismo autor sostiene que es en este sentido en el que podríamos decir que el verdadero maestro de María Zambrano es Kant, en la medida en que Kant se dedicó por entero a descender a la búsqueda de la constitución originaria de la esencia del hombre y se encontró entonces con dos facultades fundamentales de raíz desconocida para el hombre: la imaginación trascendental y la intuición intelectual. Para Kant, sigue María su argumentación, estas facultades rebasan lo humano y son más bien, dijimos, del ser primordial, de modo que, al buscar los límites del conocimiento, la fundamentación de la ciencia, etc., Kant no pudo, desde el orden de la racionalidad pura, dar cuenta del fundamento mismo del conocimiento, ya que justamente, este fundamento descansa sobre unas facultades que rebasan los propios límites de la misma razón. De manera que, por la deducción lógica no es posible dar cuenta y razón, racionalmente, de tal fundamento. De este modo, si bien Kant no atravesó los límites de la razón, sí pudo reconocer la existencia de tales facultades que se resisten al orden que la razón establece; dichas facultades: la imaginación trascendental y la intuición intelectual; facultades que precisamente iban a ser altamente consideradas por Schelling, Hölderlin, Novalis, Jean Paul y que serían vistas como el fundamento de todo conocimiento “superior” que justo se da por otras vías, por otros caminos distintos al de la razón deductiva. Por esta razón ellos intentaron en buena medida dar cuenta de esta facultad. No es entonces, por el camino de la deducción por el que se asoman, no sólo esas “facultades”, sino el ser mismo y el ser mismo de ese ente que es más que razón pura, más que categorías.

Dicho lo anterior, es la vía zambraniana, volviendo al tema del método, la que desoculta la verdad o descubre a la mostración del ser desde su ocultación, “presencia que aparece”, dice María Zambrano, “aparición, que se ha ido engendrando desde la oscuridad” presencia que se desoculta y asiste a nuestro encuentro en cuanto que la verdad es un acontecer del ser, es un evento del ser, un suceso ontológico y no primariamente un conglomerado de carácter meramente teórico-epistémico. Un método en consecuencia con una razón que

acuda a esos eventos, un método entonces en relación al ser del ente en el cual se abre el ser y la existencia.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ Inédito de María Zambrano (escrito alrededor de 1950) cedido por la fundación María Zambrano para su publicación en la recopilación de textos de M. Zambrano, *La llama sobre el agua*, edición de Ma. Fernanda Santiago Bolaños, Ediciones Aitana, Alicante, 1994.

² M. Zambrano, "La actitud filosófica", en *La llama sobre el agua*, *op. cit.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1993, p. 109.

⁸ M. F. Santiago, Introducción a María Zambrano, en *La llama sobre el agua*, *op. cit.*, p. 17.

⁹ M. Zambrano, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p.130.

¹⁰ A. Marí, "Presencia de la revelación", en *El pensamiento de María Zambrano*, Zero, Madrid, 1983, p. 75.

¹¹ M. Zambrano, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1997, p. 107.

¹² M. Zambrano, *Notas de un método*, *op. cit.*, p. 30.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Que es justo lo que buscaron tanto Nietzsche como Heidegger.

¹⁵ A. Marí, "Presencia de la revelación", en *op. cit.*, p. 79.

CAPÍTULO II

MARÍA ZAMBRANO Y LA RAZÓN

2.1. UNA LECTURA DE LA TRADICIÓN

La lectura que Zambrano hace de la tradición sólo tiene sentido desde su proyecto filosófico y desde su idea de filosofía porque esa lectura implica tanto un diálogo como una crítica, un acercamiento y un distanciamiento. Antes de explicar la lectura de María Zambrano de la tradición – de la que de alguna manera ya hemos comenzado a hablar – vamos a señalar el horizonte desde el que la está interpretando: la crisis de la razón.

Cabe mencionar que el diálogo que Zambrano establece con la tradición sólo se entiende desde su proyecto filosófico, por ello fue necesario esbozarlo a grandes rasgos.

Retomemos el sentido del apartado anterior para empezar a explicar el significado de la crítica de María Zambrano a la razón (de la que más tarde hablaremos puntualmente), con el fin de ver en esa crítica la manera en que perfila una recuperación de ésta en términos de razón poética, la cual analizaremos en el siguiente capítulo.

Podríamos decir que “[...] el movimiento fenomenológico, en general, y su revisión por Heidegger, en particular, fue un ejemplo de proceder filosófico y un motivo de reflexión temática para los discípulos de Ortega, y aun para el propio maestro. El análisis de los valores, de la crisis del modo científico del pensar, del tiempo, de la historia, e incluso el estilo literario en que se lleva a cabo... llevan la impronta de ese referente teórico”.¹

En este sentido el pensar de María Zambrano podría afirmarse, al menos en su punto de partida, como una herencia en relación al pensamiento heideggeriano en sus intenciones más explícitas: la crítica al pensar filosófico del marco trascendental de la filosofía moderna; y partiendo de tal crítica y teniéndola como eje, Zambrano también hereda en muchos sentidos la necesidad heideggeriana de elaborar un pensar más allá de los límites de ese marco. “Esa des-trascendentalización de la filosofía, que altera el sentido y la práctica de las nociones de sujeto, método, lenguaje, historia y experiencia acontece, a mi juicio, de un modo peculiar y muy decidido en el pensamiento de María Zambrano”.²

La tradición filosófica había transitado por un camino dentro del cual -desde Aristóteles mismo- el juicio *apofánsis* funciona como figura rectora; esto es, la filosofía había tematizado y teorizado la noción de verdad desde el horizonte de la predicabilidad en y de los juicios, fundando en ellos previamente la posibilidad de ser o bien verdaderos o bien falsos.

Las nociones en torno a la idea de verdad como adecuación y correspondencia en sus diversas acepciones a lo largo de la historia de la filosofía, transcurren hasta asentarse de manera bastante contundente en las filosofías de la modernidad cuyo compromiso fundamental asume la idea de que a una enunciación le corresponde ciertamente una percepción que a su vez puede expresarse como réplica de un estado de cosas.

La crítica heideggeriana al respecto, realizada ya desde *Ser y Tiempo* parte, entre otras cosas, de la reflexión de que tanto el juicio como la idea misma de correspondencia en tanto que conductas categoriales, no son fenómenos originarios por cuanto al tema de la verdad se refiere y más aún por cuanto al hecho de cómo Heidegger plantea la cuestión del ser del ente – ese que eventualmente hace juicios pero no en primer lugar. Sin embargo, de acuerdo con Heidegger la tradición metafísica se caracteriza entre otras cosas por evadir el plano ontológico y poner como originario lo que para Heidegger es derivado y para mostrar tal cosa, justamente lo que hace es pensar las condiciones de posibilidad ontológicas del aparecer de fenómenos tales como el conocimiento – y la verdad –, que justo la metafísica daba por autofundado.

Recordemos que para Heidegger este “pensar por una sola vía”³, que caracteriza a la metafísica y que culmina en una racionalidad técnica o instrumental, debe cuestionarse en sus pretensiones de haberse erigido como única vía de acceso a la verdad, creencia además bajo la cual descansa la filosofía moderna toda.

La noción heideggeriana de verdad como desocultamiento supone entonces la puesta en cuestión de aquella noción de verdad que –según Heidegger- adolecía de fundamentación ontológica. Pues bien, el programa Zambraniano opera con una dinámica similar en cuanto a la crítica, consideración y reflexión acerca de la estructura misma de la razón moderna, de la cual pretende distanciarse intentando re-describir nociones de verdad al margen de las que la tradición había confeccionado, no sólo desde la modernidad, sino, al decir de Heidegger, desde Platón mismo.

La filosofía, desde la perspectiva de María Zambrano, se había separado muy pronto de aquello con lo que la filosofía misma se vio nacer: su carácter *poiético*. Los primeros filósofos, aquellos asombrados no frente a otras cosas sino frente al ser mismo en su aparecer entendieron esa *physis*, ese desvelamiento y ese aparecer como *póiesis*.

La filosofía, sin embargo, ya luego de Platón separó la presencia (como modo de darse el ser según veían sus predecesores) del concepto. El sistema de los conceptos iba a constituir un poderoso armazón de entre el cual quedaría vetada la multiplicidad del devenir, de aquello que había pasmado y asombrado a la naciente razón: la *póiesis*. Ésta, entendida como fidelidad al aparecer, fue separada de la filosofía que tenía ya entonces que arrancar de la teoría que necesitaba para autofundarse, para existir. Filosofía y poesía separaban sus caminos según María Zambrano.

La verdad comenzaría a tener una historia y habría de manifestarse en tal historia como excluyente e imperativa, convirtiéndose en juez y propietaria de toda la realidad. ⁴ “El gesto de «árbitro y dueño» es el semblante de la filosofía que delimita lo real desde una concepción criterial de la verdad. La filosofía descubre la verdad apriorísticamente”. ⁵

El último residuo del ser *poiético* con el que la filosofía había visto la luz, se ampara ahora bajo las tinieblas; no en vano, afirma María Zambrano, que Platón puede anunciar que la poesía traiciona a la razón aun cuando usa su vehículo, la palabra, para dejar que “por ella hablen las sombras, para hacer de ella la forma del delirio”. ⁶

La razón, según esto, afirma María Zambrano en *Hacia un saber sobre el alma*, comenzaría a andar a solas, como si ella sola y ya coronada hubiese nacido un día en la Grecia de Tales, como si Tales hubiese pensado antes que el ser, el concepto.

El apego al fenómeno que la idea de *póiesis* presenta es lo que ha de reintentar recuperar María Zambrano para la composición de su filosofía, de una filosofía que, en última instancia, si bien pretende nutrirse de su propia historia, ha de intentar ir más allá de ésta y recuperar sus lazos primeros con la realidad.

Este es el sentido de la voluminosa incorporación en el pensar zambraniano de una reflexión sobre filosofía y poesía, en donde poesía quiere decir *póiesis* y no “poema”, esto es, actitud bajo la cual la filosofía primera había signado su primer acto de admiración y asombro frente a lo real. *Logos* filosófico y *logos* poético se habrían separado entonces, sólo que la filosofía excluiría de lo poético justo el carácter de *logos*. La insistencia

zambraniana – así como la de Heidegger – por las relaciones entre filosofía y poesía no tiene que ver entonces con un interés en el orden de lo “literario” o de la “teoría literaria”. En este tenor podemos decir que “básicamente, Zambrano comparte con Heidegger la conciencia de la limitación de una razón teórica que recela la presencia del mundo en la medida del *logos apophanticos*: un modo de producir realidad conceptual que sacrifica la multiplicidad, la singularidad de las experiencias, a la regularidad y seguridad de un discurso conceptual, cuya constitución requiere la violencia contra la dispersión sensible, guiada por un propósito central: descubrir el mejor medio de gobernar el alma y la república. Como actitud ante la experiencia y como forma de vida, la poesía es la memoria de lo que la filosofía duda. La poesía como lenguaje no lógico nos permite acceder a las dimensiones de la experiencia que la razón, guiada por la voluntad de dominio, reprime. Pero en Zambrano, el pensar la poesía [...] no constituye por sí mismo, una posibilidad de recuperación del sentido del ser, perdido en la historia de la metafísica occidental.”⁷

Valga preguntar aquí por qué Zambrano recurre constantemente a los poetas – como hizo Heidegger. El diálogo que María Zambrano emprende con Machado, con Unamuno y otros poetas no pretende ubicar la filosofía como poesía ni a la inversa. No se trata de una mezcla, como veremos más adelante, de filosofía y poesía, sino de la razón-poética. No se trata de una oposición entre filosofía y poesía para generar su unión; la oposición no se genera desde la reflexión zambraniana al respecto, sino que más bien lo que ella detecta es que es una oposición generada por la filosofía misma que luego, más tarde, se erigió, en efecto, en discursos aparentemente incompatibles y encontrados. Así lo hizo la filosofía al desligarse del *logos poiéticos*. Esta noción o esta consideración por parte de María Zambrano es clara en textos como *Notas de un método* y *Hacia un saber sobre el alma*, en donde, dicho sea de paso, la distancia frente a la razón vital, histórica orteguiana es bastante más evidente que en textos anteriores, ya que como señalamos líneas más arriba, lo que en realidad está justificando María Zambrano con toda la reflexión sobre la filosofía y la poesía es su razón-poética.

En tales textos es notoria la presencia de Nietzsche, a quien hemos señalado tal vez como el verdadero maestro de Zambrano, además de Dilthey, de Husserl y obviamente del mismo Heidegger.

El destierro del *logos poiéticos* se hace presente en la modernidad, por ello Zambrano desarrolla una crítica a la noción de sujeto, así como al carácter no originario sino derivado de los fundamentos y supuestos principales con los que la tradición racionalista y en general las filosofías de la reflexión construyeron tal categoría.

Cabe decir aquí, ciertamente, que el diagnóstico filosófico elaborado por María Zambrano y que explicitamos anteriormente coincide con el de Heidegger, aunque es importante mencionar que su posición al respecto y el lugar hacia donde lleva tal crítica y tal diagnóstico María Zambrano, la distingue de Heidegger en ese nivel tan sustancial que es justo la diferencia en la que derivan ambos proyectos y propuestas filosóficas. Por mencionarlo, para María Zambrano, tras la crisis o la “muerte del sujeto” en su acepción racionalista, no se implica necesariamente que el hombre tenga que asumir su ausencia de lugar, su ausencia de “puesto en el cosmos”. Que el sujeto se haya desplazado del centro hacia la “x”, no implica que tenga que suceder así necesariamente con el hombre mismo, ya que de hecho él nunca fue tal sujeto; si bien para María Zambrano estamos arrojados, caídos, ello no implica construir un lugar unívoco, ya que el hombre es ímpetu y búsqueda de un lugar, más aún, de un lugar en el cosmos. Cabe decir aquí que en este nivel la presencia de Scheler es significativa, filósofo altamente criticado por Heidegger y muy querido por María Zambrano. Aquí la distancia de María Zambrano con Heidegger crece al orientarse la filosofía de ella hacia una concepción “universalista” de la persona, y a partir de ello afirmar una voluntad de establecer un *ordo amoris*, como veremos más adelante.

Valga decir también que en relación con la consecución de tal cosa, María Zambrano como siempre vuelve a las filosofías criticadas para recuperar, después de la crítica, aquello que será sustancia misma de la razón-poética: una recuperación de la razón mas no su negación, un reposicionamiento de ella, mas no su exclusión. Recordemos que las críticas zambranianas tienen siempre un carácter dialógico y reintegrador. En ese sentido no duda en repensar a Platón mismo, a quien por otro lado estuvo muy cercana por lo que toca a la noción del Eros.

Dicho sea de paso, ese *ordo amoris* es el que la lleva a volver a escuchar a Platón, ahora al de la *República*, a partir de la cual Zambrano intenta forjar una concepción de la “memoria” como saber del tiempo y la vivencia como núcleo de lo que ha de ser recordado y pensado;

esa memoria constituirá una de las actitudes de la razón-poética, que a la vez sitúa a Zambrano en un horizonte de discusión con la tradición. Ampliemos tal horizonte.

En *Notas de un método* María Zambrano señala que “el discurrir es el ir y venir del pensamiento, el movimiento del pensar cuando al fin logra su libertad”.⁸ Con ello interpreta desde un sentido específico la caverna platónica, de la que, de entrada no aceptaría sus implicaciones ontológicas, sin embargo ahora, con vistas a situar su proyecto con relación a la tradición, mira la liberación del prisionero de la caverna como una distancia con relación a la visión ordinaria de las cosas, de manera que es necesario efectuar una especie de movimiento de retorno para lograr otra manera de ver, otro modo de visión. Recordemos aquí que si por algo María Zambrano define y nombra a todo su proyecto es justo por que éste se presenta como un nuevo modo de ver, como un nuevo modo de darse la visión, no sólo con respecto a la razón racionalista criticada, sino en el plano de la vida misma. Más adelante veremos que esto se encuadra bajo el nombre de “reforma del entendimiento”.

“De este modo apropia Zambrano el sentido profundo de dos mitos platónicos asociados al origen del conocimiento verdadero: el de la salida de la caverna que da al prisionero libertad y visión directa de la realidad, y el de la *anamnesis*, vinculados por la metáfora del ver que sólo lo es propiamente en el recordar, concebido ahora como un «revivir para ver»”.⁹ Este recordar y esta “*anamnesis*” serán también parte sustancial de la composición de la razón-poética como entendimiento reformado y tendrán tales nociones una orientación fundamentalmente hermenéutica, es decir, la reforma del entendimiento implica básicamente a la memoria porque es y conlleva una idea de incorporación de la tradición.¹⁰ Será entonces esta re-visión de la idea del “ver” a partir de Platón lo que permite a María Zambrano gestar la idea de que tal movimiento del re-vivir puede ser el puente o parte del puente que intenta vincular o con el que la filosofía zambrana intenta vincular la filosofía y la poesía, la razón y la persona, etc. Vínculo absolutamente esencial y significativo dentro de sus propuestas filosóficas y dentro de la estructura y composición misma de los objetivos de su programa filosófica en tanto reforma del entendimiento.

En *Notas de un método* afirma María Zambrano que “el movimiento propio del vivir personal, único que puede llegar a sernos relativamente diáfano, es el de avanzar a ciegas

primero y el de haber de retroceder después en busca del punto de partida”.¹¹ Es decir, se trata de un volver a ver la tradición y partir de esa re-visión.

Aquí encuentra Zambrano una de sus inspiraciones primeras, donde resuena la afirmación aristotélica: “el acto de pensamiento es vida”. Lo que Zambrano quiere implicar con todo esto es una visión – re-visión – del pensar como actividad propia de la vida o, dicho en otros términos, que la razón se funda en el ser; y se funda en el ser incompleto del hombre, en su insuficiencia ontológica, misma que es ya siempre búsqueda de completud. La re-visión consistirá en generar un entendimiento que pueda descender sin temor a través de una racionalidad que se lo permita: la razón-poética. Esta razón le permitirá además la consecución de darse el ser que no tiene o que el hombre apenas tiene. “El recordar – afirma Zambrano – viene a ser siempre un desnacerse [aquí recuerdo es también recuerdo de nuestra condición como seres incompletos] el sujeto para ir a recoger lo que nació en él y en torno suyo [...] para que nazca de otro modo ya en el campo de la visión”.¹²

Ahora bien, esta visión o esta posibilidad de visión de la que habla María Zambrano no es aquella visión en la luz, desde la luz y que arroja luz desde la perspectiva del racionalismo, no es un salir de las cosas desde las tinieblas hacia la luz definitivamente; justamente la metáfora de la luz es algo de lo que Zambrano echa mano de manera constante para establecer su crítica al racionalismo, no se trata en lo dicho por ella de un llegar a ver en la luz, no es la visión de la conciencia que se representa un mundo como objeto, sino “ver lo que se vive y lo vivido, verse viviendo, es lo que íntimamente mueve al afán de conocimiento, lo que de un modo directo o dando un rodeo lo conduce”.¹³

“Por eso la memoria desempeña una función primordial, porque en el pensamiento hay un volver a vivir. La desvinculación de la historia y de la vida hace del racionalismo moderno un error por exceso y, a la vez, por abstracción”.¹⁴ Por ello Zambrano adopta la rememoración de la tradición en su crítica, al hablar de todo esto es precisamente aquella rememoración a la que queremos aludir.

De acuerdo con esto, podemos entender el hecho de que para Zambrano sea preciso no sólo acudir a nuevas y otras formas de racionalidad, sino justa y precisamente construirlas. Tal es la intención entonces de la razón-poética zambranianiana, a su vez vital, a su vez histórica, razón que no pueda resistirse a la vida y al recuerdo de que ella misma ha brotado de la finita y deviniente condición humana.

Zambrano habla de dos maneras de entender la memoria o de tener experiencia de ella, una implica un ímpetu conducido por un afán de apropiación que resulta un mero tomar posesión de un pasado o del pasado; el otro modo de ver la memoria – y que para Zambrano correspondería a su razón-poética – implica un ir hacia adentro en y de lo vivido, dejado escapar o dejado caer, puesto que la memoria, al poder ofrecer así a esa vida recordada un medio nuevo donde acabar de nacer, le podría “donar” u “otorgar” lo que posiblemente no le fue dado, operación que implica para Zambrano poder ofrecer vida al ser y por supuesto al ser del hombre. “La existencia [...] está enraizada –no se trata de una simple metáfora- en los inferos de la memoria [...] El sentido originario consiste en sentirse; sentirse directamente o sentirse aludido en todo sentir, infierno de la memoria y de la conciencia.”¹⁵

Destacamos entonces dos sentidos fundamentales de la noción zambraniana de memoria: 1) de la tradición como incorporación y 2) de lo que la tradición olvidó: aspectos que constituyen la operación fundamental de la reforma del entendimiento. Se trata de recordar la tradición que no se puede ni obviar ni anular y en segundo lugar, para recordar aquello mismo que la tradición en su acepción racionalista olvidó.

La memoria se presenta así con un carácter profundamente activo y constructivo; es elemento de llevar al ser en el tiempo no sólo como presente sino como pasado, pasado vivo, incorporado, y activado como proyección al futuro. Es esta memoria entonces la que se imprime en la razón o que también podríamos sugerirlo se asume como componente de la razón-poética.

Cabe preguntarnos en este punto si la crítica de Zambrano a la razón así como su proyecto de racionalidad re-memora, re-vive cierta dimensión ilustrada de la razón y delimitar si ello forma parte del horizonte desde el que se relaciona con la tradición. En la medida en que estamos explicitando el horizonte del filosofar zambraniano, es pertinente mencionar al respecto que al menos dos intérpretes de Zambrano – Sergio Sevilla y José Ignacio Eguizábal¹⁶ – afirman que hay cierta actitud ilustrada en la recuperación zambraniana de la razón.

De momento veamos qué nos dice Sevilla, a quien por cierto nos hemos apegado en la elaboración de este tema: “Es en este punto donde la teoría de la razón-poética se hace decididamente ilustrada, aunque su iluminismo no sea si no dialéctico sí autocrítico. Y

coincidiendo, a veces a la letra, con el análisis gadameriano de la experiencia, tan próximo a Heidegger, los acentos valorativos se desplazan en Zambrano hasta construir lo que parece una imagen invertida [...] la metáfora del ver que prefiere la penumbra ya tiene que ver con esa necesidad de atemperar la razón a la vida, de aproximarse a Heráclito más que a Parménides. Pero la razón-poética es penumbra puesto que la luz cegadora impide la visión; es un modo de ilustración más apropiada para la autocompletud de la vida. La reflexión no es abandonada como un proceder relativo a la filosofía moderna de la conciencia: es más bien contextualizada y asumida por la noción de «vida». Ello responde a que el compromiso de la vida consigo misma es, para Zambrano, confianza en la razón.”¹⁷

Tras leer estas palabras de Sergio Sevilla con las que implica un aspecto ilustrado de la razón-poética: la confianza zambraniana en la razón, nos preguntamos si ¿ahí donde hay confianza en la razón, tenemos ilustración?, ¿ahí donde ha habido confianza en la razón, ha habido como consecuencia una actitud ilustrada?, ¿el intento zambraniano de criticar la racionalidad tradicional y recuperar dimensiones de la razón conlleva cierta ilustración?, ¿es la recuperación zambraniana de la razón una nueva apología y absolutización de ella? Desde nuestra interpretación, nos inclinamos a sostener que no es así y vamos a insistir en ello a lo largo de todo este trabajo. Primero en lo que respecta al horizonte del que nace la crítica a la razón que realiza María Zambrano, y segundo en lo que respecta a la construcción, a partir de esa crítica, de su pregunta por otra racionalidad.

Valga decir que Zambrano no condena ni niega a la razón ni a distintos modos en los que la racionalidad se ha dado, por el contrario, lo que intenta es permitirse convivir con ellos; es tal vez en este nivel donde Sevilla ubica su actitud ilustrada. El autor comenta y afirma su consideración con una cita de María Zambrano en la que nosotros veremos precisamente una actitud no precisamente anti-ilustrada, pero sí más bien al margen de la ilustración, o de la noción ilustrada de la razón. Se refiere Sevilla a cómo María Zambrano considera el momento inaugural de la filosofía venido, según ella, del reconocimiento de una radical ignorancia frente a lo aparentemente más conocido y más obvio -¿el ser?-, reconocimiento que funda un saber, aquél del no saber. Reconocimiento que a su vez inaugura y funda una actitud, que daría pie a la filosofía toda; citemos a Zambrano: “hace falta una fe radical, última, en la razón, en el ser, en el orden, para aceptar esta ignorancia, esta pobreza, surge entonces el asombro, ese asombro que es entusiasmo encendido en la certeza de que hay un

ser, un universo, un orden. Y de él se ha mostrado no sólo la pregunta filosófica que surgió con Tales de Mileto, sino todo el esplendoroso proceso de la filosofía griega, de la Filosofía.”¹⁸

Páginas atrás, cuando comentábamos el sentido del tema filosofía-poesía en María Zambrano, reflexionábamos acerca de la visión que justamente tiene sobre la emergencia de la filosofía, así que parto de lo dicho entonces y consideraré desde ello la cita con la que justo Sergio Sevilla ubica la actitud ilustrada de María Zambrano para intentar mostrar que justo ahí ella está lejos de tal cosa.

En primer lugar, como habíamos mencionado, María Zambrano parte de una crítica, de una puesta en cuestión de la razón en su versión racionalista, en su dimensión precisamente ilustrada, ya que con su crítica corre también, como ya hemos analizado, un fuerte cuestionamiento en torno a la noción de conciencia y de sujeto, justamente propios de la modernidad ilustrada.

Que María Zambrano vea en la emergencia misma de la filosofía una confianza en la razón no implica que vea una confianza “ilustrada” porque esta confianza no yace – en los griegos – bajo el supuesto de que el hombre tiene un puesto central en el cosmos porque es enteramente racional y de él depende – como de hecho en la modernidad ilustrada sí sucede – el conocimiento y la evolución de la totalidad de lo real, y no sólo eso, sino que no está puesto como sede de las certezas y de las evidencias encontradas en un mundo que como objeto se reduce a la conciencia de ese sujeto. No se trata para ella de una confianza en la razón –que además en su acepción griega aún no es instrumental- desde la cual el hombre se encumbra como fundador de la totalidad de lo real y mediante la cual pueda dar cuenta – certeramente – de ella y dominarla. El sentido de la certeza ilustrada en la razón radica, para María Zambrano, en una comprensión del mundo que no tenemos en los griegos, y que apunta claramente a circunscribir la actividad del hombre en el mundo desde la perspectiva de la teoría, del conocimiento, como claramente se da en la modernidad ilustrada.

De este modo, el orden que esta primera certeza en la razón supuso en el ser, se refiere más bien a la confianza de que el ser se da y aparece de tal manera que implica un *logos*, pero no se trata de un *logos* ilustrado.

Y más aún, la filosofía emerge para María Zambrano como asombro, esa confianza traduce un asombro que se convierte en pregunta y no en duda como en el racionalismo cartesiano,

porque esa duda es, en última instancia, sí una confianza en la razón sin la cual, apunta María Zambrano, el hombre quedaría “abandonado al vaivén de los acontecimientos, como un juguete del tiempo, de ese tiempo primero que devora todo lo que pretende ser, de ese tiempo enemigo del ser.”¹⁹ Así, la confianza presocrática en la razón indica un sumergirse en el cambio, en el devenir como ser y no en intentos de concebir bajo el esquema y el concepto la totalidad del devenir de manera estática y segura, como sucedería con los racionalismos ilustrados, sobretodo en sus acepciones idealistas y en sus grandes sistemas totalizadores.

Además, la confianza ilustrada en la razón es una confianza basada en la noción también moderna de progreso a la cual acompaña y da sentido; noción que justamente no tenemos en la Grecia de estos primeros filósofos. Ahora bien, basado Sevilla en la creencia de la dimensión ilustrada de la razón zambraniana (que nosotros ubicamos de otra manera, es decir, en el hecho de que su rescate de la razón obedece más bien a cuestiones de orden hermenéutico y no a una fe ilustrada en ella) anota que en este punto María Zambrano se separa de Heidegger y contrariamente a lo que Heidegger asume, “no hay en Zambrano desconfianza alguna en la razón de la historia de la metafísica: que sujeto y objeto se desplieguen en el medio del concepto no implica necesariamente pérdida del sentido del ser.”²⁰

El hecho de que Zambrano confíe en la razón – en esto estamos de acuerdo con Sevilla, solamente no consideramos que esa confianza sea ilustrada – no le hace confiar necesariamente en todas las maneras y dimensiones en las que la razón se ha dado en la tradición metafísica, por ejemplo, ella confía y rescata un singular modo de racionalidad como lo es el de Nietzsche u otros, pero justo con ello critica otros modos de darse la razón, precisamente como el modo moderno, idealista o positivista de la razón. Entonces no es que tampoco Heidegger mismo “desconfíe” de la razón, sino que critica su conversión en mera razón instrumental en el caso de la modernidad y de lo que desconfía es del lugar central que se le dio; de lo que desconfía es del puesto “originario” que se le otorgó en la tradición racionalista; de lo que desconfía es del “sujeto” al cual corresponde esa razón. De esta manera me parece impreciso decir que Heidegger desconfía mientras que Zambrano confía. Ambos son críticos, en el caso de María Zambrano la crítica, como hemos ya advertido, conlleva la integración y el mejoramiento de lo criticado, un rescate de ello, de la razón en

este caso, y como crítica desconfía necesariamente pero resume y reconstruye, de manera que me parece que éste no es un punto para señalar la distancia entre ambos pensadores y mucho menos la ilustración de una. Además consideramos que el punto de partida para elaborar tal señalamiento es también un tanto discutible, es decir, el supuesto ilustrado en María Zambrano. Por otra parte, nótese que la misma visión zambranianiana aún de la razón griega implica ya su perspectiva y posición crítica. Para María Zambrano la realidad se ofrece primeramente en el modo de la resistencia, es hermética y se resiste al concepto y a quedar clarificada por un sistema o esquema categorial, es decir, la conversión del ser en ser-pensamiento, pero pensamiento teórico, primariamente discursivo, como exigencia de legitimidad. Esto es lo que plantea problemas, pero no porque el pensamiento del ser sea algo desdeñado por María Zambrano, al contrario, el pensamiento es apertura por la que reconocemos un modo de ser del ser del hombre que proyecta su acción fundamental: seguir naciendo, hacerse nacer y hacer nacer como señala María Zambrano en *Notas de un método*.

En este último sentido estoy de acuerdo con Sevilla cuando afirma que María Zambrano reelabora a partir de la razón-poética la oposición orteguiana entre ideas y creencias. Zambrano de alguna manera reformula tal oposición como oposición (no dialéctica) entre pensar y saber. En tal consideración el saber aparece, comenta Sevilla, como fundamentalmente inserto desde la tradición, es tradición y puede darse con independencia del método: es herencia e incorporación, mientras que el pensar en términos racionalistas implica una exigencia de legitimidad que no vemos en el saber, el cual implica en primer lugar una actitud de asombro, de pregunta y con ello se convierte, como señala María Zambrano, en compromiso de explicar las cosas en orden a esa pregunta, compromiso que ya es parte esencial ahora del pensar, es decir, del sistema.

El saber implica herencia, tradición, incorporación, memoria. re-visión y enriquecimiento constante del pasado; pensar implica pobreza de la que sin embargo, como decíamos antes, vemos nacer una acción esencial en el hombre: hacerse nacer y hacer nacer.

Sevilla comenta que esta manera zambranianiana de ver las cosas habla de una valoración de la historia de la filosofía como conocimiento y libertad que sería radicalmente incompatible con la actitud heideggeriana, con lo cual no estoy de acuerdo. ¿No hay un enorme reconocimiento de la historia de la filosofía en Heidegger si justamente nunca deja de

dialogar con ella y de verla precisamente como tradición ya siempre presente en nosotros y que de ningún modo puede ser negada? Pero no vamos a ahondar en la interpretación de Sevilla sobre Heidegger. Me interesa mencionar que justo en lo anterior Sevilla observa una afinidad – frente a la aparente distancia con Heidegger, que no olvidemos que Sevilla parte de señalar las grandes identificaciones entre ambos – estructural entre Zambrano y Gadamer debido a la distinción gadameriana entre «verdad» y «método», y recurre para afirmarlo a la filósofa española, cuando ella escribe que “la diferencia más honda que al saber y al conocimiento separa es el método, la existencia misma del método. Y decir método es decir vía de acceso y transmisión. El saber es experiencia ancestral o experiencia sedimentada en el curso de una vida.”²¹

Comenta Sevilla al respecto “digo que esa analogía es estructural en dos puntos centrales: para Gadamer la experiencia es irreductible a concepto, puesto que éste no puede hacer justicia a su historicidad interna; el saber de la experiencia no nos da una ciencia: nos hace más abiertos a nuevas experiencias. Para Zambrano valen también la unicidad y la historicidad como dimensiones de la experiencia irreductibles a un método [...]”²² Y cita Sevilla a María Zambrano: “si resulta problemático el transmitir y aun el adquirir la experiencia es porque se trata de experiencias vitales, es decir: de una experiencia que no es repetible a voluntad, según lo son las que se efectúan en laboratorios.”²³

La analogía me parece adecuada pero ¿no podríamos pensar acaso que tales elementos los hereda María Zambrano más bien del mismo Nietzsche o de Heidegger o bien de la tradición crítica que Nietzsche inauguró y en la que Gadamer indudablemente se encuentra? No obstante, coincidimos con Sevilla en que la noción de experiencia coincide en algún sentido en Zambrano y Gadamer aunque de manera evidente la valoración de la misma difiere en sus resultados.

Pero, en primera instancia, queda claro que en María Zambrano se afirma la idea de que el saber ordenado a un método más concretamente a un método en su dimensión científica es en última instancia coactivo y reduccionista. Si se pretende captar por su mediación dimensiones y niveles de la experiencia que cuenten en y para la vida.

Para María Zambrano no hay simplemente método para el saber de la vida, no hay método si seguimos entendiendo el método en sus dimensiones racionales y no lo hay porque para la filósofa española la vida es irrepetible, invisible a una visión que busca la

regularidad y la legalidad, irreplicable en sus situaciones, en su historicidad y devenir; las experiencias son únicas y de ellas sólo es posible hablar en última instancia por analogía. Tiene razón Sevilla cuando afirma que es precisamente la historicidad propia de la experiencia de la que, de acuerdo con Gadamer, el método se ve obligado a prescindir cuando da prioridad al concepto, que siempre lo es de lo repetible.

En este sentido, para María Zambrano, así como para Gadamer en *Verdad y método*, pero antes para Heidegger la experiencia afecta en primer lugar al existente de manera que el método no puede determinarla como se determina el modo de ser de una cosa; además que también para María Zambrano la “lingüística” de la experiencia no es precisamente la del concepto; de manera que lo que a Zambrano le interesa señalar con relación al concepto son sus límites en tanto no posibilita la aprehensión de la experiencia y esto frente a cualquier idealismo que pretende captar en un sistema la totalidad de las experiencias como el hegeliano, visión ésta, de la captación de la totalidad que además no logra captar que justamente es la experiencia la fuente de transformación y devenir del ser mismo del hombre. Zambrano afirma “cuando se ha salido de esa situación que es diferente del que se era, es en cierto sentido ‘otro’. Otro que es, sin embargo más ‘sí mismo’, más verdaderamente sí mismo del que era.”²⁴ Por esto, la rememoración de la tradición no es la memoria de “lo mismo” sucedido, sino de lo diferente porque es interpretado. Esta es la manera en como Zambrano se aproxima a la tradición y la recupera “distorsionándola”.²⁵

En esto Sevilla encuentra otro punto de distancia entre María Zambrano y Heidegger y justo en ello una mayor coincidencia de aquella con Gadamer; Sevilla afirma que María Zambrano cambia el sentido de la experiencia al situarlo en un nivel previo al saber metódico, al que debe acompañar y nutrir, pero sin sustituirlo. Ciertamente coinciden, ya que tanto para Heidegger como para Gadamer la experiencia se sitúa ontológicamente previa al saber conceptual, de hecho aquella es condición de éste convirtiéndolo únicamente en un saber derivado. Así, sabemos que Heidegger en *Ser y tiempo* descubre que nuestra primera y originaria relación con el mundo se da como experiencia, como *praxis* y no como acción teórica y conceptual; coincidiendo en ello María Zambrano plenamente y criticando desde esa posición al racionalismo que justo puso al saber en su sentido discursivo y temático como originario. Esto no contradice la afirmación de Sevilla con la que pretende apoyar la diferencia que nosotros vemos como coincidencia y dice que

la “preexistencia” de la vida del hombre a su teorizar no resulta ser, ni en Ortega ni en María Zambrano una tesis hostil a la teoría, que es más bien una búsqueda de las raíces de ésta para esclarecer su sentido y señalar sus fuentes en el quehacer humano. De igual manera, Heidegger, como en otro lado de este trabajo hemos ya analizado, al construir su ontología no es hostil a la teoría ni la tematización, ni en general a la actividad discursiva, es crítico frente al lugar que la tradición racionalista la dio precisamente a esta dimensión del quehacer humano al poner como ontológico el plano de lo epistémico y no fundar este último en el primero. Heidegger no está “contra” la teoría siempre y cuando no se olvide de fundarla en un plano ontológico fundamental; para Heidegger al igual que para María Zambrano el modo de ser originario del hombre en el mundo no es teórico ni racional en el sentido discursivo, sino en el modo de la *praxis* y la experiencia, porque para que haya razón, según Heidegger, tiene que haber un mundo que la abra, no es la razón la que lo abre ni nuestra actividad racional la que nos abre a nosotros mismos, es para Heidegger la previa comprensión del ser lo que nos abre y no la actividad racionalizante sobre la realidad, así también para Gadamer.

Ello lo apoya la misma cita de Ortega que Sevilla introduce a este respecto y con la cual anota los rasgos de la razón vital que quedaría como horizonte de la razón poética zambraniana y apoya en la tesis de Ortega la distancia de María Zambrano con Heidegger tanto como las coincidencias. He de mencionar de paso que la razón vital orteguiana es lejana a los presupuestos heideggerianos y no coincide, a mi modo de ver, con el proyecto heideggeriano ni fundamentalmente con el zambraniano, aunque el punto de partida de los tres filósofos opera exactamente con la misma reflexión, veamos la cita de Sevilla sobre Ortega: “[...] Lo que Ortega señala es la coincidencia y la discrepancia de la razón vital (en el texto “Sobre la razón histórica”) con la filosofía de *Ser y tiempo*. Dicho a grandes rasgos, la coincidencia se produce en torno a una tesis central que pone en cuestión la totalidad del racionalismo moderno desde Descartes: la razón no es capaz de dar cuenta metateóricamente de sí misma: no puede fundar, por el solo recurso a la teoría su propia legitimidad. Y tal cambio en la concepción del conocer, que supone el fin del movimiento que abarca de Descartes a Hegel, altera nuestra concepción de la razón y, con ella, del sujeto y del mundo que aquél había pensado como «objeto»; Ortega lo dice muy claro: «la relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es un darse cuenta de ellas,

pensarlas o contemplarlas... es estar en ellas y con ellas; y, por parte suya, estar efectivamente actuando sobre mí». Pero esta operación no abandona el campo de la razón; en un gesto radical la redefine como «razón vital».²⁶

Vemos entonces cómo coinciden en este punto de partida los tres filósofos. Ahora bien, según Sevilla, la distancia radica en este último punto de la operación, en donde se inserta también María Zambrano y su proyecto; en el hecho de que el gesto crítico de Ortega no abandona a la razón sino que la redefine como razón vital.

Afirmamos inversamente que con Heidegger la crítica tampoco supone ningún abandono ni negación de la razón, sino que la ubica en su justo lugar; lo que sí creemos, ahora sí junto con Sevilla, es que tanto Ortega como María Zambrano redefinen la razón en términos de razón vital; cosa que no encontramos en Heidegger. Sin embargo, es importante señalar que Ortega concluye con el carácter vital de la razón, mientras que Zambrano sólo parte de eso. No hay que olvidar que María Zambrano no se queda con la razón vital orteguiana, sino que construye la razón-poética con la cual, como hemos tratado de decir, encontramos significativas analogías con la noción heideggeriana de “pensar poetizante” y la preeminencia ontológica de tal pensar y su carácter de posibilidad y no nuevamente como un pensamiento que se impone como una nueva teoría. Pero valga decir que las coincidencias que señalamos se ubican solamente en cuanto a puntos de partida, y de ninguna manera pretendemos construir identidades simplistas en el desarrollo de las filosofías de ambos pensadores. Así mismo, hemos señalado también otras confluencias fundamentales en el horizonte zambraniano, incluso de tradiciones que tienen que ver más con la *gnosis* y la mística, pero también con algo que es más significativo en toda la filosofía zambraniana y que fue motivo de muchas de sus reflexiones y preocupaciones no sólo filosóficas sino sociales y políticas: España y su historia, España y su situación, España y sus intelectuales, España y Europa, España y la guerra, etc. En este sentido, me parece que aquí encontramos muchos de los elementos que configuran la razón-poética y que expresan de manera significativa esta herencia. De esta manera, la herencia y el horizonte zambraniano son plurales y diversos.

En este nivel coincidimos con Sevilla en que si bien María Zambrano intenta una racionalidad que no necesariamente se estructura como la orteguiana razón vital, sí podemos ver esa herencia orteguiana – española también como decíamos – en el hecho de

que la razón-poética es de entrada una forma de ejercer la razón vital, afirma Sevilla "...de pensar la experiencia en su fluir abierto y, como la vida, no se deja encerrar en la estructura de un sistema. La unidad que se busca entre vida y pensamiento modifica a ambos: éste se hace abierto e inacabable; aquélla adquiere su plenitud en éste. Pero incluso esa unión que no aspira a «conclusiones resumibles en doctrina» tiene una secuencia, un orden, una figura: según la metáfora musical elegida por Zambrano «en la melodía puede haber revelación; la melodía es creadora, imprevisible».²⁷ Retomemos, para terminar de delinear el horizonte del pensar zambraniano, estas últimas palabras de Sevilla. Entender tal horizonte también implica captar tanto la función como la significación y sentido de la metáfora musical de la que habla María Zambrano al no explicitar nunca un método – de su propuesta más significativa, la razón-poética – como una serie de normas y parámetros preestablecidos que le den una pauta de acción. Tal cosa no encontraremos en María Zambrano, sino cuando mucho “las notas que emplea en su discurrir”. Notas debe entenderse en sentido musical, en tanto alusión, sugerencia, mostración y en el sentido también pitagórico que María Zambrano incluye en tal denominación. No olvidemos que la tradición pitagórica está re-memorada y re-visitada en el pensamiento zambraniano.

La metáfora musical como el “método” de la razón-poética le permite a María Zambrano desplazar de manera simbólica el papel central de la mirada teórica del sujeto moderno del conocimiento; ya que las metáforas que ahora se presentan como eficaces para describir el devenir de la experiencia no son necesariamente las de la apropiación y representación óptica, visual de la realidad, sino un ímpetu de transcurrir “armónicamente” con ese fluir y descubrirlo no tanto con la mirada escrutadora y englobadora de la teoría que asume tal sujeto, sino de un intérprete que escucha ese fluir o que mira con otra clase de visión que recuerda su tradición y se sumerge en ella. Por ello también María Zambrano asume que la reforma del entendimiento se presenta como una nueva forma de ver, pero no aquella escrutadora del sujeto-centro que ve en la realidad el esquema que previamente ha construido e impone desde fuera a la realidad, logrando en ello una desarmonía básica – insinceridad diría también María Zambrano – con el devenir del ser. Un mirar que espera y atiende a la mostración misma del ser no puede ser ya el del sujeto que se representa un mundo como objeto. Zambrano parte de un no saber el sitio exacto en el que se ha de encontrar una verdad, más bien se la espera, se le atiende, se le busca como huella, como

memoria, como encuentro y conquista: como “nota de un remoto orden” (nota en sentido musical).

Número y música: experiencias originarias del hombre que para Zambrano los pitagóricos lograron captar y mostrar con ello la agudeza propia del ímpetu de buscar del mundo no su “estructura” sino su develación misma.

Así, dice María Zambrano que el primer sentir del hombre al advertir su soledad, su desnuda presencia en el mundo, debió ser la de sentirse rodeado por lo inaccesible y lo impenetrable, debió sentirse sin duda en una caverna. Sin embargo, la salida de Platón, la salida a la luz es una emergencia en el espacio desde el espacio oscuro y abismal al espacio y horizonte de la luz; metáfora que configuraría la significación “logo-céntrica” de la razón, que implica literalmente salir de la tiniebla para entrar en la luz, mientras que, según María Zambrano en la experiencia pitagórica la representación primordial del ir de la tiniebla a la luz no es espacial sino temporal; es un sentir el tiempo mismo como abismal y oscuro; oscuridad que se hará accesible al manifestarse en la música: forma del tiempo; y la palabra captará esa forma.

Número, dice María Zambrano, es medida y género de razón. Heráclito entendió así también al *logos*. El *logos* que puede sentirse como palabra o como medida, como luz o como armonía, como espacio o como tiempo, como razón que define o como razón-poética, pero nunca la excluyente descripción de una por la otra. Integración, según María Zambrano, que no fue posible en la filosofía: Aristóteles condenó y de algún modo venció a los pitagóricos; el pensar de la sustancia frente al pensar de la relación. “Por eso la razón-poética es pensar y tiene método; pero sobre ese método no cabe escribir un *Discurso*: sólo pueden decirse las notas. Pero, aun en la música es preciso discernir la melodía del ritmo, pues «el ritmo es conceptual, está dado; una vez encontrado no hay más...» [...]; por eso afirma Zambrano: «lo que no es más que ritmo es un infierno; frente a él o junto a él, la melodía es revelación, creación, libertad. Es decir, vida. Por eso de ella no puede hacerse doctrina; sólo cabe pensar las notas que usa en su discurrir. Es el pensar de un orden – la melodía es orden – distinto al del concepto. Sus principios constituyen el método de la razón poética, la reflexión sobre su camino. La razón poética procede según el sentir originario del número y medida, de la vida, por tanto del tiempo. Y, afirma Zambrano en el último fragmento de su no-libro, «El tiempo se abre en rosa. Todo lo que se abre dando a

ver en unidad lo que ha aparecido como fragmentario y hasta inconexo y encontrado lo salva en la rosa». «Rosa» es la unidad viviente de lo fragmentario, de lo que aparece como inconexo según la lógica del concepto, que no es la lógica de la vida. Esta última respeta la diversidad o, más bien, se hace de pluralidad indefinida [...] es la captación de lo que se presenta, tal como se presenta, sin imponer la violencia del orden del sistema [...]”²⁸

De este modo, la metáfora musical nos permite a su vez decir que el proyecto de Zambrano incluye desde el principio la metáfora, noción que trabajaremos más adelante, sin embargo puntualizaremos ahora algunas cuestiones en torno a ella, para concluir con la explicitación del horizonte filosófico de Zambrano.

Se trata de la metáfora no como atribución ni identificación, sino como “forma de enlace y unidad”; forma que teje y vertebrata el hilo mismo del pensar de María Zambrano que busca con la metáfora el poder establecer órdenes y relaciones distintas a las del concepto; juego que permite el enlace de lo plural y la pluralidad en que se manifiesta el ser de las cosas y en el que también acaecen las interpretaciones, de manera que también la metáfora permite, según Zambrano, otro modo de acceso al pensamiento abstracto desde el cual interpretamos nuestro ser, nuestra vida, nuestra cultura, etc. Así, señala en *Notas de un método* que “ciertas grandes privilegiadas metáforas, como la de la luz, como la del corazón, como la del fuego, han penetrado en los más altos planos del pensamiento abstracto y allí se han instalado, podríamos decir que permanentemente, ricas de significaciones, inagotables de sentido”.²⁹ Para María Zambrano el peso de la metáfora en el pensamiento filosófico no se ha valorado en toda su dimensión, ya que podríamos decir que metáforas como las anteriores han expresado en buena medida la matriz de la que ha surgido mucho de nuestro pensar conceptual. Sin embargo, el afán de claridad y distinción olvidó tal cosa, María Zambrano pretende recordar tal olvido. En ese recuerdo podríamos ver que tal vez la razón ha sido ya siempre poética como afirma María Zambrano, y por ello no ha dejado de ser razón. En este sentido, una racionalidad como la que plantea no deja tampoco de ser una manera de buscar e intentar dar razones, pero más que de una unidad constituida, de lo diverso en lo que el ser acontece; y con ello busca también ese otro modo, como hemos visto, de aproximarse a las cosas fenomenológicamente significativo, que incluye una muy fundamental actitud: el asombro, pero un asombro eventualmente sin concepto, asombro

del que puede brotar la poesía, la poesía que se hace razón, como tal vez sucedió con los primeros filósofos; esa misteriosa *physis*, esa “unidad oculta y enigmática” del devenir. Entonces, de lo que Zambrano quiere dar cuenta es de un “proceso por el que la razón busca un punto de partida alternativo al la dualidad clásica y kantiana de la sensación y el concepto que se condicionan mutuamente, «como si al tener una sensación estuviéramos ya abocados al concepto y fuera imposible seguir ningún otro camino», la razón poética encuentra el otro camino. Junto al mirar sistemático del saber conceptual sitúa Zambrano «el mirar simplemente», «el mirar para ver»: al hacerlo, «tenemos el sentir de que nada es lo que perseguimos y por ello se lanza la mente más allá de lo visible, hacia la unidad. Y no parece hasta ahora haber hallado nada que se asemeje más a eso, perseguido y no logrado, que la unidad invisible». La pluralidad dispersa de lo sensible, de cuyo asombro sin concepto brota la poesía, no es un estadio final: la poesía se hace razón porque ve en lo que separa a las cosas «el vacío, lo que no es cosa» la unidad invisible. La razón poética no deja de querer dar razón de la unidad de lo diverso; tal vez el reconocido impacto de Plotino no sea ajeno a que, en su dinámica, siga buscando la relación de la multiplicidad con la unidad, en una síntesis diferente a la del concepto, y similar a la de la metáfora o a la de la armonía musical, en cuyo medio piensa la contigüidad entre poesía y sentido de lo invisible la razón poética.”³⁰

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ¹ S. Sevilla, "La razón poética: mirada, melodía y metáfora. María Zambrano y la hermenéutica", en Teresa Rocha (ed.), *La razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 87.
- ² *Loc. cit.*
- ³ Expresión de Sevilla.
- ⁴ Cf. M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996, p. 24.
- ⁵ S. Sevilla, *op. cit.*, p. 90.
- ⁶ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 33.
- ⁷ S. Sevilla, *op. cit.*, p. 93.
- ⁸ M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 80.
- ⁹ S. Sevilla, *op. cit.*, p. 97.
- ¹⁰ En este sentido volverá Zambrano a acercarse a Heidegger con la noción de *Andenken*, de tan singular importancia en el pensamiento del filósofo alemán.
- ¹¹ M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 81.
- ¹² *Loc. cit.*
- ¹³ *Íbid.*, p. 82.
- ¹⁴ S. Sevilla, *op. cit.*, p. 98.
- ¹⁵ M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 47.
- ¹⁶ Cf. S. Sevilla, "La razón poética: mirada, melodía y metáfora", en *op. cit.*, y J. I. Eguizábal, *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- ¹⁷ S. Sevilla, *op. cit.*, p. 100.
- ¹⁸ M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 99-100.
- ¹⁹ *Íbid.*, p. 101.
- ²⁰ S. Sevilla, *op. cit.*, p. 101.
- ²¹ M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 107.
- ²² S. Sevilla, *op. cit.*, p. 102.
- ²³ M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 107.
- ²⁴ *Íbid.*, p. 108.
- ²⁵ No podemos dejar de ver una cercanía significativa entre la manera en que Zambrano mira a la tradición y la manera en que Heidegger lo hace. Creemos que tal cercanía obedece al horizonte hermenéutico en que

ambos consideran a la tradición. Para Heidegger, a través de las nociones de *Vervindung* y *Andenken* la tradición aparece no como el pasado sucedido y estático, sino como el pasado móvil y viviente que está presente ya siempre en nuestro presente; ello en la medida en que nos ha constituido en nuestra radical historicidad. La tradición está ya siempre incorporada en nuestro presente pero no lo está de manera clara y transparente porque justamente es historia y devenir, y no un punto en el tiempo discernible claramente. De esta manera, Heidegger asume que el pasado está ya siempre interpretado, transformado, "distorsionado" en nuestro presente. (Cf. M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?, Identidad y diferencia, Tiempo y ser y Zur Sache des Denkens*).

²⁶ S. Sevilla, *op. cit.*, p. 104.

²⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁸ S. Sevilla, *op. cit.*, p. 106-107. Las citas que hace Sevilla corresponden al texto de María Zambrano *Notas de un método*.

²⁹ M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 80.

³⁰ S. Sevilla, *op. cit.*, p. 107-108. Las citas que hace Sevilla corresponden al texto de María Zambrano *Notas de un método*.

2.2. LA TRADICIÓN RACIONALISTA

Como mencionamos en el apartado anterior, hay un rescate de la razón en el pensamiento de María Zambrano, aunque no necesariamente se trata de un rescate ilustrado. Ahondaremos ahora en ello y seguiremos puntualizando que para abundar en la crítica y rescate a la razón es necesario ver cómo entiende María Zambrano a la tradición racionalista. A través de esta revisión de las relaciones que Zambrano establece con la tradición, comenzaremos a exponer su ontología, puesto que existe una línea en su pensamiento entre crítica, rescate y ontología.

El pensar de María Zambrano está tejido con el asombro, construido hebra por hebra desde una actitud que devela una conciencia asombrada, cautiva no de la prescripción y el prejuicio, sino de la espera y la escucha que anhela el advenimiento de la sorpresa, de la maravilla de pensar haciendo como si cada vez que se hace fuese la primera vez, encuentro amoroso con el pasado, íntima mirada a la tradición, disposición honesta a dejarse sorprender sin tomar nunca lo otro como lo ya sabido, sino como lo siempre acompañante.

Así es la mirada de María Zambrano a la tradición. Tradición, sin embargo, con la que se va a enfrentar de una manera fundamentalmente crítica, como ya hemos explicado, pero nunca descalificadora ni anuladora, no hay reprobaciones ni resentimientos, sino una búsqueda del asombro primero de la filosofía que, empolvada ya en nuestro tiempo, requiere, según María Zambrano, resurgir con su ímpetu primero, con su originaria potencia interrogativa. Preguntar de nuevo marca la actitud inicial del pensar zambrano, preguntar antes de responder o buscar la respuesta, dejarse arropar nuevamente por la historia de la filosofía para verla de nuevo y dejar que ella nos sorprenda y nos diga, más allá de todo lo que ha dicho, todo aquello que no dijo o que aún tiene por decir, por recordar y re-memorar. María Zambrano se ha de acercar a la tradición para escucharla y no para conminar su aparecer según el modo que le convenga de acuerdo a como podría prescribir su aparecer de antemano. No, María Zambrano espera a la tradición, espera escuchar su voz de nuevo, insisto, para dejarse sorprender, de ahí que una de las más significativas peculiaridades del pensamiento de María Zambrano radica en que la crítica y cuestionamiento que realizará sobre algunas de las más capitales nociones de la tradición, como la razón, no deja de

implicar nunca un rescate, un reposicionamiento, un mostrar límites para ampliarlos. Un encuentro integrador resulta de esta crítica y, por supuesto, lo criticado nunca lo es a partir de nuevas verdades igualmente dogmáticas que aquellas que se han cuestionado; ni anulación ni destrucción hay en María Zambrano, sino cuestionamiento, crisis, recuperación creadora y transformadora, propositiva en última instancia. Esto constituye otra manera de llevar a cabo la memoria de la que hablamos antes. “Escritura hecha de asombros y clarividencias, de descubrimientos y vuelcos sobre la tradición occidental con el fin de recuperar la memoria perdida; fruto de pacientes lecturas sobre las columnas victoriosas de la razón humana en la convicción de que no es posible más una <historia sacrificial>. Cómo supo intuir el dolor y la desgracia, las paradojas que asolan a la filosofía, aquel tan concisamente señalado por Heidegger <claro del ser>. Pocas obras, en su brevedad, han podido atreverse a tanto. Quizá esto sea lo que incomode a muchos: la forma insustancial de nuestro proceder cotidiano; en resumidas cuentas, el abandono en el que nos tenemos; el desamparo, la orfandad, el desafío que representa el asumir la tarea de ser hombre en esta época. Los objetos –temas inspiradores de Zambrano son sin duda de lo más elevados que el intelecto y la historia hayan forjado. Temas sutiles, motivo de reflexiones luminosas. No hay línea o frase que no haya sido puesta a prueba en las aguas espejeantes y el fuego inasible del yo y el otro, de lo sagrado y lo divino, de la razón y lo innombrable, de la filosofía y la poesía... Tensión esencial de la pasión y la inteligencia que desafía cualquier esquematismo abstracto.”¹

Como hemos señalado anteriormente, lo que dará sentido al proyecto zambraniano será tanto su punto de partida crítico frente a la tradición racionalista, como todos los elementos que incorpora a su horizonte inicial, según hemos expuesto. Perfilaremos ahora algunos elementos más concretos en torno a su crítica y a la base ontológica de la misma, así como la ontología que de ahí comienza a desprenderse.

El racionalismo a ultranza, había dicho el maestro de Zambrano (Ortega), en *Ni vitalismo ni racionalismo* encuentra, a través de sus procedimientos meramente analíticos de conocimiento, de muchas maneras diversos límites. Uno de ellos se refiere al hecho de que le salen al encuentro diversos fenómenos frente a los cuales tiene prácticamente sólo dos opciones que han resultado de su afán de dar conocimiento y explicación a todo a través de las categorías que previamente y para tales efectos ha elaborado: o desconocer estos

fenómenos negándoles estatuto tanto epistemológico, en sus posibilidades de poder ser explicados, como ontológicos poniendo en cuestión su existencia misma como fenómeno epistemológico; la otra opción es encerrar en el desván tales fenómenos y dejar de lado su aceptabilidad desde el punto de vista de la racionalidad y guardarlos en el cajón de todo lo extraracional, es decir, lo irracional. De manera que lejos de ir más allá de toda metafísica dualista y dicotómica, el racionalismo pareció mantener los dos mundos, el sensible y el inteligible, el devenir y el ser y sobre todo el del conocimiento y la razón absoluta frente a la cual todo lo que no se adapta a la estrechez de sus dictados es moralizadamente devaluado y enviado al mundo de la irracionalidad, casi hipostasiándola como el mal: Lo sin valor, “el mundo de las apariencias”, donde la intuición puede explayarse a todas sus anchas mientras no intervenga en el concepto que está del otro lado, del lado del conocimiento.

Ortega puntualizó, no sólo en este texto sino en gran parte de su obra, esta soberbia pretensión no de la razón necesariamente, sino del racionalismo de creer que las cosas se comportan igual que nuestras ideas y, si no es así, peor para las cosas, porque entonces o bien son invisibilizadas o bien desconocido todo su valor tanto en lo epistémico como en lo ontológico. La realidad debía estar construida con los ladrillos de lo cognoscible, de ahí que el racionalismo, esta clase de racionalismo más que acceder al ser de las cosas, les impone uno: “El racionalismo no es una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras,... el espíritu le impone un cierto modo de ser, lo imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional.”² María Zambrano retomará básicamente este aspecto de la crítica de Ortega al racionalismo por cuanto éste, insistimos, en lugar de acceder al ser de las cosas en su mostrarse, construye conceptos sobre ellas y a los cuales ellas deben ajustarse.

Sin embargo, para María Zambrano, lo que Ortega llamaba “irracional” será , siguiendo muy probablemente a Nietzsche, el fondo irreductible y originario de la realidad. El fundamento a partir del cual ésta aparece y se manifiesta, el fondo originario ontológico que nada tiene que ver con el mandato del concepto que unifica lo real bajo los mismos principios; claro está, siempre claros y transparentes al intelecto escudriñador, a la conciencia y al sujeto. Esto es lo que María Zambrano llamó lo sagrado. En efecto, lo que

llegó a preocupar a la pensadora española fue la forma en que el hombre moderno reducía sus vínculos con la realidad al grado de tomar sólo en cuenta el de la conciencia o razón.

La realidad no es para María Zambrano única y exclusivamente aquello que la conciencia – clara y distinta – de un sujeto sin fisuras, autotransparente y fundamento de la realidad pueda definir y englobar al modo de las grandes totalizaciones, como la hegeliana, sino primariamente el aparecer de lo que es, en medio de lo cual nosotros estamos no como espectadores conscientes y vigilantes, sino inmersos en ese aparecer que también es el nuestro, claro y oscuro, devenir y movimiento, alteridad y unidad.

Lo que es, no es sólo aquello para lo cual tenemos una categoría, un concepto, un sistema dentro del cual encaje, sino la inserción misma del hombre en el devenir de la vida y de las cosas. Todo es ser para María Zambrano, todo, siguiendo a Nietzsche, quiere ser, aparezca bajo la forma que la razón racionalista desea y que le es útil o no. Idealismo y racionalismo, como señalamos anteriormente, son para María Zambrano dos caras de la misma moneda: identidad y presencia constituyen el sentido último de la realidad, la causalidad y la no contradicción combinándose en esquemas unitarios conforman la felicidad del concepto y del intelecto que lo ajusta a un mundo del que no se siente parte porque lo ha convertido en un objeto separado de sí. Todo lo que cae fuera de la conciencia es o misterio o religión para el racionalismo. En efecto, dice María Zambrano, la vida se da como misterio pero no por cuanto hay cosas no accesibles al concepto y a la racionalidad del sujeto teoretizante, sino porque el ser se da en el modo del ocultamiento y del desocultamiento, al decir de Heidegger, el ser no es presencia, no es esencia ni objeto, es el propio devenir y aparecer de las cosas desde su no ser, desde “las entrañas” como en muchas ocasiones lo formuló María Zambrano.

El hombre, sugiere María Zambrano, antes de convertirse en ente que teoriza, es ya siempre el ser que padece su propia trascendencia, que incompleto, efímero, finito, sin fundamento, nacido a medias ha de darse un segundo nacimiento, un nacimiento humano, autoconstruyendo su ser, aquel ser que le falta o que sólo tiene a medias. El hombre ignora la unidad y padece el devenir y la multiplicidad, la heterogeneidad y la alteridad mas no por ello está obligado a vivir como si esto no existiese.

De este modo, María Zambrano opondrá al sujeto puro del conocimiento, sede de todas las evidencias y certezas, el hombre viviente, padeciente –pasional en este sentido–

involucrado emotivamente en el devenir de las cosas que de ningún modo accede clara y transparentemente al intelecto del sujeto, este devenir es avasallador, oscuro, abismal, aterrador, es el fondo “dionisiaco” de la vida en su originaria potencia como mencionamos más arriba y que María Zambrano llama lo sagrado. Lo sagrado es ocultamiento, pero justo por ello desocultamiento, aparecer, manifestación y devenir de las cosas, aparecer que se desvela y que se transforma en su aparecer en lo divino.³ Es, pues, ese aparecer lo que María Zambrano pretende describir para poder, así, describir el ser y el ser del ente del cual el ser es apertura.

Pues bien, la filosofía y sobre todo la filosofía en su acepción racionalista ha dejado de descender en esos inferos (por ello María Zambrano se ve precisada a recuperar un modo de darse la racionalidad que pueda descender sobre esas zonas veladas a los racionalismos tradicionales, con el fin de poder realizar esa descripción de lo que somos y no solamente de lo que teoretizamos, porque lo que somos no sólo se da en ese nivel que asumió el racionalismo, sino ahí en lo profundo y dionisiacamente abismal que nos constituye). Los inferos, las entrañas – metáforas de ese fondo originario, irreductible de la vida y de la vida del hombre –, deben ser para María Zambrano pensadas por la filosofía; el racionalismo se mostró insuficiente para ello, de ahí la necesidad de reposicionar a la razón formal, para convertirla en razón viviente, “patho-lógica”, ontológica, poética y creadora. Más tarde analizaremos estos atributos de poética y creadora.

La filosofía, comenta María Zambrano en *Pensamiento y poesía en la vida española*, ha explicado la vida en nombre de la razón. Con esto ha obtenido uno de sus triunfos más significativos, ya con el mismo Parménides, triunfo frente a la realidad ilimitada, indefinida, deviniente, captándola como ser que es unidad, identidad, accesible sólo al *noein*, a la idea. La filosofía se iba a convertir en declaración y afirmación de la unidad, de esa unidad formal que se confundiría con la vida misma.

“Doctrina de la unidad ya implicada en la pregunta primera sobre las cosas en su totalidad, pues ya ahí están unificados por el ser, Parménides triunfa no sólo sobre Anaximandro y Heráclito, sino sobre otras formas culturales como la tragedia, [por eso dice María Zambrano que la filosofía acabó muy pronto con la tragedia, porque no quiso saber nada ni de lo sagrado ni de los inferos, etc.] la historia y la poesía. La célebre condena platónica sobre ésta última será reveladora a la vez que encauzará el sentido del quehacer filosófico

hasta la consolidación hegeliana del imperio del pensamiento sobre el ser: la soberbia de la razón que cree no solamente saberlo todo, sino poseerlo. Para María Zambrano fue paradójico lo que la filosofía representa: que brotando del asombro se vierta en algo separado, en algo que se escinde de lo demás, que rompe la <ingente realidad unitaria>, indiferenciada, en lo que es y no es”.⁴

Si el asombro primero con el que se da alumbramiento la filosofía fue el conocimiento de la vida a través de la vida y explorarla con ello en su totalidad y no retroceder ante nada, la razón terminó por el contrario negando la “nada” y el “no-ser” y dio este nombre a todo aquello que la “luz” de la razón no alcanzaba a iluminar y la nada – que según María Zambrano no aparece en la filosofía sino curiosamente en la religión – es justo el fondo último de la realidad que no pudo ver la razón reducida a instrumentalidad. El ser humano es, en tanto finitud e incompletud, trascendencia de su propio ser, el hombre debe trascenderse para trascender la radical resistencia que la realidad opera en su ocultamiento y hermetismo originario, el hombre clama de sí mismo trascender su ser como clama de la realidad su develamiento, su desocultación, su despliegue desde lo sagrado a lo divino: proyecto de ser, de ser en libertad asumiendo el propio ser: desde nuestra nada de ser.

Es desde esta perspectiva ontológica, que el racionalismo le resulta a María Zambrano insuficiente. Insuficiente ¿por qué?, ¿para qué? Para dar cuenta de la vida, de esas zonas olvidadas por él. Sólo una razón emergida de la vida, igual en su condición, podrá dar cuenta de todo ello, una racionalidad que emerge con el carácter mismo de lo que es para María Zambrano el sello indiscutible del ser del hombre: la creatividad. Es por ello que esta razón deberá de ser básicamente creativa, signo de su no disociación de la humana existencia, ni de la vida. Ahí comienza para María Zambrano la reconsideración de la poesía y la filosofía que hemos mencionado, consideración venida directamente de la preocupación zambranianiana por incorporar lo reducido o simplificado por la tarea de la razón y el pensamiento frente a la realidad: incorporación que Zambrano traducirá en un saber, un saber de la piedad.⁵

Sin embargo, con la filosofía racionalista, la filosofía abandona su cometido originario: su senda y camino del asombro por el que las cosas nos salen al encuentro y se manifiestan, decidiéndose entonces la filosofía a levantar alrededor del hombre una realidad segura y estable, apresada en el concepto. De este modo, el hombre se queda más solo que como se

sintió al sentir que la realidad le desbordaba, incapaz ya de enfrentarse a una realidad que ya no le sobrepasa porque parece que todo está en su sitio y tiene un sitio, sino porque se ha reducido, angostado y adelgazado a los límites de la comprensión exclusivamente racional. Su comprensión de lo real, deja, justamente, escapar a lo real.

“A partir de esta crítica, que evidencia la insuficiencia del racionalismo, Zambrano viene a considerar como inevitable y necesario el sondear a través de la razón para encontrar en ella y con ella la posibilidad de dar cuenta de esas zonas que han sido llamadas *irracionales*. Se trata de llevar a cabo una reforma profunda, una reforma del entendimiento, que salve aquello otro que ha sido olvidado por la conciencia y ahora exige presencia. Se trata de la realidad, una realidad que vuelve a aparecer frente al hombre y <una realidad para el hombre es siempre en primer término un problema a resolver, algo que le exige ser descifrado>”.⁶

Se trata entonces, como escribe María Zambrano, de “descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado”⁷ que pueda incorporar la vida del hombre a la razón, el entendimiento a la realidad, “razón ejerciendo el oficio de la piedad, una piedad intelectual, una razón misericordiosa que penetre en el ánimo deslizándose, que conjura, despierta y aduerme, como la música”.⁸ Una reforma del entendimiento, que la razón puede hacerse a sí misma para tomar conciencia de sus propias fuerzas – como afirma María Zambrano en “La reforma del entendimiento español” – y, más aún, de sus deficiencias. La razón va a tener que ser capaz de nombrar aquello que –como irracional llamado por la razón– sería innombrable. Es en este sentido que Chantal Maillard en *La creación por la metáfora. Una introducción a la razón poética* afirma que María Zambrano asume la difícil tarea de pensar, y de alguna manera nombrar, lo irracional. No hacerlo así conllevaría caer en un intelectualismo que terminaría siendo víctima de sí mismo, por cuanto de lo que se trataba era de ver en la razón la insuficiencia de no ser capaz de descifrar la realidad que acomete al hombre.

“Nuevamente nos sentimos rodeados de acontecimientos que muestran su carácter de suprema realidad por lo ineludibles y de una realidad que el hombre siente que nada vale para su interpretación, la razón tradicional y clásica de que se le ha venido hablando. Y la situación es tanto más pavorosa por dos razones: una, porque ahora se comprende que ha sido tarea relativamente sencilla la efectuada por la razón en el pasado, porque la razón

humana en su estructura parece coincidir con la estructura del mundo físico-matemático, y hoy es otro mundo, el mundo histórico, el que precisa ser descifrado”.⁹

Podemos observar, como ya hemos mencionado, que esta crítica a la razón no conlleva en María Zambrano la negación, ni la descalificación de la misma, por el contrario, pretende precisar sus posibilidades de abrirse ahí donde se ha cerrado, de extenderse ahí donde se encuentran sus logros más significativos, para no detenerse en nombre de ningún éxito definitivo, ni en ninguna verdad definitiva, por ello entendemos que lejos entonces de ver una absurda reducción irracionalista de la filosofía zambraniana, por el contrario su crítica es como hemos querido sugerir, una crítica recuperadora y es en ello y por ello mismo, a la razón a la que pretende rescatar. Incluso María Zambrano considera la mera entrega al irracionalismo un seguirse moviendo en el esquema más duro de la razón dicotómica. Esto sería darle “razón” y asumir que el mundo se divide en lo racional y lo irracional. María Zambrano ve que el irracionalismo a ultranza todavía está contenido en los límites de la razón. No se trata entonces de ninguna manera de una “superación” de la razón sino de considerarla críticamente tanto en su riqueza como en su insuficiencia. Es un atender a eso “otro” que la razón dejó tras de sí en su carrera, sobre todo racionalizante e instrumental. Es el carácter absoluto de la razón lo que está en crisis para Zambrano y no necesariamente la razón misma. Zambrano señala en “La reforma del entendimiento español” que es el carácter de absoluto atribuido a la razón y al ser lo que está realmente en crisis.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ R. Sánchez, "María Zambrano y la crítica al racionalismo", en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998, p. 160.

² J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 221.

³ En el último capítulo de este trabajo se explicaran las concepciones zambranianas de lo sagrado y lo divino. De momento es preciso entender que lo sagrado corresponde al carácter oculto, hermético y no manifiesto en el que la realidad se le presenta al hombre. Lo divino corresponde a la desocultación y manifestación de esa realidad.

⁴ R. Sánchez, *op. cit.*, p. 164.

⁵ Un saber de la piedad, implica para Zambrano un "saber tratar con lo otro". Es la acción esencial de "sentir" lo otro como tal, sin reducirlo a ninguna abstracción esquemática. Implica asumir la forma en la cual se manifiestan las múltiples y diversas realidades en con las que el ser humano tiene que habérselas. El lenguaje de la piedad es siempre poético en tanto que Zambrano considera a la poesía como revelación primera de la hermética, sagrada realidad; el lenguaje de la piedad es lenguaje de la acción ante lo otro y esa es la función esencial del lenguaje, según Zambrano.

Entonces, la razón ha de convertirse en razón piadosa porque la piedad podrá guiar a la razón para forjar poéticamente eso que María Zambrano llamó las formas íntimas de la vida. María Zambrano no deja de advertir la extrema dificultad que implica, tras su crítica al racionalismo, atribuirle a la razón el adjetivo de piadosa. En primer lugar la dificultad radica en definir la idea de piedad más allá de los límites religiosos en los que el pensar occidental ha encajado y reducido dicha idea. Se trata primeramente, dice María Zambrano, de entender que el carácter piadoso de la razón implica ver que la piedad implica un sentimiento y como los sentimientos no dan lugar a una definición adecuada, esto podría caer, desde el orden de lo analítico, en la mayor vaguedad. Sin embargo, para María Zambrano, la definición sería el medio más torpe e inadecuado para captar la piedad, más bien hay que situarse en una senda, en un camino que nos conduzca a la experiencia de la piedad. "La piedad es, quizá, el sentimiento inicial, el más amplio y hondo, algo así como la patria de todos los demás... Constituye el género supremo de una clase de sentimientos: amorosos o positivos. No es el amor propiamente dicho en ninguna de sus formas y acepciones, no es tampoco la caridad, forma determinada de la piedad descubierta por el cristianismo; no es siquiera la compasión, pasión más genérica y difusa. Viene a ser la prehistoria de todos los sentimientos positivos." (M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 13 y 14)

Entonces, el sitio desde el cual María Zambrano va a incorporar el tema de la piedad va a ser el del "sentir". Desde una perspectiva ontológica y fenomenológica, María Zambrano explicará que el conocer racionalizante efectivamente es una forma de existencia del hombre, al igual que la del sentir, en ese sentido puede ser también tematizada, de la misma manera en que la descripción de los sentimientos será a la vez descripción del hombre. Zambrano encuentra en la piedad la matriz originaria de la vida del sentir. ¿Por qué? Si el hombre en su situación primera, impar, extraña por saberse diferente de todo lo otro y en la que todo parece tener un lugar menos él, éste está en posibilidad de adquirir posesión de su ser con la conciencia de su diferencia, de su otredad, y ello le permite a su vez distanciarse de la realidad hostil y tratar con ella, dejando que se aparezca y se manifieste no ya como ese terror primero incognoscible, sino como lo otro a tratar: el hombre se hace hombre, humano, es decir, permite a la realidad aparecer y se permite él mismo tratarla; se sabe distinto y se humaniza al tratar con lo otro. Por ello la piedad es la matriz originaria de la vida del sentir. Piedad es saber tratar con lo otro.

Cristina de la Cruz Ayuso, en su texto "Acotación temática en torno a la piedad" (en Carmen Revilla (ed.), *op. cit.*), profundiza en el tema de la piedad en María Zambrano. Según de la Cruz son básicamente tres momentos en los que de manera más unitaria se encuentra en Zambrano una explicitación acerca de lo que entiende por piedad.

En primer lugar, como hemos ya mencionado en este trabajo, Zambrano entiende por piedad aquello que en *El hombre y lo divino, Persona y democracia*, y de alguna manera ya sugerido en un texto temprano como lo es *Pensamiento y poesía en la vida española*: “formas íntimas de la vida” o “categorías de la vida”, “objetos” posibles de la razón-poética. Pero fundamentalmente encontramos el tema más desarrollado en una conferencia que Zambrano dictó en 1984 en La Habana, en un ciclo acerca de la historia de la piedad y que está publicado en *La Cuba secreta y otros ensayos* bajo el título de “Para una historia de la piedad”, título que también se publicaría como un fragmento de *El hombre y lo divino* aunque no es un fragmento perteneciente a este libro. Lo que ahí se trabaja en torno a la piedad es un texto distinto y corresponde al título “El trato con lo divino: la piedad”. Otro de los textos fundamentales en torno al tema es el ensayo “Un descenso a los infiernos”.

En ellos la piedad aparece como un saber, como una forma de saber tratar con lo “otro”, con lo “heterogéneo”. Saber, poder, que ha de adquirir la razón para penetrar en lo que Zambrano denominó “las formas íntimas de la vida, los espacios de la vida no incluidos como modos de saber y de conocimiento por el racionalismo; lo otro de la *episteme* ultrarracionalista.

Frente a ello la piedad no es un saber teórico, categorial, sino una actitud, un sentimiento, una disposición, una disposición inicial que abre y se abre a lo otro: disposición amorosa, amplia, abierta. Cabe señalar en este tenor que Zambrano distingue su piedad de la piedad cristiana, la cual para ella es más bien caridad y compasión.

“El ámbito en el que va a desatar Zambrano su teoría acerca de la piedad va a ser el del sentir. Desde un enfoque antropológico, dará a entender que el conocer racional efectivamente es una forma de existencia del hombre, al igual que la del sentir; y que la reflexión sobre los sentimientos será a la vez una reflexión sobre el sujeto mismo. Por ello, se ha de entender que una posible teoría de la piedad rebasaría el horizonte del conocer objetivamente en la dimensión del ser humano que se realiza en su totalidad.” (C. de la Cruz, *op. cit.*, p. 119)

Además de una forma de ser en el hombre, puede entonces la piedad convertirse en una forma de saber que incluye racionalidad, pero se trata de una razón con sentimientos, sensible a lo heterogéneo, al devenir, a la ambigua realidad, a lo diverso, múltiple y diferente.

“La filosofía abandona enseguida su cometido inicial, [...] camino de vida para el hombre, [Sócrates, Platón] y se dedica a levantar alrededor de él una realidad segura y estable. Pero de esta empresa se deriva como consecuencia que el hombre se queda solo, incapaz de enfrentarse a una realidad que sobrepasa en mucho los angostos límites de su comprensión real. A partir de esta crítica, que evidencia la insuficiencia del racionalismo, Zambrano viene a considerar como inevitable y necesario el sondear a través de la razón para encontrar en ella y con ella la posibilidad de dar cuenta de esas zonas que han sido llamadas *Irracionales*. Se trata de llevar a cabo una reforma profunda, una ‘reforma del entendimiento’ que salve aquello otro que ha sido olvidado por la conciencia y ahora exige presencia. Se trata de la realidad que vuelve a aparecer frente al hombre, y ‘una realidad para el hombre es siempre y en primer término un problema a resolver, algo que le exige ser descifrado’” (C. de la Cruz, *op. cit.*, p. 120. El texto que cita la autora es M. Zambrano, “La reforma del entendimiento español”.)

Se trata entonces de un nuevo uso de la razón, que se conecte con la vida, con la vida del hombre donde entendimiento y realidad promuevan un ejercicio nuevo, un oficio para la razón, el de la piedad, aquel oficio capaz de nombrar la realidad que enfrenta al hombre y no sólo la realidad “epistémica”.

“Esta crítica que Zambrano realiza en torno a la razón no conlleva el menosprecio de la misma. La crítica no reniega de la razón, incluso atisba los logros fundamentales que ésta ha alcanzado a lo largo de la historia. Sería entonces erróneo pensar que deja caer su pensamiento en un absurdo irracionalismo. El mero hecho de nombrar lo irracional no implica una incondicional entrega al irracionalismo –al que considera un fenómeno provisto de una ‘falta de valor y un absoluto descreimiento en el porvenir del hombre, y cuya última raíz sería la desesperación’. No se trata de poner en entredicho a la razón, ni siquiera de asistir a una superación de la misma, sino de atenderla críticamente. Es una llamada de atención a lo otro, en donde se descubre el ámbito de aquello que la razón dejó tras de sí.” (C. de la Cruz, *op. cit.*, p. 122)

⁶ R. Sánchez, *op. cit.*, p. 120.

⁷ M. Zambrano, “La reforma del entendimiento”, en *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 79.

⁸ M. Zambrano. "Sobre el problema del hombre", en *Suplementos. Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 1987, no. 2, p. 100.

⁹ M. Zambrano, "La reforma del entendimiento", en *op. cit.*, p. 78-79.

2.3. DEL RACIONALISMO A LA ONTOLOGÍA

Una vez analizada la lectura de Zambrano de la tradición racionalista, podemos ahondar en la cuestión de por qué frente al racionalismo ella elabora una ontología y a partir de ahí, una razón poética.

Como hemos mencionado, la base de todas las propuestas de María Zambrano es su ontología; es por esto que en nuestro análisis vamos de la crítica al racionalismo a la fundación de su ontología. Reiteramos que la crítica y el diálogo con el racionalismo es lo que le permite fundar su ontología, por ello podemos afirmar que Zambrano no pasa por el racionalismo gratuitamente.

Para Zambrano, como ya hemos podido advertir, Occidente ha sido una tradición esencialmente racionalista, no necesariamente por generar formas de racionalidad sino en por el hecho de haber glorificado una razón, que se ha autodefinido como primero y último paradigma no sólo del pensamiento y los saberes sino, obviamente, de la vida. El mundo, la vida y el hombre se tornaron enteramente comprensibles y descifrables a esta razón. Algo del hombre, de la vida y del mundo, según María Zambrano, se fue perdiendo en una concepción tal. “Bajo su cetro la filosofía conquistaba la realidad, daba definición a la indefinible, identidad a lo múltiple, inmutabilidad al cambio. Llamó a la realidad «el ser»; otorgó constancia al mundo de las apariencias para asentar el mundo del ser: verdadero, distinto, permanente, causal, inteligible.”¹

Como ya Nietzsche nos ha mostrado, una de las labores que con más frenesí se lanzó a realizar esta razón fue aquella a partir de la cual podía edificarse un mundo seguro, estable, un espacio sobre el cual reposar garantemente ocultando bajo la almohada todo aquello de lo que la razón nada quiso saber.

Mas cuando la razón es severamente cuestionada –indudablemente por Nietzsche y por algunos de los más trágicos pensadores modernos–, ese vasto universo de garantías comenzaban a deteriorar sus cimientos y con ello las formulaciones que le habían dado fundamento. La crisis de la razón, como bien sabemos, significó también la crisis de la verdad, de la conciencia, de la ética, de la filosofía, de la moral, etc. La vida dejaba verse como extraña, confusa, caótica; deslegitimadas las instancias ordenadoras, los monstruos

soterrados comenzaban a emerger desde su oculto recinto convertido en celda por la razón, el sentido se desplaza, se difumina y se pierde; una vez vuelto fábula el mundo verdadero, el mundo sensible se abisma en el mismo terror del sinsentido, se ha quedado sin fundamento, adviene el nihilismo según precisó Nietzsche. Advenimiento que mostraría a todas luces la insuficiencia del racionalismo para sostener la vida ocultando una buena parte de ella. Pero, ¿cómo abordar los resultados de esa insuficiencia y promover alternativas? Pues, como ha apuntado María Zambrano, “la tragedia humana se vive en el pensamiento, por la resistencia de la realidad a ser aprehendida, conocida, y la realidad – interpretación que persigue el filósofo es, en definitiva, la resistencia última, fundamental: su propio ser”.²

Por ello, para María Zambrano la restauración de la vida en mitad del debilitamiento de la racionalidad tradicional debía comenzar por un viraje hacia lo ontológico, en el que en primer lugar la vida, la realidad, el hombre vuelven a aparecer como no manifiestos, ni presuntos, no como cosas ni objetos evidentes sino, dicho en palabras de María Zambrano, como lo sagrado, oculto y no manifiesto. La labor de la filosofía sería entonces la transformación de lo sagrado en lo divino, y lo es en la medida en que deja que la cosas se desoculten desde su ocultamiento.

¿Qué quiere decir esto? “Transformar «lo sagrado» en «lo divino» es darle luz a las tinieblas, hacerlas comprensibles. Al nombrarlas, el hombre les da un ser que le permite adquirir, mediante la distinción, la comparación o incluso la identificación parcial o total, su propio ser y su sentido. Por ello puede decirse que, para Zambrano, la historia de la filosofía es la historia de las formas de »lo divino« que dan sentido al ser del hombre.”³

Pero, ¿implica acaso esta operación uno de los movimientos básicos del racionalismo, aquel de “dar luz”, “iluminar” con su poder compresor y esclarecedor la realidad toda? No. La primera necesidad del hombre, afirma María Zambrano en *El hombre y lo divino* es ver, exorcizar lo real, hacer clara la oscuridad del hermetismo primero de la realidad que se resiste a manifestarse, a aparecer. Esta necesidad de ver de la que habla Zambrano tiene otro sentido muy diferente al de la metafísica de la luz iluminista; el de hacer visibles las tinieblas para “entender” la realidad. La visión zambraniana implica más bien un dejar que el ser de las cosas se manifiesta desde su ocultación (lo sagrado) hacia su aparecer (lo divino).

Así, como anota Maillard en *La creación por la metáfora*, lo divino no es en María Zambrano un problema metafísico, sino fundamentalmente fenomenológico y ontológico, en tanto se trata de describir al ser, al ser que no nombrado aún, oculto, ha de develarse. Para María Zambrano, siguiendo aquí a Heidegger muy puntualmente, la fenomenología implica fundamentalmente develación del ser, y en el caso de lo divino, develación del aparecer de lo divino, histórica y temporalmente.⁴

En la ontología zambraniana el problema del ser es el centro de su reflexión, el ser en tanto ocultamiento y desocultamiento y en el caso de su pensamiento, acerca de lo divino, su objetivo radica en “hacer emerger al ser... desde las entrañas de lo sagrado”.⁵ Ese es el cometido de la filosofía, descubrir el aparecer del ser, del ser de los entes desde su ocultamiento. Aquí es importante advertir la noción de realidad que opera en el pensamiento zambraniano. La realidad es vista como lo sagrado en tanto se presenta como lo oculto que se desoculta, como el aparecer que aparece. La filosofía es la descripción o captación de este evento, evento por un lado de la vida misma y por otro del ser y por supuesto del ser del hombre. En este sentido, debido al carácter primeramente oculto del ser y de la vida,⁶ es necesario para María Zambrano que la filosofía si es que su labor radica también en la descripción de este ser, penetre en los “inferos” –metáfora de lo oculto o no desocultado en María Zambrano– en aquellas zonas oscuras y abismales que encierra la existencia humana. “Así pensaba Zambrano, y, habiendo asumido la rebeldía visionaria de Nietzsche tanto como la cotidiana realidad de Ortega, emprendió su tarea en las sendas abiertas por Heidegger con un objetivo: alcanzar los páramos de luz donde el hombre puede dar de sí todo lo que le sobra para ser enteramente hombre. Nietzsche, Heidegger y Ortega son las claves filosóficas más evidentes del pensamiento zambraniano”.⁷

Entonces, la insuficiencia del racionalismo radica en su incapacidad para descender a esos inferos de los que hablábamos antes, cosa que para Zambrano se traduce en la incapacidad de captar la vida. Sin embargo, como hemos mencionado, craso error sería afirmar que hay en la obra de María Zambrano una negación de la razón, sino que ésta, en su acepción tradicional, mostró sus límites: sus categorías no conectan con la estructura íntima y abismal de la vida, el solo y único uso de la razón no es suficiente, pero al aseverar que no es suficiente no se niega de tajo sino que se busca señalar sus límites y ampliar sus insospechadas posibilidades. Bajo el mandato y el dominio de la razón iluminista,

absolutizadora, la vida –dice María Zambrano– la vida deja de ser el delirio que también es en su originaria potencia, deja de ser delirio también el ser del hombre, delirio, anhelo y esperanza de acudir al encuentro con su propio ser. La razón sistemática y analítica no puede descender –o al menos no ha podido, salvo en sus gloriosos momentos con Nietzsche – a esos “abismos” en los que el ser oculto intenta develarse y manifestarse, esas zonas abismales en las que el ser del hombre se encuentra enclavado, enraizado en formas de “irracionalidad” y que la razón apenas puede reconocer.

A esos abismos es preciso sumergirse, esa es tal vez la máxima fundamental del pensamiento de María Zambrano, de ahí parte su reflexión, su crítica a la razón tradicional y su filosofía profundamente propositiva: la necesidad de incorporar a la razón recreándola, rehaciéndola, reinventándola, esas zonas oscuras, la necesidad de acceder a ese nivel del ser, a esa parte de la vida no accesible al discurso ciego frente a ello. Ese es el mandato zambraniano, el de crear, frente a la ceguera de una razón unilateral, una forma de racionalidad que no negándola, sino partiendo de ella, descienda y se abisme en los substratos más oscuros del ser y de la vida del hombre; soportando además ese encuentro, ese viaje-viraje-descenso ⁸ de modo tal que puedan abrirse las heridas, las fisuras suficientes, tanto en la razón como en el sujeto que la encarna para que estas zonas puedan emerger, desenvolverse, develarse, aparecer y suceder mostrando su ser, su ser no ajeno a la vida, ni al hombre, sino justo su constitutiva cercanía.

Así, María Zambrano ha afirmado en *Hacia un saber sobre el alma* que aunque “la vida no puede ser vivida sin una idea”, no puede reducirse solamente a idea, a discurso, a análisis, a sistema. La vida en su original discontinuidad escapa, justo por ello, a los corsés de la mera idea, corsés que sin embargo han funcionado a través de la razón clarificadora oprimiendo la vida hasta el grado de convertirla en concepto y con ello ha convertido al deviniente ser del hombre en sujeto abstracto, meramente teórico, completo, autotransparente y sin fisuras. Nada más ajeno a la vida que esto, asume María Zambrano, a la vida que cuando se manifiesta y podemos captar su manifestarse, dejándola ser sin prescribirle *a priori* su ser en categorías, se muestra originaria y ontológicamente fragmentaria, dispersa, discontinua y por qué no, brutalmente oscura, irracional y abismática – dionisiaca. Entonces “la vida sin idea es confusión: su unidad – unidad de acción puesto que la vida es suceso – viene dada por la idea. Pero esa idea, esa inspiración, no puede ser, para poner en movimiento a la

vida, ninguna idea congelada, no debe repetirse, no debe aprenderse, [...]”.⁹ De modo que aún la idea no entendida como sustituto de la vida en su perpetuo devenir, sólo puede ser captada por lo que María Zambrano llama una razón ampliada y que es tal vez la acuñación y descubrimiento más fundamental y más importante de su pensamiento por cuanto en ella no sólo le es posible poner en cuestión los límites de la razón tradicional, sino rescatar de ella sus infinitas posibilidades transformándola en razón que pueda describir ese develamiento de la vida tal y como se manifiesta.

Ello, por supuesto, ya lo tenemos en las fecundas propuestas y proyectos tanto de Nietzsche como de Heidegger, dado que insistieron de manera constante y radical en el hecho de que la vida no puede ser sustituida por el concepto ni reducida a él, de modo que es importante que la filosofía buscara otras maneras de acceder al modo o a los modos en los que el ser se da y aparece para descubrir con su aparecer el ser del hombre y de la vida. Ambos arribaron a una manera de darse la racionalidad que en mucho se acercaba ya a la poesía (obviamente, como hemos aclarado, la poesía no entendida como poema, sino en su más profundo sentido ontológico como tanto insistieron en explicar, mostrar y aclarar tanto Nietzsche como Heidegger y ahora la misma Zambrano).

La filosofía, tras la crisis y el cuestionamiento de su propio status, de su razón, de la verdad, de la historia entendida como un curso lineal y unitario, no puede, dice María Zambrano, y probablemente tampoco debe, si es que quiere seguir siendo aquello que siempre ha querido ser –pregunta por el ser– cerrar ya su mirada ante lo discontinuo y heterogéneo de la vida, ante el aparecer y el devenir del ser temporal que nos constituye, “y para ello, para expresar la vida no tanto como para aclararla, necesita de la poesía como la necesitó Nietzsche, como la necesitó Platón a pesar de todo, porque es la poesía la expresión misma de la vida en su misterio. Pero esto sin renunciar en ningún momento a la seguridad que la razón entraña. Zambrano cree posible reconciliar vida y razón, poesía y filosofía, salvar incluso su aparente contradicción: ‘quién sabe si hoy por la vía de una novísima filosofía será posible y aún necesario enlazarlas.’ La razón poética es propuesta por María Zambrano como forma total de conocimiento, superación de formas parciales en la unidad de un saber a la vez racional y pasional que resumiría el doble impulso del ser humano: razón que es expectativa, retiro, pasión que es participación. La razón poética es así un «saber de reconciliación» que intenta paliar extremismos”.¹⁰

Reconciliación que es a su vez intimidad temporal en la historicidad, con el pasado, con la visión simultánea y nunca excluyente del pasado, el presente y el futuro, implicados en una forma de conocimiento que los capte como totalidad deviniente. Esto implica una muy particular idea de la razón poética como razón interpretadora, como razón hermenéutica, en tanto tal incorporación y concepción del pasado.

Valga decir que en este último sentido no deja de verse en María Zambrano una herencia decididamente romántica, a la que dará un sustento ontológico. Lo vemos en el hecho de intentar captar la totalidad temporal de la vida ampliando la conciencia de la temporalidad, de modo que la filosofía pueda presentarse como saber acerca de lo temporal que la convertirá en evento poético. Toda ciencia, según Novalis, se convierte en poesía después de haberse convertido en filosofía, llevando la razón a la intuición poética de esa temporalidad, hace que la vida se presente a la conciencia como ella aparece, como misterio, abismo, delirio e irracionalidad. Así, escribe María Zambrano, “La vida, al exigirle a la filosofía que se justifique ante ella, le pide que ponga de manifiesto su origen, las raíces del filosofar, que como todas las raíces se hunden en la vida. Justificarse no es otra cosa que mostrar los orígenes, confrontar el ser que se ha llegado a ser con la necesidad originaria que lo hizo surgir, confrontar la imagen del ser hecho, ‘histórico’, con la imagen originaria, especie de inocencia que queda – blanca sombra – tras toda realización histórica. Y esta imagen originaria de la filosofía deja ver otra más pura aún: es la necesidad todavía indiferente que el hombre tiene de expresarse creando, de una expresión que sea al par objetiva”.¹¹ De esta manera, en primer lugar, la razón poética nos refiere a dos niveles muy significativos en el pensamiento zambraniano: primero, la referencia en esa “imagen originaria” desde la cual el hombre procura el aparecer del ser, su develamiento y segundo, la necesidad básica que infunde al ser del hombre en el ímpetu de crear, de expresarse y manifestarse creando para poder reconocer su imagen una y otra vez en ese anhelo perpetuo de alcanzar su ser, de llegar a ser, de trascender el ser a medias que le constituye en aras de ese segundo nacimiento –humano– tan significativo en la ontología zambraniana, a través del cual el hombre se pare a sí mismo como tal padeciendo su propia trascendencia, creándose a sí mismo cada vez que se reconoce como ese anhelo que es.

La razón poética, pues, hace las veces de “método”, de huella, de camino, básicamente de “senda” por la cual el ser descubre su ocultamiento originario y por el cual el hombre se

muestra a su vez como el lugar de ese acaecer, de ese develamiento, posibilidad, a su vez, con la cual el hombre puede reconciliarse con su anhelo de ser, con su incompletud, y puede descender, además, por sus propios abismos, por su propio terror de saberse finito y efímero pero también con su misteriosa y abismal condición. “Un saber de experiencia que, no pudiendo en ningún momento soslayar la temporalidad que rige la vida, procura averiguar esta »verdad necesaria«, base de su movimiento, tratando de descubrir el principio que hace aflorar aquellas ideas inspiraciones que, nunca estáticas ni obsoletas, transforman la vida para que se perpetúe.” ¹²

Más que un método, en el sentido tradicional o analítico en el que pudiera entenderse, la razón poética, es, como mencionamos, y atendiendo a su marco fenomenológico, un modo de visión, un modo de aproximarse la conciencia a las cosas, dejando que ellas se manifiesten, esperando no coartar, con una mirada teórica, conceptual el aparecer de las cosas y sobre todo aquellas que no aparecieron a la conciencia racionalista, porque ella no lo permitió, al prefigurar lo mirado antes de verlo, antes de dejar que se manifieste. Visión más que sistema, método más que metodología; método que se aproxima a las perspectivas más que a los objetos evidentes ¹³, expectativa más que conceptualización y teoría, juego de interpretaciones más que esquema conceptual dado desde fuera y aplicado desde ahí a las cosas, poco reductible a generalizaciones abstractas y homogeneizadoras: un movimiento, una actitud que amplía la visión, que rescata las diferencias y percibe las unidades, la razón poética es un modo de realizar la unidad porque el acto interpretativo se presenta como creador, es un acto que devela ya un modo de ser en la vida, un acto transformador, una interpretación creadora.

En este sentido, entender la razón poética como método en su sentido racionalista, como veremos más adelante, sería una apreciación empobrecedora de la intención zambraniana. “No es tan importante el método en su aplicación como el hecho de utilizarlo [...] el método de la razón-poética es en sí la propia acción vital del ser humano en vías de la realización de su ser, la personal actitud de la conciencia dirigida al descubrimiento de su enigma. La razón poética es, en definitiva, el propio hacer del hombre haciéndose a sí mismo, es razón poética, razón creadora”. ¹⁴

De esta manera, decimos que la reforma del entendimiento planteada por María Zambrano a partir de su crítica no es un postulado en el orden de lo epistémico, ni una propuesta de

metodología de conocimiento en el mismo sentido. Su prioridad es primariamente ontológica. Es un modo de conocer, efectivamente, pero no primeramente en un sentido epistemológico sino ontológico porque su visión es aquella que deja que el ser de las cosas se manifieste, desde el ser del hombre que también se da, en ese acto de aproximarse a las cosas. Tiene que ver tal reforma primariamente con el darse de la vida y el ser de las cosas, el ser del hombre y a partir de ello, como actividad creadora y autocreadora y como posibilidad de nuestro ser mismo, podría constituirse eventualmente en un “método” de conocimiento, pero en primer lugar es un modo de ser, un modo de estar en el mundo, un modo de abrirse a él y estar en él.

La reforma del entendimiento a través de la razón poética prioriza la originariedad del nivel ontológico sobre el epistémico al que considera derivado y no originario.

Dada entonces esta base ontológica – de la que seguiremos hablando – de la crítica al racionalismo y de la razón poética, podemos decir que unos de los más significativos atributos que María Zambrano otorga a la razón-poética, o que más bien la acompañan, son el misterio y el asombro.

Como actitud, como disposición, la razón-poética pretende recuperar el asombro primero de la razón filosófica en su emergencia misma, asombro fundamental frente al ser, asombro que viene de un compromiso frente a lo real; asombro que implica la conciencia de que no todo se “sabe”, de que no se ha capturado la totalidad del ente bajo un solo esquema conceptual. No todo es captable y abarcable por más que la razón racionalista se aferró a ello. Lo demás es un misterio. A la razón-poética no le interesa “aclarar” misterios, conceptualarlos y teorizarlos “descubriendo” su contenido, sino justo reconocerlos en su carácter de ocultos, no aclarables; con ello se permite entonces la razón-poética reconocerlos.

El asombro como actitud, afirma María Zambrano, no busca, no quiere respuestas; el asombro es un preguntar, una actitud invadida por el preguntar, una actitud poseída por la sorpresa, una actitud que se deja sorprender y por ello no implica en primer lugar la invasión del objeto para su dominación y su control, sino su aceptación y su reconocimiento. Es un abrirse frente al aparecer de las cosas, un dejarse envolver por ellas. Asombro, según María Zambrano, que es poético (*póiesis*), que es actitud poética porque

dejar advenir la re-velación, actitud filosófica la de reconocer la de-velación. Distancia frente a lo aparecido, pero cercanía por reconocerlo.

Lo primero – dice María Zambrano en *El hombre y lo divino* – que se nos ofrece como misterio es tal vez la vida.

La filosofía como intento de desvelar, de dar a luz con la palabra, reconocerá ese misterio para nombrarlo y convivir con él. Actitud que ya el hombre cuando se hizo hombre había realizado, tenía que hacer de su realidad algo habitable, algo develado, desentrañado, ya no ajeno, ya no hostil, habitable pero misterioso.

Tenía el hombre que conminar a la misteriosa realidad a des-velarse, a manifestarse, es decir, no comenzó por capturarla, sino por soportarla.

El ser quieto, apresable es pretensión de una razón discursiva, el devenir misterioso en el que se re-vela lo real es inasible, tenía el hombre que habitar lo inasible, que habitar el misterio: convivir, cohabitar con él. Por ello, la primera pregunta – desde la razón – por el ser es aún poética.¹⁵

Poesía quiere decir para María Zambrano –dentro de su comprensión ontológica de la misma – apertura al ser y del ser que posibilita dar nombre y palabra al misterio, tratando con ello de tomar posesión de ese ser y de nuestro ser que como misterioso parece oculto. Coinciden en este ímpetu, participan en este sentido del mismo ímpetu, filosofía y poesía.

Hay, en todo caso, para María Zambrano un padecimiento que originariamente mantiene a la filosofía y a la poesía en la misma senda, en la misma experiencia: padecer un anhelo, el anhelo de unidad.

Ya siempre en su emergencia fue poética la razón y sólo cuando advino sobre esta razón otra, nueva (racionalizante en exclusiva) la razón deja de ser poética (al menos en intención) y se separa de la poesía; entonces ya como otra, se convierte en lo otro de la filosofía.

Pero en todo caso, para María Zambrano, la experiencia de algo como “razón-poética” se ha dado en la filosofía, en su incipiente aparición.

En este sentido, “no sería adecuado entender, sin más la razón-poética como una forma de conocimiento híbrida de razón y poesía, a no ser que se les otorgara a cada uno de estos términos la debida amplitud. Ni la razón, aquí, se limita a la forma discursiva del intelecto; ni lo poético, a un formalismo «estético» (sensible) teñido de pensamiento. La razón-

poética es una especial actitud cognoscitiva, un modo en que la razón permite que las cosas hallen su lugar y se hagan visibles. La razón –entendida por supuesto como función, nunca como órgano cognoscitivo– adopta aquí una manera pasiva de estar, una «activa pasividad», pues no indaga con la violencia que suele ejercer la filosofía. La razón-poética no es nada distinto de su puro quehacer: un modo de recibir el conocimiento”.¹⁶

Razón que es renuncia por la fuerza al inagotable devenir y diversidad de lo real, por ello no prescribe conceptos sino que intenta desvelar la realidad que, como decíamos antes, se ofrece, según María Zambrano, oculta, misteriosa. En esto radica el punto de partida de la fundamentación ontológica de la razón poética.

La desocultación y manifestación de la realidad es *alétheia*, pero también *logos*: manifestación de lo originariamente oculto, aparecer de lo que originariamente ofrece y presenta resistencia. La realidad no se da entonces, se nos entrega, se desvela desde su ocultamiento y ello lo nombramos; no provocamos ni su ocultamiento ni su desocultamiento como pensó el *logos* racionalista.

La realidad se entrega al que se dispone a tal exposición y no dispone de tal exposición y desocultamiento; actitud que no fuerza la realidad a mostrarse bajo ciertos supuestos y bajo cierta luz ya dispuesta, sino que, como decíamos, se deja sorprender por ella, se deja asombrar. Con esto no se está diciendo que la razón llega desnuda, sin nada a la realidad, ésta llega ya, por supuesto, de manera comprensiva, situada, interpretada, etc., pero no a disponer con ello o a partir de ello de la realidad y hacerla a su medida, a su imagen y semejanza.

No es entonces un modelo meramente pasivo el de presentarse la razón-poética, sino que lo que no hace es presentarse de modo violento frente a la realidad, pero asume de entrada que no es posible comprender la realidad sin interpretarla y comprenderla desde una interpretación en la que se está ya siempre inmerso.

Es en este sentido en el que María Zambrano intenta cuestionar la noción tradicional de “conocimiento” en tanto resultado de un método y genera una noción de “saber” como la experiencia que “nace de una pasión”, de un padecer el aparecer de lo real y su ocultamiento, es decir, de un padecer de la verdad, de la vida sin coartarla y ajustarla previamente a una serie conceptual y esquemática.

Por ello, la actitud de la razón-poética, como decíamos líneas más arriba, se compromete a reconocer el misterio y la imposibilidad de que la razón pueda abarcar una realidad que en primer lugar desborda al mismo hombre. “La razón-poética es para ello *un modo de estar en la vida* comprendiéndola; es una actitud admirativa, con la mínima dosis de violencia que toda palabra, al proferirse, entraña inevitablemente. Se trata de una equilibrada simbiosis, dramática y gozosa, entre admiración y violencia, el límite entre la inmersión y la emergencia. Es un estar presente en la realidad que nos rodea en el momento preciso en que ésta pasa a traducirse.”¹⁷

Somos entonces más que preceptores del ser de la realidad, un diálogo con ella; el hombre es lenguaje y por ello es diálogo, habita la tierra en el modo del lenguaje y desde él y con él se aproxima a la realidad para crear su propia realidad.

Por ello, dialogicidad e historicidad no sólo son notas que acompañan a la razón-poética sino que constituyen su fundación ontológica: la razón-poética ha de verse como brotada del ser mismo del hombre: como diálogo e historia.

A este respecto recordemos que una de las caracterizaciones por demás significativas que María Zambrano hace de la razón-poética es aquella que la expresa como razón mediadora, como ese *logos* mediador “bien repartido por todas las entrañas”.

Palabra mediadora, dialógica que nos expresa en esa nuestra condición ya siempre dialógica.¹⁸

Nuestra dialogicidad es básicamente, según Zambrano, asumirnos en nuestro inexorable carácter de ser seres en la tradición y seres de tradición. En este sentido, la historicidad es también para María Zambrano condición y fundamento de su ontología. Historicidad implica dialogicidad y ello implica siempre incorporación y envío de la tradición. La tradición no es hacia el pasado, sino que mira al pasado como algo vivo, enviándose, lanzándose hacia el presente constituyendo nuestra radical pertenencia a determinadas aperturas históricas y a la posibilidad misma de fundarlas.

Por ello, el ser del hombre para Zambrano en tanto histórico también aparece y se devela como tradición, como lenguaje acaecido y por acaecer, como acontecer dialógico que le constituye en su propia temporalidad. Describir el ser del hombre implica descubrirlo en su historicidad, en su diálogo con el pasado que ya siempre le constituye como presente.¹⁹

El lenguaje como poesía es, para María Zambrano (con cierto eco heideggeriano), el acto mismo de crear el mundo o de crear en un mundo a partir del carácter oculto del ser mismo. Nombrar entonces no es dar nombre a algo ya conocido previamente sino justamente consiste en el acto de abrir, de generar una apertura no habida por el simple hecho de no haber sido vista. Entonces “nombrar poéticamente es crear por la palabra, dar existencia, esto es sacar del ser oculto y misterioso innombrado, al ente: lo visible.”²⁰ Es así como “en poeta habita el hombre esta tierra”, como creador, como testigo del desocultamiento del ser que no se da sino como lenguaje.

“Es necesario, con respecto a esto, entender a María Zambrano bajo el prisma de Heidegger: la palabra poética es primera porque abre [...]”²¹ porque comprende el aparecer del ser en la palabra y ello constituye un evento poético o mejor dicho el carácter mismo poético del lenguaje. Al lenguaje entendido así como poesía, como fuente y potencia creadora le asigna María Zambrano el poder de desentrañar, de desocultar, de mostrar, de hacer aparecer al ser, retrotraer al ser desde la oscuridad de lo sagrado, es decir, de lo oculto y no manifiesto.

Resuena aquí la afirmación heideggeriana de que el poeta habita cerca del origen, es decir, que la poesía señala la apertura de la que brota lo sagrado, permitiendo el asombro ante el ser que se desoculta pero se oculta.

Desde la ocultación originaria el ser pide ser nombrado, pide acaecer, pide ser lenguaje. Mas esto no puede lograrse sin que se establezca la relación, la posibilidad, afirma Zambrano. Esto será entonces la función de la razón-poética, por ello decíamos que es también palabra mediadora, que “permite el paso de la luz”, según expresión zambraniana. La razón-poética es mediadora porque ella misma permanece en el evento del darse la luz y oscuridad, de ocultamiento y desocultamiento, muestra y oculta, aparece y retiene; no es nunca un poner a la luz para dejar ahí las cosas porque ello implicaría traicionar la dinámica de su aparecer, la dinámica de su propia infinitud.²²

Por ello, para María Zambrano, la luz abre una herida, la diafandad es ya siempre oscuridad, pero justo por ello es posibilidad de manifestación, de expresión, de dar nombre y dialogar con ella. Entonces, la razón-poética se hace mediadora en tanto o en lo que “[...] tiene de apertura para una visión esencial. Para ser más que disección lógica, la razón debe participar del carácter poético en lo que tiene de tensional apertura a todas las posibilidades,

relaciones aún no efectuadas, redes aún no establecidas. Al contrario que la función puramente analítica, que trata de encajar lo nuevo en moldes conocidos para ordenarlo, esta razón participante debe ser capaz de nombrar y, para ello, debe ser capaz de ver de forma distinta, de establecer órdenes nuevos.”²³

Entonces como modo de visión, como un nuevo modo de ver el acaecer de las cosas – en su significado ontológico más puntual – y de aproximarse a la realidad, la razón-poética se asume en el sentido más radical de la palabra, como creadora; esto es, a nuevas visiones corresponden nuevas posibilidades de abrir la realidad, de crearla, de dialogar con el aparecer mismo del ser y establecer, por qué no, nuevos órdenes; nuevos órdenes diferentes al orden que a la realidad se le impone desde el concepto en su dimensión racionalista; nuevos órdenes quiere decir nuevas perspectivas creadoras de sentidos, de significados que no dejarán de moverse y transformarse. Con todo esto María Zambrano busca también hallar entonces “el método”, el proceder de la razón-poética que pueda procurar al hombre la unión del acaecer de su ser mismo como esencialmente creador, es decir, conducirlo a una nueva visión de sí mismo y por tanto a otra experiencia de su ser y con ello del ser, abrirse a su vez a otras posibilidades de comprenderse y comprender al mundo, más allá de aquellas que nos ha enseñado la modernidad racionalista en su devenir en una comprensión técnico-instrumental del mundo y del hombre.

Un crearse del hombre a sí mismo no ya desde la comprensión unilateral de su ser como una serie de atributos, características o actitudes –entre las cuales podemos situar la racionalidad y su actividad técnico-instrumental- sino como la apertura esencial desde la cual nos creamos infinitamente como seres en el mundo y a partir de la cual configuramos también así nuestro mundo.

Asumirnos como seres de la creación, como el ente que en tanto creador es transformador y puede a su vez generar cada vez nuevas formas de configurar la experiencia por la cual ve acaecer su ser e intenta comprender tal acaecer.

Se trata de una comprensión del hombre como plural, como múltiple, como creador de sus perspectivas, y no ya sólo o necesariamente como el artífice teórico del mundo bajo la luz de cuya conciencia todo ha de someterse, todo ha de cobrar existencia, claridad y explicación, sino como acaecer del ser.

Por ello, en su dimensión básicamente ontológica la razón-poética intenta tener resonancias en el orden de lo existencial, no se presenta como un nuevo método teórico, como una nueva teoría que ahora ha de explicar de otra manera la realidad; no pretende explicar desde fuera algo, una cosa que sería la realidad, sino que ella misma es acaecer, ella misma es un modo de ser del hombre que puede participar en la experiencia que éste tiene de sí mismo y de su mundo, recuperando así su carácter creador y asumiéndose como tal para poder generar desde ahí múltiples significaciones que a su vez generan relaciones consigo mismo, con los otros y con su mundo, relaciones, insisto, mediadas siempre por una conciencia de que se es creador y no exclusivamente una cosa pensante. Ser testigo de sus posibilidades constructoras teniendo conciencia de que su acción sobre el mundo es creadora, es una *praxis* en la que él mismo se crea y bien puede hacerlo como una cosa que piensa y que produce instrumentos, incluso él mismo, o como el lugar de apertura al ser en donde él mismo acaece.

María Zambrano le llama a esta posibilidad también la posibilidad de ir despertando el hombre como ente creador, de despertar para nacer a un sueño, a la posibilidad de realizar un sueño primario y cuya fuerza cruza el ser del hombre: el sueño de ser persona y ello quiere decir algo más, mucho más que ser el animal racional que se explica y explica todo lo demás. De estos últimos temas hablaremos más adelante.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ C. Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 22.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Loc. cit.*

⁴ Hemos mencionado que la razón poética zambraniana tiene un carácter fenomenológico. Pero debido a que éste carácter no es específicamente el tema que nos ocupa en el presente trabajo, expondremos a continuación brevemente en qué consiste dicho carácter de la razón poética. Aunque de hecho el análisis que hacemos de ella arroja datos sobre este carácter.

La invitación husserliana para la recuperación de las cosas mismas dejó oír su eco en distintos oídos, desde Bergson, Merleau-Ponty, hasta Sartre, Heidegger, Ortega y Gasset, etc., y llega hasta María Zambrano, ¿cómo? A partir de los presupuestos fundamentales de su ontología.

El hombre tiene que hacerse su ser, tiene que ir naciendo a la par que va creando su ser. ¿Cómo puede la filosofía hablar de esto? ¿Cómo dar cuenta de este evento? ¿Cómo dar cuenta de un evento creador? La razón-poética se presenta como la promesa de dar cuenta de este evento.

María Zambrano advirtió que la fenomenología en su acepción husserliana no era suficiente para trastocar la epistemología del ser de la metafísica anterior. La fenomenología por sí misma no bastaba para salir del racionalismo (menos ahí donde parecía que sí, como en la razón vital de Ortega). Sin embargo, ve en la fenomenología de Heidegger, que constituye una fuerte influencia para María Zambrano, una posibilidad de rebasar el marco husserliano, así, "Puede considerarse el pensamiento de Zambrano como una de las últimas vertientes, heterodoxa y asistemática, de la fenomenología. La razón-poética puede entenderse como método fenomenológico por cuanto que se trata de una vía para la comprensión, para el «estado de abierto».

"Que la fenomenología sea un método fundamentalmente descriptivo no supone que deba existir un modo único de ver. Describir es ya, de por sí, ofrecer un universo metafórico. Ver es ante todo interpretar, y mirar es hacer comprensible lo «dado» en la visión al integrarlo en uno o varios universos comprensivos bien trabados [...] la creación de universos nuevos es posible cuando la mirada prospectiva –la que define y estructura– se da sobre la base de una mirada primera, reflexiva, despojada al máximo del lastre conceptual. Quiero decir con ello que este método de acercamiento a la realidad que es la fenomenología está destinado a trascenderse a sí mismo en cuanto que simple –y no tan simple– descripción [...] en la obra de María Zambrano [...] se da el paso (uno de los muchos posibles) de una fenomenología a una peculiar filosofía de la acción, de una «descripción constructiva» a una «construcción descriptiva» del ser del hombre; construcción que es a la vez un acto de apertura: el acto de *creación de la persona*. Tal realización tendrá lugar mediante la palabra, cierta palabra. Mas esa palabra original a la que acude Zambrano como a un ámbito sagrado le pertenece en última instancia al silencio: es la posibilidad de que se desnude la palabra de todo significado, y esa posibilidad es la misma que hace a la palabra nómada, portadora y creadora de significados diversos." (C. Maillard, *La creación por la metáfora*, p. 12-13)

Entrometerse en ese núcleo portador de creación, de sentido es lo que como método, en sentido fenomenológico, puede ser la razón-poética. Camino de conocimiento, camino de la creación por la palabra, "acción esencial" que se realiza a partir de universos metafóricos. Camino en el que el hombre se configura a sí mismo, se hace en perpetuo movimiento, y tal cosa constituye su acción esencial. La fenomenología zambraniana se presenta como ensayo y ejercicio de visión, como descripción del aparecer del ser, descripción que se arriesga a descender en aquellos lugares donde la palabra, con dificultad, descende. Se trata de hacerlo con la conciencia de que somos hacedores de metáforas, que éste es el juego que jugamos y con la conciencia de que jugamos.

En este sentido, la forma de conocimiento que María Zambrano propone no es la exposición y desarrollo de un sistema conceptual, sino un camino, una actitud, una actividad transformadora que no corre distinta del ser del hombre sino con su andar mismo, una especie de intimidad y proximidad con la inmediatez de la vida que la filosofía había perdido. Por ello en muchas ocasiones ha llamado a su filosofía "un saber de experiencia". "Las experiencias, los acontecimientos dados a la conciencia no son reducibles a universales porque éstos se establecen fuera del tiempo mientras que la vida *ocurre* en el tiempo." (C. Maillard, *La creación por la metáfora*, p. 18) Este saber de la experiencia que María Zambrano propone es fundamentalmente visión y

escucha. Se adentra en la vida sin la violencia que ejerce la razón, sin *interpelar* (como asume la fenomenología en el pensamiento de Heidegger) a la realidad a ajustarse a un modo específico de mirar y de decir. De ahí que para María Zambrano el imperativo fenomenológico tenga que cumplirse: dejar ser a las cosas, dejar que las cosas aparezcan sin que previamente se ponga en un esquema su aparecer.

En esta actitud fenomenológica, se trata de dejar que la realidad se ofrezca, que se desoculte en su verdad primera como *alètheia* para que luego se pueda crear sobre ella otros conceptos o verdades, pero hay que dejar primero que se muestre, que se desoculte.

Lo primordial es evitar que el concepto detenga el tiempo porque las cosas se nos dan como tiempo, es necesario un método que permita el aparecer de la temporalidad. “La influencia de Heidegger en la concepción zambranianiana de la temporalidad de la vida es innegable: toda filosofía que no tenga en cuenta el tiempo en la comprensión del ser fracasa ante cualquier intento de ontología. El *logos* mismo, en cuanto que radicalidad definitoria del ser humano, es ante todo capacidad de manifestación: de «hacer presente» algo, en las dos connotaciones de la expresión: como mostración y como localización temporal. Si era perentorio para Heidegger la destrucción de la ontología tradicional y el establecimiento de una nueva ontología que se interrogara por el sentido del ser, no lo ha sido menos, para Zambrano, la inclusión de la temporalidad radical como esencialidad de la existencia del hombre.” (C. Maillard, *La creación por la metáfora*, p.22) La filosofía puede llevar al hombre a su umbral: el tiempo; y eso quiere María Zambrano.

⁵ C. Maillard, *La creación por la metáfora*, p. 24.

⁶ En este sentido es necesario aclarar que cuando María Zambrano habla de vida se refiere básicamente a dos niveles: a nuestro ser en tanto histórico y social que soporta nuestra existencia y el otro nivel –irracional que soporta al ser del hombre, incluida ahí su historicidad y su carácter social. Sin embargo, “los grandes sistemas filosóficos o «formas triunfantes» del pensamiento se han justificado al ofrecer una visión que hiciera de la vida humana como temporalidad uno de los mundos posibles. Pero se agotaron en sí mismas. La vida –el hombre que vive– necesita otro tipo de ideas informadoras: las «formas activas o actuantes» del conocimiento” (C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 25). La vida entonces tiene en Zambrano un carácter ontológico.

Tales formas son creadoras, son formas de conocer que indagan en las profundidades del ser del hombre, y así dice María Zambrano que el conocimiento, cuando es asimilado, no deja la vida humana en el mismo estado en que la encontró, porque la vida humana reclama siempre ser transformada.

⁷ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 25. Por supuesto, con resultados distintos ya que en el caso de Zambrano conducen a un humanismo, trágico, diría yo, y no necesariamente teleológico como asume Maillard. Se trata de un humanismo que implica que el hombre ha de llevar a cabo una transformación interior de modo que pueda no oprimir ni desdeñar una vida, o aspectos y zonas de una vida que le es tan propia como desconocida.

⁸ Como sucede, a mi parecer, tanto en Nietzsche, como en Freud y en algunos de los prominentes poetas románticos.

⁹ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 29. La autora cita el texto de María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*.

¹¹ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 1993, p. 44-45.

¹² C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 31.

¹³ En este aspecto encuentro analogías importantes con la genealogía nietzscheana.

¹⁴ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 32.

¹⁵ El destierro platónico de la poesía marcaría la diferencia. María Zambrano interpreta a Platón muy cercanamente a ciertos cánones filosóficos tradicionales, y afirma que aquél desterró a la poesía porque ésta

escapaba al ser y lo falsificaba, de manera que sólo la razón, en tanto que clarificación, podía hacer aparecer al ser. No obstante la actitud ambigua de María Zambrano frente a Platón, nos da a pensar que también reconoció en él un rescate del tiempo y del devenir y en ello consiste la razón, una razón entonces que no renuncia al compromiso poético con el ser entendido como misterio.

¹⁶ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 44.

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸ A este respecto no puedo dejar de pensar en el Heidegger de “El origen de la obra de arte” y de *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En esta última obra el autor afirma el carácter ontológico del lenguaje y su forma originariamente dialógica. Asevera que desde que somos, somos en el modo del diálogo, el diálogo – con lo divino – nos inaugura en nuestra humanidad. Es la palabra dirigida a los dioses la que humaniza y se convierte en posibilidad de nombrar al ser que acontece en la palabra del hombre como ente abierto, que, precisamente, cuando profiere al ser profiere su propia apertura, su propia condición finita. “Desde que somos un diálogo [...] Nosotros los hombres somos un diálogo. El ser del hombre se funda en el habla; pero ésta acontece primero en el diálogo. Sin embargo, esto no es sólo una manera como se realiza el habla, sino que el habla sólo es esencial como diálogo.” (M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*, FCE, México, 1990, p. 134). Y más adelante agrega que “Somos un diálogo desde el tiempo en que ‘el tiempo es’. Desde que el tiempo surgió y se hizo estable, somos históricos. Ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen el uno al otro y son lo mismo. Desde que somos un diálogo, el hombre ha experimentado mucho, y nombrado muchos dioses. Hasta que el habla aconteció propiamente como diálogo, vinieron los dioses a la palabra y apareció un mundo [...] pero la apariencia de los dioses y [...] del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del habla sino que son contemporáneos y tanto más cuanto que el diálogo que somos nosotros mismos, consiste en nombrar los dioses y llegar a ser el mundo en la palabra [...]. Desde que los dioses nos llevan al diálogo, desde que el tiempo es tiempo, el fundamento de nuestra existencia es un diálogo. La proposición de que el habla es el acontecimiento más alto de la existencia humana ha obtenido así su explicación y fundamentación.” (*Ibid.*, p. 135-136).

¹⁹ Este aspecto me recuerda la noción heideggeriana de *Andenken* como mencionamos en la nota 25 del apartado 2.1.

²⁰ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 51.

²¹ *Loc. cit.*

²² La razón poética asume que la palabra que interpreta implica saber que no todo lo que se interpreta es definitivo; no es un sacar a la luz significados unívocos y pretender que con una interpretación terminen las posibilidades de interpretar algo. Precisamente, la razón zambranianiana es poética en tanto que entiende *poiesis* como aquel dejar advenir a la luz significados de manera infinita. La razón poética desoculta significados pero ello ocurre porque algo permanece oculto. Aquí remito este tema a la dinámica entre “mundo y tierra” que Heidegger atribuye al lenguaje y en específico a la obra de arte. Para Heidegger la obra representa esta dinámica en la cual la metáfora “mundo” significa las posibilidades creadoras, infinitas y desocultantes del lenguaje y de la palabra que interpreta; la metáfora “tierra” indica que mientras unos significados se manifiestan otros se ocultan y reservan. El lenguaje es, en última instancia, reserva porque ello posibilita el infinito desocultamiento. A esto le llama Heidegger, así como Zambrano, el poder creador del lenguaje. (Cf. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*)

²³ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 54.

2.4. DE LA ONTOLOGÍA A LA RAZÓN (POÉTICA)

En este apartado continuaremos explicitando la ontología y la base ontológica del pensamiento zambrano, con el propósito de ver en ella el sentido de su crítica a la tradición y de su propuesta fundamental: la razón poética.

Si intentáramos darle un nombre unitario al programa filosófico de María Zambrano, el cual se guía a su vez por descubrir y describir el objeto del hallazgo más significativo en su pensamiento: la razón-poética, tendríamos que afirmar que ese nombre es, en última instancia, para decirlo con palabras de Heidegger, “una analítica existencial”.¹

Es parte de sus intenciones más significativas, como hemos dicho, llevar a cabo una descripción ontológica del modo o los modos de ser del hombre, para hacer brotar de entre ellos a la razón-poética.

María Zambrano, al igual que Heidegger, establece y parte de la diferencia ontológica del ser del hombre en su “previa comprensión del ser”. Puede decirse que lo que encontramos en María Zambrano, en primera instancia, es una ontología de la comprensión, de la comprensión de un ente en el que aquélla se da como un modo de ser originario y no como el resultado de una actividad teoretizante de la realidad por medio de la cual, además, el hombre puede comprenderse entonces como el ente que comprende. En este sentido, siguiendo también a Heidegger en su crítica al racionalismo en tanto éste – el racionalismo – entendió la comprensión en su sentido ontológico como una comprensión en sentido epistemológico, lo que hace María Zambrano es reemplazar o desplazar tal comprensión epistemológica –para dejarla en el sitio derivado que le corresponde– por una ontología de la comprensión que le exige, entonces, y de ahí el arranque de su programa filosófico, una descripción del ser del hombre, o de sus modos de ser tal y como se dan, sin poner como punto de partida su actividad teórica o analítica, sino tal y como éste se da, sin pretensión epistemológica previa de la que, además, se haría brotar a la comprensión como uno de sus modos de ser sino a la inversa.

El hombre, para María Zambrano, es ya siempre incompletud, devenir y por tanto proyecto de ser, inacabamiento que se da siempre como proceso en movimiento y nunca como una cosa presente de la que se pueda predicar sus atributos. El hombre es ese ente que se da en

sus modos de ser (será entonces en cómo esos modos de ser generan posibilidades ónticas, concretas en donde podemos situarnos en el nivel de lo epistémico, pero nunca antes). Será en la descripción del hombre como un ser deviniente, actuante, existente en donde se podrá develar y manifestar su ser, sus modos de ser.

Por tanto, Zambrano no se ocupa de la cuestión de la objetividad de lo óntico, no por escapar a sus pretensiones, sino porque justo ahí va implícita su crítica al racionalismo, en tanto éste olvidó el plano ontológico fundamental y lo sustituyó por el plano epistemológico, haciéndolo pasar por lo originario en el ser del hombre. En todo caso, si es que hay una cierta “epistemología zambraniana”, ésta se limitaría exclusivamente –y, claro está, previa ontología, es decir, previa descripción ontológica del ser del ente que somos nosotros– al estudio de lo que María Zambrano llama el “mirar de” y a los distintos estados de “visión” (poético, filosófico, místico, etc.) con los que el hombre se encuentra, se constituye, construye su mundo y con los que además hace frente a las cosas. En última instancia, esto le interesará en la medida en que logrando una fenomenología de dichas manifestaciones, esto puede seguir arrojándonos datos significativos en el estudio del ser del hombre; es decir, se toman en tanto manifestaciones que eventualmente pueden ser de relevancia e importancia en la descripción ontológica.

De esta manera, podríamos afirmar entonces, que el programa filosófico zambraniano visto así, como una ontología es también una ontología hermenéutica y fenomenológica que, como afirma Chantal Maillard en *La creación por la metáfora*, podríamos llamarle generativa, “en el sentido de una descripción del modo en que el ser del hombre va apareciéndose a sí mismo”.² Y ya que mencionamos entonces esta posibilidad o acepción hermenéutica de la ontología-fenomenológica zambraniana, cabe decir que, como también anota Maillard en el mismo texto, la razón-poética –que en primer lugar tiene más significación ontológica– brota y se presenta ella misma como un método fenomenológico que reúne, claro está, con las diferencias y variantes pertinentes, algunos de los más significativos sentidos que el mismo Heidegger le diera a la hermenéutica, ya desde *El ser y el tiempo* como lo es por ejemplo la idea misma de interpretación en tanto existencial.

Es también a partir de esta base ontológica del pensamiento zambraniano y sin la cual difícilmente se entiende el sentido unitario del mismo, así como sus críticas a la tradición y

sus propuestas filosóficas más significativas, que debemos entender el “humanismo zambrano” o el humanismo que en algún sentido brota de todo su programa filosófico.

La peculiaridad de su humanismo ³ se da sobre la base del análisis mismo de la diferencia ontológica en cuanto tal. Veamos.

El hombre es el ente que es ya siempre trascendencia con respecto al resto de los entes, en tanto es previa comprensión del ser y sitio de apertura al ser. Lo es también en tanto es ya siempre ex-sistencia, es decir, proyecto de trascenderse a sí mismo como el ente que se lanza fuera de sí y se proyecta como apertura a posibilidades, como creador de sí mismo. Este es, para María Zambrano, “el destino humano del hombre, trascenderse”, pero en primer lugar éste no es fruto de un esfuerzo, de una voluntad, o una intención deliberada, sino de su diferencia ontológica, de su libertad constitutiva, de su estado de incompletud originaria y, por ello, de proyecto de ser, de proyecto que se lanza a ser. Ese es, según María Zambrano, el sentido ontológico de su existencia que, en última instancia, se cifra en el carácter temporal e histórico de su ser.

El humanismo zambrano coincidiría con la necesidad –que muy bien ya vio Heidegger, también en las posibilidades de rehacer un humanismo no metafísico– de dejar claro que la cuestión no es partir, como aseveró Sartre al intentar refundar un humanismo, del plano en donde lo que hay fundamentalmente son hombres, sino como afirma Heidegger, precisamente en la crítica a esta afirmación, que estamos en un plano en el que lo que hay principalmente es ser. En María Zambrano nos situamos en un plano en donde lo que hay básicamente es el ser abierto del hombre. El hombre como trascendencia y diferencia ontológica es visto como el ente que está en busca de su ser, el hombre es proyecto de ser en cuyo devenir su ser no está dado sino que es el ente que se lanza a hacer su ser, a darse un ser.

Siguiendo a Heidegger, María Zambrano afirmó su ontología con una muy precisa frase, “el hombre es el ser que padece su propia trascendencia”. ¿Qué significa esto además de lo que ya hemos explicitado líneas más arriba? ¿Qué significa y en qué sentido es trascendente el hombre para sí mismo además de lo ya mencionado? ¿Qué significa y en qué sentido ese trascender, justo el punto más significativo de la afirmación de la diferencia ontológica y de la libertad ontológica es precisamente padecido o “lo padecido” en, para, desde y en el ser del hombre?

Heidegger en *De la esencia del fundamento* agrega algunas consideraciones importantes con relación a la trascendencia del ser-ahí que ya había realizado muy explícitamente por supuesto en *El ser y el tiempo* y en algunos otros textos como en *Introducción a la metafísica*; pero en *De la esencia del fundamento* señala que trascendencia significa “ir más allá”, se trata entonces de un “desde algo hacia algo”, en donde el ir hacia algo ya está implícito en el movimiento mismo de la trascendencia. Trascender, en el ser ahí, implica un ir desde sí a más allá de sí, rebasar el propio ser, y en primer lugar el ser “dado”.

La trascendencia pertenece como diferencia ontológica originariamente a la temporalidad del ser-ahí: la trascendencia le pertenece al ser-ahí en tanto existente. Y es esto lo que el hombre, según María Zambrano, padece, padece su trascendencia, su libertad, su incompletud, su finitud, su fragilidad, su lanzarse a crear un mundo humano, su lanzarse a crearse él un ser, a nacer como humano, a darse un nacimiento humano en la existencia, a crear y generar su propia existencia. El padecimiento es el padecer el dolor de un ser que no tiene ser ni mundo sino que ha de procurárselo, ha de conquistarlo, ha de arremeter contra lo dado en sí para hacerse un sitio, para hacerse una existencia que no trae de por sí. Por ello María Zambrano ha anotado una y otra vez desde *El hombre y lo divino* que en el hombre lo originario es el delirio, el delirio abismal, la ciega angustia de un ente que es libre, que no es ente entre los entes, que no tiene un lugar seguro sobre el cual comenzar a existir, un ente al que todo le es ajeno, extraño y hostil, incluso él mismo, un ser que delira y se angustia por su extraña e impar condición con respecto a todo lo demás, un ente que delira y se angustia porque es frágil, contingente y finito y a pesar de ello, pero justo por ello, y precisamente por ello (por lo que es libre) se lanza a crear y a crearse.

El padecer es, para María Zambrano, en el sentido más literal de la palabra, la experiencia de ser hombre, de saberse hombre, de experimentar esa condición del ente que es frágil y finito y desde esa fragilidad y desde esa finitud se abre al mundo trascendiéndose, es decir, lanzándose fuera de sí para construir su ser.

“Que el padecer para Zambrano sea irracional quiere decir que es previo al pensamiento que tratará de darle significación. Y, así, padecer la separación, la ausencia de ser, se da conjuntamente en el mismo acto que procura la visión. Y éste es doloroso porque el hombre, en ello, se encuentra desvalido en una realidad que no le pertenece. Comienza a padecer su trascendencia en el momento en que se desgaja de una realidad de la que, en

principio, no se diferenciaba. Ese es el momento doloroso de su nacimiento [...] nace en soledad. Doloroso porque es una soledad no deseada, de la que intenta defenderse [...]”.⁴

Que el hombre es el ser que padece su propia trascendencia quiere decir entonces que el hombre es el ente que anda en tránsito, nunca en presencia dada y acabada, siempre, como afirma María Zambrano, en *El hombre y lo divino* en vías de ser, en estado naciente, dándose múltiples nacimientos a partir de que se da a sí mismo, a base de sus delirios y su angustia por ser, un primer segundo nacimiento como humano “consciente” de su trascendencia, de su finitud y de su incompletud.

María Zambrano ha explicado esto diciendo que el hombre, así entendido es “el ser que trasciende su sueño inicial”, lo cual significa que su estado primero, de extrañeza, de no tener un lugar ni un ser es como un sueño, como un estado del que necesariamente se ha de despertar. Padecer, padecer-se en la propia trascendencia es ir más allá de ese estado no para instalarse nunca en otro porque el hombre es un ser en movimiento, en devenir, creador, y el afán de darse un ser, de construirse un ser no arriba nunca a un lugar de manera definitiva. Justamente buscarse, crearse y darse un ser quiere decir existir como devenir y como temporalidad, quiere decir que la existencia del hombre no se detiene, que es el ente que está en proceso de ser siempre, de autoconstrucción perpetua, de constante apertura a posibilidades, no hay nunca un punto de llegada, un instalarse en el ser, esto no es posible, ser para el hombre es ser en el modo del no ser, es decir, del ser proyecto, del ser, como anota Heidegger, en el modo del “poder ser”, apertura y posibilidad pero nunca presencia dada en el modo en el que las “cosas” pueden darse.

El hombre es el ente que lleva a costas su propio ser; es el ente que paga desde que es, el precio de su propio ser como trascendencia y por ello como libertad. Ser le cuesta al hombre, le cuesta justa y precisamente eso: ser. Es el ente, que, siendo, su modo de ser es, sin su ser.

Y será, como lo es también en el propio Heidegger, la “conciencia” y la asunción de esta condición el punto de partida para que el hombre, en términos de Zambrano, se asuma como persona. Sólo asumiendo su radical finitud e incompletud puede captarse como persona, es decir, como ser posible, como apertura a posibilidades, como creador de su propia vida, como proyecto.

A todo esto, a la posibilidad de convertirse en persona le llama María Zambrano la “acción esencial”, acción encaminada a la conquista del ser, del propio ser. Cómo esto se da o puede darse, escapa ya al nivel de lo ontológico y María Zambrano lo distingue con mucha puntualidad y en ello nos encontraríamos, entonces, tras la fundamentación ontológica y las condiciones de posibilidad asentadas en toda fundamentación, en un posible nivel ético del pensamiento de María Zambrano, donde la relación con cómo esto se da y se realiza en la vida política, en las sociedades es también parte de otro análisis que en María Zambrano se da fundamentalmente en textos como *Persona y democracia*, *Horizonte del liberalismo* y otros, pero sólo abordando la condición de posibilidad de estos temas en una previa fundamentación ontológica puede entonces darles tratamiento.

“Hay por tanto en el hombre algo que no le es; algo capaz de nacer, esto es: de ser nacido, y algo capaz de crear, de hacerse. Y es a este nacimiento sucesivo, ese nacimiento que es una recreación, a lo que llama Zambrano, como en la más pura mística, «despertar»: «despertar como reiteración del nacer es encontrarse dentro del amor y sin salir de él, con la presencia de la verdad ella misma»”.⁵ Verdad preexistente en el hombre aún antes del despertar, al que igual que el ser, anticipación sobradamente platónica: la verdad está en el ser, es el ser, el ser escondido que brota al encuentro con el amor. Porque la verdad y el amor, como para Platón, como para la gnosis pagana, son una sola cosa; la verdad como el amor está en el origen. Se nace en el amor, pero el existir arranca al nacimiento “con la velocidad propia [...] de lo que sólo es movimiento”.⁶

¿Qué quiere decir esto en el contexto zambraniano y dentro de la temática que venimos abordando páginas atrás? La existencia como modo de ser del hombre es aquello que brota, que surge, que se da y se desprende de la pretensión de “ser por separado”, como anota María Zambrano. De ser manifestación de algo que está oculto y que es el ser mismo. El ser y el ser del hombre está oculto, por ello es evento de la verdad como *alétheia*, como ocultamiento y desocultamiento, el hombre pertenece al ser en su ocultación, pero también como en el ser del hombre encontramos su trascendencia, éste está “llamado” a desocultarse, a lanzarse a la existencia y crearse un ser. El hombre está llamado a ver nacer su ser, a nacer en su ser, a desocultarse, a desentrañarse y manifestarse, es lo que antes llamábamos hacerse humano, hacerse un mundo humano. El ímpetu, dice Zambrano, del ser, nos arrebató del ocultamiento hacia el desocultamiento, por ello el hombre es también

el ente del esfuerzo de ser en el aparecer, de darse un ser de la única manera que puede hacerlo. Se trata de un aparecer que no es tampoco pura desocultación y pura manifestación, sino que es un aparecer que desde lo oculto se desoculta y vuelve a ocultarse, por ello la ocultación misma tampoco es pura y simple ocultación, sino también ya siempre aparecer mismo y ello se da en el hombre así: “y es desde la existencia que el hombre se da cuenta de su ser escondido, y que anhela darlo, dárselo a conocer, «un poco desde afuera». Esto es: un poco también desde dentro, pues si el hombre estuviese totalmente fuera le sería imposible conocerlo, y si estuviese totalmente dentro no habría razón para irlo buscando: El hombre es siempre una criatura de en medio. Este ir y venir entre el dentro y el fuera, entre el sueño y la vigilia, entre el ser y el no-ser-aún, constituye, al parecer, la condición humana”.⁷ Y ello es así, dice María Zambrano, porque lo humano no significa permanecer de una vez por todas en la luz, sino solamente aparecer desde la sombra para volver a ella; el no ser pertenece al ser tan originariamente como la sombra a la luz, como la finitud a la vida; vivir en la pura luz y desde la pura luz, sin la alteridad de la oscuridad, sin el juego de ocultamiento y desocultamiento implica una idea de vida que no corresponde al modo de ser del ser del hombre; a ese ente que por ser no-ser, es ya siempre anhelo de ser. Por ello anota María Zambrano que el ser en el hombre es una herida y que su vida brota de esa herida, aún la conciencia misma brota de esa herida.

La razón-poética (y ahí vemos su base ontológica) tratará de describir ese movimiento de ocultamiento y desocultamiento en el que el ser del hombre aparece, será la descripción de ese “padecer la propia trascendencia” desde la trascendencia misma, desde el padecimiento mismo, será la descripción de las condiciones de posibilidad del aparecer mismo del hombre como aparecer y lo que con él y desde él, además, aparece.

La tarea entonces de esta ontología, es el descubrimiento de la totalidad del ser del hombre o más bien del hombre como una totalidad a través justamente de la captación de su incompletud.

Ahora bien, como mencionamos antes, todo esto tiene resonancias existenciales. Es en el plano existencial donde vemos abierto y manifestado el plano ontológico y ahí, dice María Zambrano, la labor del ente que se padece a sí mismo es también captarse como totalidad, pero ello es posible sólo en cuanto éste se asume como incompletud originaria, como radical finitud; ello implica la experiencia de la totalidad de su ser, la conquista de su ser

como ausencia de ser, en el anhelo y la esperanza de ser y ello constituye también, como mencionamos antes, lo que María Zambrano llama la realización de la persona y que en muchos sentidos coincide con lo que Heidegger llama la posibilidad de la existencia propia en el sentido que antes ya hemos aclarado. De la creación de la persona hablaremos en el último capítulo.

Sigamos entonces con la base ontológica de la crítica al racionalismo y la razón poética. En resumen, ¿cuál es la comprensión zambranianiana del ser? “Se presenta así la pregunta de qué clase de ser es este propio del hombre que siente su ser, lo ve o más bien lo entrevé en raros momentos y que frente a él puede decir sí o no, tomándolo a su cargo. ¡Qué clase de ser es este que para ser en la vida ha de despertar siempre, aunque sea para luego sumergirse en el sueño inicial nuevamente!”.⁸ Nótese la vaguedad de la “definición”, y es que, como hemos dicho, en Zambrano el ser no es, sino que se da – idea en clara concordancia con Heidegger. Tampoco es concepto, por ello no se define, y tampoco es categoría.

Cuando Zambrano dice que el hombre entrevé a su ser o al ser en raros momentos encontramos también una sintonía significativa con Heidegger como hemos venido diciendo; el ser no es presencia, es ocultamiento y desocultamiento, es acaecer; cuando los entes se manifiestan el ser se oculta y cuando los entes se ocultan el ser se manifiesta. A esto, en última instancia, se refiere también nuestra autora cuando, como vimos, habla de despertar del sueño inicial: despertar a nuestro ser tal y como se da y construir, lanzarse a ser como proyecto. Por ello, a ese despertar, es decir, el advertir mi ser como proyecto, como finitud, como posibilidad y apertura le llama Zambrano el sueño creador, el cual adquiere su máxima relevancia, ética podríamos decir, cuando de lo que se trata es de realizar a la persona, la más creadora de las proyecciones, la más ética, diría María Zambrano, porque “el hombre ha de hacerse su propia vida a diferencia de la planta y del animal que la encuentran ya hecha y que sólo tienen que deslizarse por ella, al modo como el astro recorre su órbita dormido.”⁹

“Así aparece que en la vida, mientras quienquiera que sea [...] solamente se desliza, duerme y sueña, al hombre le está exigido despertar [...] En cuanto al hombre, recibe también su vida, sin duda, pero recibe con ella un ser. Un ser que se le presenta como absoluto, en un modo extraño. Pues que siendo este su ser como recibido y sintiéndolo él como absoluto, se lo encuentra a su cargo. Lo lleva y lo soporta, lo sufre en verdad pues

que le pesa; le envuelve y hasta puede poseerlo, si ha dejado de contar con él o si cuenta en demasía.”¹⁰

Bien, lo que vemos en estas palabras de Zambrano es por un lado la diferencia ontológica entendida heideggerianamente como “la previa comprensión del ser”. El hombre es el ente que comprende su ser y al comprenderlo, dice Zambrano, a diferencia del resto de los entes, es el ente que difiere de su propio ser, porque se lanza a crearse, a construirse, a ir más allá de un estado, como diría Bataille, de estar “como agua en el agua”.¹¹

Esto que en Heidegger podemos entender –y en Zambrano también, como ya lo mencionamos- con el fenómeno de la angustia, de la inhospitalidad en la que el ser ahí se “encuentra”, en Zambrano implica un carácter trágico, es, como ha dicho en numerosos momentos, “la tragedia de existir humanamente”. Trágico porque implica abandonar lo dado, entrar en la conciencia de la extrañeza, de que no se es agua en el agua y que la vida hay que crearla, hacerla. A eso le llama Zambrano despertar; que en ella así como en Heidegger, tiene dos niveles, el nivel ontológico y su referencia en el nivel existencial.

Realizar el sueño creador es convertirse en persona, velar por el propio ser, trascender, trascenderse que para Zambrano se llama libertad en su sentido ontológico, pero también en su sentido existencial fáctico y concreto. En el ser mismo del hombre está la posibilidad del despertar, pero bien puede no llevarla a costas, no realizarla o bien cargar con ella y crearse, crearse desde su finitud y su incompletud; esto es para Zambrano velar por el ser, hacerse cargo de él.

Dice Zambrano: “Encuentra el hombre su ser, mas se encuentra con él como un extraño; se le manifiesta o se le oculta; se le desvanece y se le impone; le conmina y exige; se le da en sueños como a toda creatura viviente y le hace despertar. Mas no puede vivir enclaustrado sin más en su ser. Algo le sucede al hombre con su ser que le expelle de este originario claustro.”¹²

Esto quiere decir: humanizarse, salir de sí, trascenderse y ex-sistir. De esta manera es como Zambrano concibe la diferencia ontológica y hemos resaltado aquí la metáfora del sueño y del despertar que construye para abordar tal diferencia y explicarla de alguna manera.

Existir es un sin sentido para el ser del hombre, éste, dice Zambrano, tiene que existir en su ser, desplegar su ser y despertar a ese su ser que le hace justamente diferente del resto de los entes, y ello es ex-sistir; porque para el hombre existir sin más es imposible, aun en la

existencia por decirlo con Heidegger “inauténtica” o “impropia”; donde la creación de la persona no tiene lugar como acción poética, como acción creadora.

Pero el despertar ontológico sobre el que el despertar ético sienta su fundamento, quiere decir: “Despertar en el hombre es despertarse con su propio ser en la realidad y ante ella”¹³, una realidad con la que trata no sin dificultad porque es discontinua, deviniente, fragmentaria, pero que permite al hombre tratar con ella, tratar con ella y hacer de ella el lugar de encuentro de la persona con su ser y con los demás porque es el hombre el ente que, dada su diferencia ontológica, necesita ganar realidad, aquélla es lo que le hace falta, necesita ganar el espacio del propio acontecer, de su propio evento,¹⁴ de su propia temporalidad, donde su incompletud tenga lugar, donde su carácter abierto se convierta en existencia, “pues si se tratase de un ser entero, enteramente ser, no tendría que entrar en la realidad, no tendría que realizarse en el tiempo. No tendría que pasar por nada. Se nos aparece de este modo, así como se había descubierto en el trascender del ser del hombre un “más” respecto al ser recibido, ahora se descubre un “menos”, un no-ser.”¹⁵

Es el hombre el ente que toma, que tiene que tomar posesión de su propio ser, y al ser ello así, el hombre es el ente al cual su ser, el ser, se le revela, se le devela, se le desoculta. ¿Cómo “hablar” de tal desvelamiento, de tal desocultación? Es para ello entonces que Zambrano, como hemos advertido, construye la razón-poética, razón a su vez desveladora; desveladora de aquello que también Zambrano ha llamado los “inferos del ser” y que aquí no es otra cosa sino la desocultación y develación del ser desde su ocultamiento. Es en este sentido entonces en el que ya podemos ubicar la base ontológica de la razón poética y señalar por qué Zambrano construye esa base sin la cual la razón poética no tendría sentido. Así, podemos decir que la razón-poética es descripción, conocimiento del ser del hombre, del ser del hombre como se da, del ser del hombre para el hombre. Razón-poética que como afirma Zambrano “no es sino una promesa, porque aún no había sonado su hora”. ¿Qué quiere decir con esto Zambrano, si al parecer la hora de la razón-poética suena en su obra misma, ésta es ya un ensayo de la razón-poética? ¿Qué quiere decir que es una promesa? En primer lugar, dada su base ontológica y la necesidad de brotar de esa base, le hace a Zambrano formular la razón poética como incompleta, incumplida, como búsqueda y proceso; como lo es el ser del hombre.

Lo que quiere decir Zambrano es que la razón-poética siempre es una promesa, siempre se mantiene en el estado de promesa; que su hora nunca llega, que siempre está, digámoslo así, por llegar, pero nunca llega, siempre está en camino, su estado es el estado del andariego, del que se pone en camino, en la senda, pero no tiene un punto de conquista, de llegada definitiva.

Lo que quiere decir a su vez con ello Zambrano es que la razón-poética tiene un carácter fundamentalmente abierto, incompleto, no es un saber, no es un método que tiene un objeto y que al decir algo sobre ese objeto se acaba su tarea, no es un sistema cerrado de conceptos y definiciones, no es un esquema en el que caben fenómenos como paquetes descifrables, definibles y definatorios de una vez y para siempre.

No actúa con categorías que apresen los objetos dándolos por evidentes y dados; recordemos que la razón-poética no trabaja ni sobre realidades dadas ni sobre objetos evidentes, sino sobre eventos entre los cuales el suceder, el acaecer y el manifestarse y develarse del ser de las cosas es lo fundamental: por ello es siempre abierta, deviniente y fragmentaria, opuesta en muchos sentidos a la prescripción y captación de las cosas por el concepto y la categoría tal como hemos tratado de explicar de manera amplia y explícita a lo largo de todo este trabajo.

La razón-poética busca abrir sentidos y significados lejos de cerrarlos de manera definitiva; lo que busca es desplazar de manera continua los significados y las metáforas, mantener vivas las descripciones, moverlas y trasladarlas, para no crucificar objetos ni eventos.

Además, sus propios intereses son los que le obligan a mantenerse esencialmente atenta y sugerente, nunca llega a conceptos ni definiciones, dado que si es el ser lo que le preocupa no ha de omitirlo nuevamente con la aprehensión conceptual en un objeto meramente presente. De manera que, dada su crítica al racionalismo, no puede actuar, no puede operar de la misma manera que los sistemas que ha criticado: lo que hace fundamentalmente es presentarse como posibilidad y no como "un nuevo saber" que ahora se presente como mejor, como único, como definitivo y que no sólo ha "superado" los "defectos" de saberes o de las pretensiones de los saberes anteriores. Ella busca abrir posibilidades que ha considerado no necesariamente abiertas por el racionalismo, además, recordemos que no marca un "borrón y cuenta nueva" con respecto a la tradición, porque la tradición no es para Zambrano algo que simplemente ha sucedido, que permanece como un trozo estático

del pasado, sino que ella ya siempre nos construye, nos ha confirmado, nos ha configurado y nos lanza a un presente que tampoco es apresable o definible como un “pedazo” de tiempo, somos ya siempre un pasado vivo, una tradición incorporada de manera viva, totalmente dinámica, totalmente viviente.

Por ello en Zambrano no hay renuncia a la tradición, al pasado; hay crítica, hay incorporación y diálogo crítico con ella. Lo que hay es una toma de distancia crítica, cuestionadora y fundamentalmente problematizadora; eso es lo que se plantea Zambrano en su ininterrumpido diálogo, fructífero y fértil con la tradición; la posibilidad de leerla críticamente, de problematizarla y cuestionarla, pero no como algo sucedido ya y que ya no nos pertenece o que ya no tiene nada que ver con nosotros, por el contrario, somos ya siempre parte de una tradición, de un diálogo con ella, de un pasado que está siempre presente en nuestro presente mismo; por ello hemos analogado esta visión zambraniana con la idea heideggeriana de *Andenken* y a la vez de importancia fundamental en la misma hermenéutica de Gadamer.

Debido a esto no hay en Zambrano ni negación ni renuncia, ni negación ni renuncia a la historia misma de la filosofía, ni de la razón; ya que ésta es obra, producto y conquista de esta historia y de esta tradición; lo que hay es, insistimos, un diálogo crítico y problematizador. A esto se refiere cuando dice que para la razón poética “no ha llegado su hora, que es una promesa”.

Pero sigamos entonces explicitando algunos cuestionamientos significativos en torno a la ontología zambraniana, la cual podría resumirse en una sola frase de la autora: “el ser del hombre alborea”.¹⁶

Reparemos en otra de las maneras en que Zambrano expresa tal “alborear” o lo que podríamos llamar una segunda parte de la frase: el ser del hombre alborea, y que Zambrano escribe de la siguiente manera: “El alborear del ser en la palabra”; frase que nosotros relacionamos muy estrechamente con aquella del poeta tan querido y significativo para Heidegger: “en poeta habita el hombre esta tierra”.

Somos lenguaje para María Zambrano, el ser del hombre se da como lenguaje, sucede y acaece como lenguaje; el lenguaje todo para María Zambrano es creador, esencial y fundamentalmente es creador, por ello, como hemos visto, es el lenguaje mismo el que para Zambrano es ya siempre metáfora. Lenguaje es diferencia ontológica, potencia creadora y

constructora, así habita el ser del hombre el mundo, por ello lo habita poéticamente, porque como también ya hemos visto, “lo poético” es para Zambrano fuente y potencia creadora, el ser mismo del hombre es el que es poético.

Por ello el ser del hombre no sólo alborea, es decir, se da, se manifiesta, se oculta y se desoculta, se da como tiempo y finitud, como ser y no-ser, como proyecto, como apertura, posibilidad y promesa, sino que todo ello se da en y como lenguaje; dicho aquí bajo el nombre de palabra, como en este momento hemos visto que lo expresa Zambrano; palabra como lenguaje, como fundación y apertura del mundo, como poder de creación, de incesante creación, como fuente develadora, de incesante develación.

Como observamos y hemos tratado de explicar ya también a lo largo de este trabajo el lenguaje tiene en Zambrano, así como la poesía y la metáfora un alcance ontológico fundamental. Y por ello también, el alcance de la razón-poética misma será fundamentalmente ontológico, porque aquí, en este nivel, la razón-poética no es sino uno de los trayectos creadores del lenguaje, aquel que básicamente se asienta sobre el acaecer del ser en la palabra, del ser y del ser del hombre.

Así también, la razón-poética intentará buscar por ello mismo un lenguaje que pueda aludir a esta comprensión del ser en términos del lenguaje y buscará una manera de ser y de transcurrir que pueda aludir y manifestar tal cosa; una de sus estrategias es precisamente emplear un lenguaje sugerente, un lenguaje que pueda descubrir y describir justamente que el ser se devela y oculta como lenguaje. Aquí repararemos en otro nivel de la fundamentación ontológica de la razón zambraniana, así como de su crítica. “El texto zambraniano, al adoptar la forma de expresión poética, se nos muestra como una obra de carácter misterico, y se abre, en el caleidoscopio de su compleja combinatoria, al sentido plural de sus horizontes múltiples. Zambrano la llama ‘palabra velada’. ‘De esta palabra velada la palabra poética reabrirá un lenguaje velado y múltiple, una ilimitación que el lenguaje filosófico esquivo siempre [...]. Del culto que la poesía tributa a la palabra velada nacerá la imagen y el lenguaje metafórico obligatoriamente, toda transposición.’ El lenguaje poético ofrece con la riqueza cromática del arco iris, ‘Esta blancura-inocencia de la palabra que el lenguaje filosófico pretende alcanzar’. Este estilo propio de la obra de María Zambrano nos obliga a una hermenéutica que enlace en un vaivén continuo texto y contexto en un intento de progresiva conquista de sus múltiples horizontes de intelección.

Tarea nada fácil que exige una lectura atenta y reflexiva en la que actúen hermanadas la razón discursiva y la razón-poética.”¹⁷

Así, la razón poética es lenguaje que tendrá que buscar una filosofía que parte del nivel ontológico porque, insistimos, para Zambrano es “el ser el que alborea en la palabra”. La palabra devela el ser que se da como lenguaje y se da al ente que ya siempre es palabra, habla, es condición del lenguaje mismo, tal como sucede también en Heidegger y como lo explica en diversos lugares desde *El ser y el tiempo* hasta *Hölderlin y la esencia de la poesía* y *De camino al habla*.

Ahondemos en esta idea de que el ser se desoculta como lenguaje y que el lenguaje se oculta y se desoculta como ser. En el hombre el lenguaje que es su ser mismo lo constituye como fuente creadora y constructora, como *póiesis*, como advenimiento del ser desde el no-ser, desde la oscuridad a la luz, del silencio a la palabra y de la palabra al silencio que es, a su vez, un modo de darse el lenguaje mismo. Todo ello es previo al concepto, dice Zambrano, y parece que la filosofía racionalista no se dio cuenta o no se pudo dar cuenta de ello aun cuando remotamente lo haya advertido. “Zambrano nos hace ver que la luz se asoma en la noche, la cual no es sin más la nada, sino la fuente oscura, el principio dinámico anterior a la razón que la posibilita. Por ello nos dice que [en el texto *De la aurora*] ‘La aurora de la palabra es aurora incesante que asiste al que ha velado en la noche, al que ha velado la noche misma. Deidad primera de la noche’. También en Heidegger [en *De camino al habla*] la noche es concebida como principio primero del que brota la conciencia: ‘la noche misma es sólo ocultación custodiadora del decurso solar’. La filosofía racionalista arranca de un primer destello de luz: la evidencia; pero antes, previo a todo conocimiento, estaba dado el ser, que posibilita y da a luz a la luz misma. Zambrano se retrotrae más allá de la luz, cuando ésta es aún germen que no ha alcanzado todavía el lindero de la conciencia.”¹⁸

La conciencia, el ser, se abren desde su oscuro ocultamiento y sólo desde ahí se manifiestan a la luz (igual sucede con lo divino); se abre como ausencia, como desocultamiento y no como presencia.

Así, el lenguaje es sitio y momento de la desocultación, que como decíamos incluye también lo divino, porque desde que somos, somos un diálogo, somos habla con lo divino.¹⁹

El habla para Zambrano es una estructura primaria que permite la desocultación y el acaecer. Heidegger a su vez anotó en *De camino al habla* que “el ser del hombre reside en el habla” y “aunque el hombre mismo habita en la penumbra, está condenado también él a vivir en la hora del amanecer, a ser un ser en estado continuo e indefinido de parto, un buscador de sí mismo, de su ser, que siempre alborea, “sin acabar de despertar” nunca del todo”.²⁰

Ese despertar es para Zambrano un despertar por el acaecer del ser por y en la palabra, el claro del ser por la palabra que es entonces ocultamiento y desocultamiento. “Puede parecer a un lector poco avisado que los “claros del bosque” que dan nombre al célebre libro de María Zambrano son aquellos espacios que se abren a la luz en la espesura de lo inmediato. La imagen usada por Zambrano hace referencia a todo lo contrario: en la fragosidad del pensamiento existen huecos, vacíos, porque en esos claros ‘no se encuentra nada, nada que no sea un lugar intacto’, y tampoco hay que irlos a buscar. Son esos momentos en que el decaimiento de la razón discursiva nos deja al descubierto el ‘sentir originario’, porque ‘pensar es ante todo –como raíz, como acto– descifrar lo que se siente’. Y allí, en esa zona oscura del sentir primordial, en ese claro al que no alcanza la razón abstractiva y dominante, tiene sus raíces la palabra, expresión del pensamiento de verdad”.²¹

Así, como Heidegger había ya anotado en *De camino al habla*, la riqueza esencial de la palabra reside en el decir, en el mostrar, en abrir y abrirse en el claro; en la palabra como mostración se muestra el ser que es palabra, que se manifiesta. La palabra es desocultamiento, advenimiento de la presencia. Para Zambrano la palabra es también vigilante, vela por el ser, y con ello vela el hombre por su propio ser, por su propio acaecer y su propia diferencia ontológica, su lanzarse a hacerse y a darse un ser. “Mas cuando el sujeto, hundiéndose cada vez más en su paciente condición, se sigue sintiendo y viendo como un lugar cerrado a la palabra, nada ya le asiste. Nada.”²² Último reducto del racionalismo, cuando del ser no queda más nada, como lo aseveró Heidegger en *Introducción a la metafísica*. Pero cuando velamos por el ser acaecido en palabra, en palabra que muestra, que germina, que hace nacer –y ello es lo que busca la razón-poética– “prosigue lento e inexorable este germen en el campo de la palabra, en el propiamente suyo, en aquel que se ve así tratado, sometido con riesgo de perder el aliento también si se revelara. Cuando se trata del anuncio, una revelación sucede siempre así a quien la padece.

Ni decir *si* ni *no* le está permitido. Nada. Mas no la nada que entonces menos que nunca puede nadificar. Y el silencio al que vive sometido es como una nada más alta, y el desierto de la palabra un lleno más apretado a punto de abrirse aún más que de poblarse, de estallar por no poder contener ya la palabra que se dispone a nacer: la palabra concebida”.²³

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ En este punto observo un significado paralelo con el proyecto filosófico heideggeriano en *Ser y tiempo*. Recordemos que la analítica existencialista constituye precisamente el análisis de las estructuras de ser del ser-ahí. Estructuras que por su carácter ontológico, Heidegger denomina "existencialistas", rechazando la noción de "categorías" asumida por la tradición metafísica al intentar hacer un análisis del ser del hombre.

² C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, op. cit., p. 58.

³ Del humanismo de Zambrano hablaremos en el último capítulo de este trabajo.

⁴ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 62.

⁵ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 65.

⁶ M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 27.

⁷ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 65.

⁸ M. Zambrano, *El sueño creador*, en *Obras reunidas*, Aguilar, Madrid, 1971, p. 27.

⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹¹ Cf. G. Bataille, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1986.

¹² M. Zambrano, *El sueño creador*, p. 26.

¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴ Cf. M. Zambrano *El hombre y lo divino* en lo referente al sacrificio, donde la autora explica y amplía esta idea de que al hombre le es preciso ganar realidad porque es el ente que carece de ella.

¹⁵ M. Zambrano, *El sueño creador*, p. 28-29.

¹⁶ "El hombre o bien difiere de su propio ser o bien dentro de su ser hay algo que le exige ir más allá de él, trascenderlo, trascenderse." (M. Zambrano, *El sueño creador*, p. 27)

El hombre es el ente que padece su propia trascendencia. Sentencia zambraniana que parece ser la máxima que rige su ontología y que indica el sentido en que entiende tanto la diferencia ontológica y – en última instancia y en ese nivel – como la libertad comprendida ésta como el ser del ente que se lanza y se proyecta fuera de sí: que desde su finitud e incompletud se lanza a crearse un ser, una vida; segundo nacimiento le ha llamado también Zambrano a esto. Sin embargo, Zambrano afirma que la tentación continua del humano es congelar, cosificar su ser, apresarlo en la temporalidad de la identidad; pero estamos condenados por nuestra propia condición a ser una realidad distendida que *no es*, sino que *va siendo*.

Es decir, es el hombre el ente en cuyo ser se desvela el estado de naciente, estado que hace del hombre el ser que "alborea", y con ello hace también de la realidad algo alboreante, desentrañable desde su hermético estado sagrado hacia el devenir y la manifestación. "En María Zambrano 'lo sagrado' es un problema fenomenológico al mismo tiempo que metafísico, porque en la búsqueda del sentido del ser, que nos impone el alcanzar 'el ser del ser' [...]" (J. F. Ortega, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, FCE, México, 1994, p. 78) Vencer la oscura resistencia de lo sagrado y desvelarse, desentrañarse, manifestarse, develar el ser de lo que aparece. "Zambrano entiende la fenomenología, al igual que Heidegger, como develación del ser. El ser oculto [...] es en su presencia y en su ausencia, el objeto central de toda la metafísica zambraniana." (J. F. Ortega, op. cit., p. 78)

¹⁷ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 104. El texto que el autor cita es M. Zambrano, "Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes" en *Obras reunidas*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 112.

¹⁹ En otro nivel, en Zambrano, la relación del lenguaje con lo divino, al igual que en el Heidegger de *Hölderlin y la esencia de la poesía* es fundamental.

Recordemos que para Heidegger, desde que somos, somos lenguaje y por ello también, desde que somos, somos un diálogo y un diálogo, lo dice Heidegger explícitamente, con lo divino; por ello la palabra inicial es dialógica y por ello es divina o desocultante de lo divino.

Cf. el tratamiento que Zambrano hace al respecto fundamentalmente en toda la primera parte de *El hombre y lo divino*, básicamente en el apartado llamado "Del nacimiento de los dioses", y que encontramos en otros lugares de su obra, pero mayormente explícito, como dijimos, en *El hombre y lo divino*.

²⁰ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 116.

²¹ *Ibid.*, p. 116-117.

²² M. Zambrano, *El sueño creador*, p. 94.

²³ M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 156.

CAPÍTULO III

REFORMA DEL ENTENDIMIENTO: RAZÓN POÉTICA Y ONTOLOGÍA

3.1. REFORMA DEL ENTENDIMIENTO

En el capítulo anterior se estableció la crítica y la recuperación de María Zambrano a la razón y se explicó su ontología. Una vez analizado lo anterior, podemos ahora comenzar a hablar de la reforma del entendimiento, puesto que ésta surge de esos dos momentos de su filosofía y está implícita en ellos. De hecho, podemos afirmar que la reforma del entendimiento encuentra su justo lugar en el pensamiento zambraniano entre la crítica al racionalismo y la fundación de la ontología, de la cual, además, la reforma del entendimiento sigue siendo una explicitación. Por ello, a lo largo del presente capítulo continuaremos analizando puntualmente el planteamiento ontológico de María Zambrano.

Si existe un consenso significativo en torno a la obra de Zambrano por parte de algunos de sus más prominentes intérpretes, como lo son, entre otros, Chantal Maillard y Jesús Moreno Sanz, radica dicho consenso en que, para decirlo en palabras de la misma Maillard: “Antes de proponer una razón-poética, y mucho antes de su uso metódico, Zambrano, aún influenciada por Ortega –aún y siempre, pero más cercana entonces, en el tiempo, a su enseñanza–, consideraba la imperiosa necesidad de un nuevo tipo de razón que penetrase en las zonas de irracionalidad del ser humano [...] El hombre, decía Zambrano [en “La reforma del entendimiento español”] ha procedido a una «reforma del entendimiento» cada vez que, en momentos críticos de la Historia, la realidad ya no corresponde a las explicaciones dadas, porque es propio de la realidad resistirse al entendimiento. Cuando el hombre nota, por un lado, la falibilidad de su entendimiento y, por otro, el hecho de que sólo a él puede recurrir frente a esa realidad es cuando procede a una crítica”.¹

Y de acuerdo con Zambrano, en el texto mencionado y en otros como en *Notas de un método* tal crítica o bien puede realizarse desde la perspectiva del análisis y reflexión del propio instrumento del entendimiento, sin considerar necesariamente su objeto de aplicación, o bien realizar la crítica, la crisis, la puesta en cuestión desde una perspectiva

que pueda incidir en tal crítica con el fin de lograr un llamado a todo aquello que no había entrado bajo la “luz” de la racionalidad criticada o que por lo menos tal perspectiva en tanto parte de la crítica pueda denotar y señalar el olvido en el que cayó tal dimensión, señalando con ello y afirmando con ello su propia existencia.

Es justo en este último nivel, como hemos mencionado, en el que encontramos tanto la crítica de María Zambrano al racionalismo como el punto de partida de su proyecto filosófico mismo, siguiendo con ello la huella de pensadores que en ese nivel no sólo hicieron lo propio, sino que marcaron en definitiva toda una visión con respecto al pensamiento anterior, así como una muy determinante visión y proyección hacia el pensamiento por venir; claros ejemplos los de Nietzsche, Freud y el mismo Heidegger, por supuesto pasando por el relevante lugar que María Zambrano otorga a su primer maestro, Ortega, de quien y de los cuales parte y comparte la difícilísima tarea de suponer y más aún como afirma Maillard de nombrar todo aquello que había sido dejado, desde Platón, de lado de la “irracionalidad”. No suponerlo o no intentar nombrarlo hubiera supuesto o implicado para María Zambrano caer nuevamente en aquello que justo sería el blanco de su cuestionamiento: un intelectualismo que según ella había sido ya presa de sí mismo y podría seguirlo siendo.

Una de las crisis de la razón – como la que en buena medida el mismo Nietzsche participó a crear – develó, como también él supuso, una manera diferente en la que la realidad se muestra al hombre y esta otra manera implica ya siempre, para María Zambrano, un problema o por lo menos el planteamiento de una serie de problemas de los cuales no se puede hacer caso omiso, de alguna manera tenemos que encargarnos de ello.

Algo, entonces, es exigido al pensamiento, algo tan fundamental como ponerse en movimiento en mitad de esa crisis. El modo en que la realidad se devela, el modo en el que el hombre se relaciona con su mundo implica también, dice María Zambrano, su propia actividad porque el mundo no sucede al margen de él, él hace su mundo y su mundo lo hace a él (en términos de Heidegger ser-en-el-mundo). Cuando una crisis, una puesta en cuestión ha perpetrado las ideas sobre las cuales se descansaba – y que de hecho ya dificultan el modo en como el hombre mismo comprende y se comprende –, invoca y exige una reforma del entendimiento.

Bien, la realidad que según María Zambrano se ofrece a partir del cuestionamiento de la razón, de la verdad y de la historia como un curso lineal, unitario y la visión del hombre como sujeto autotransparente y como conciencia clara y distinta implica entonces que los parámetros que le habían acompañado no puedan alcanzar ya a la realidad, ésta se resiste a seguir siendo contenida y explicada bajo estos esquemas o sólo por estos esquemas; se debilita a la posibilidad de seguir manteniendo una identidad ficticia y lógica entre el ser del hombre, deviniente, finito, efímero, irracional, corporal, instintual, y la manera en como la razón no sólo se había entendido a sí misma en su acto de autofundación, sino en como a partir de ella había entendido al hombre y no sólo ello, sino también a su actividad toda.

El ser del hombre, a partir fundamentalmente de Nietzsche, no puede seguir desvelándose como absoluta y privilegiadamente racional; algo, desde el fondo, donde el cuerpo gime, clama por emerger, por ser nombrado y reconocido aunque no medido, calculado, cuantificado, reglamentado. Esa criatura trágica que ya siempre somos, clama por dejar descubrir y aparecer los inferos que yacen en su ser.

Para María Zambrano esto no implica, como hemos dicho, una renuncia a la razón, su crítica no es ni una negación, ni una exclusión, tampoco un abandono sin más, por el contrario, se tenía que entrar en el juego, en el horizonte que nos había constituido, en la tradición que nos había tejido. Era necesario redefinir, readoptar, reposicionar aquel instrumento que había constituido la mayor fe de Occidente. "Se trataría, por tanto, de descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad".²

La crisis de la razón había generado, según Zambrano, una irreversible duda en torno al carácter absoluto de la misma, así como también había generado otras dudas: de la noción de ser como fundamento que precisamente tal idea de razón aportaba a su propia imagen; con ello la prioridad estaba, según María Zambrano, como la misma fenomenología lo puntualizó, en generar y construir entonces, un nuevo modo de ver que incluyera en su punto de partida la duda, la crisis, pero la duda no como principio operante, sino como momento estratégico, como punto de partida que permitiera, desde el inicio, el juego de la autocrítica, su desplegarse mismo, al observar a su vez el despliegue mismo de las cosas que lejos de darse unitariamente se da fragmentaria y dinámicamente.

Otro modo de ver, entonces, en cuyo propio despliegue y movimiento se pueda reconocer el movimiento mismo de la razón y su carácter fundamentalmente histórico, relativo y concreto; se trata así de generar una racionalidad dinámica que lograra cuestionar la estructura pretendidamente estática que la razón había logrado mantener sobre todo en su fase instrumental.

Pedir que la razón pudiese incorporar la dinamicidad en la que el ser mismo se despliega implicaba para el propio Ortega hablar de una razón vital; la cual María Zambrano asumió de inmediato, pero a la que sin embargo redefinió y reposicionó muy radicalmente; tanto así que lo de "vital" se concentraría sólo en uno de los aspectos de esta racionalidad que se presenta como un nuevo modo de ver, rasgo que quedaría comprendido a su vez en un rasgo más fundamental y que sería la construcción y propuesta de María Zambrano, transformando un poco a Ortega y acercándose bastante más a Nietzsche y a Heidegger: la razón-poética. Zambrano lleva al plano ontológico el carácter vital dado por Ortega, ya que esta razón acude en primer lugar al ser. El ser es su punto de partida, su problema central; el ser y con él el ser del hombre y con él el ser de la vida. (Sólo en este momento incorpora de nuevo a Ortega).

Uno de los primeros aspectos que señala Zambrano aún en los momentos de la incipiente construcción de la reforma del entendimiento y que debe tenerse en cuenta es que si justamente la razón reformada implica un uso distinto que se define básicamente por su movilidad y dinamismo, entonces lo que se afirma de entrada es que toda definición, autodefinition o autofundación es imposible. Toda posible determinación, como bien anota Maillard, subsecuente que no sea la de su propia multiplicidad no sólo es imposible, sino deliberadamente imposible, ya que esto afectaría tanto a su proceder, como a sus intenciones, así como a la crítica misma que la vio nacer y de la cual nació.

Entonces, la razón poética parte de una conciencia que no se autofunda, sino que asume que su proceder es básica y eminentemente interpretativo y perspectivista. Es en este sentido que ha de asumir que es lenguaje y como tal, una de sus maneras de desplegarse será el lenguaje de la metáfora. "Lo importante es que sea consciente de las metáforas que establece y que no las confunda con la realidad".³

La máscara, la simulación es una actitud fundamental de la razón-poética; es un ejercicio, una praxis que forma parte de su "relativismo positivo", el cual se traduce en la conciencia

de que en el instante en que desplaza la simulación, la perspectiva, la relatividad comienza a convertir el lenguaje de la metáfora en el que se da, en la instancia que nos recuerda que en efecto no “hay” una “realidad”, de acuerdo no sólo a la teoría general de la representación, sino al ámbito de la teoría del conocimiento con su problemática de la adecuación. En términos de Ricoeur, sin tal conciencia convertiríamos a las metáforas en metáforas muertas, que suponen estar traduciendo literal y fielmente la realidad, de manera que las metáforas se presentarían como estructuras estáticas, como sistemas, como conceptos; mientras que la idea de “metáfora viva”, conlleva, por el contrario, la noción de máscara, de juego, de reactivación continua de sentidos, de interpretación de realidades y no asume nunca que se enfrenta a realidades dadas u objetos evidentes, sino a un mundo que se da como lenguaje. Es entonces esa rigidez de la metáfora muerta y convertida en concepto, lo que María Zambrano como anota Maillard pretende evitar con un nuevo uso de la razón, con una reforma del entendimiento que de ninguna manera implica el restablecimiento de lo conceptual ahora en nombre de otros absolutos que operen como la idea, como lo objetivo, o como la realidad real, o mucho menos de verdades literales o de carácter científico o analítico. Justamente, se restablece la metáfora como la posibilidad de acceder a las cosas porque el punto de partida de ello implica una puesta en cuestión de cualquier noción “fuerte” de verdad, más bien implica una renuncia a ella, por lo menos en términos metafísicos; por ello el lenguaje metafórico con el que arranca la reforma del entendimiento se presenta solamente como una aproximación al aparecer de las cosas, (en su sentido fenomenológico) en donde aproximación implica la renuncia a un saber que pretende “traducir” lo que las cosas “son en realidad”.

Entonces, para María Zambrano, conocer, conocer “algo” implica ya siempre y originariamente algo como la metáfora, ya que es desde el lenguaje desde donde nos aproximamos a las cosas y como no nos aproximamos a ninguna “realidad” real, como “sustrato”, como “sustancia”, sino como interpretación, es decir, a su vez, como lenguaje y como metáfora, entonces el conocimiento es ya siempre en ese sentido la producción de metáforas distintas y diversas sobre la base del lenguaje mismo.

Sin embargo esto no implica, en todo caso, que el hecho de que todo conocimiento de la realidad sea metáfora, es decir, interpretación, que toda interpretación se asuma como

metáfora, pensemos en el claro ejemplo de los racionalismos ilustrados y científicistas y sus pretensiones de verdad.

Es en este sentido en el que la reforma del entendimiento implica un giro hacia la interpretación y parte de una idea de pensamiento que supone que “lo que parece ser cierto es que siendo así que la realidad nunca se nos dio «con las instrucciones», hay que superar una cadena ilimitada de interpretaciones, cada una de las cuales se habría generado por analogía con otra. Toda interpretación, como toda hipótesis, tiene en su base una analogía, aunque sólo fuese por el mero hecho de que lo que no conocemos debe expresarse en base a algo ya conocido, ya sea por contradicción o semejanza, por extensión, pertenencia, etc. Ver algo como otra cosa parece inevitable, de manera que las estructuras cognitivas llegan a ser sofisticados sistemas referenciales cuyo referente no es ninguna «realidad» originaria, sino el mismo sistema lingüístico con sus propias y primitivas referencias”.⁴

En este sentido, valga decir que Zambrano ha generado, al construir la reforma del entendimiento a través de otra racionalidad (la razón poética), la posibilidad de un saber que se aproxima a la realidad desde y como interpretación. Esto implica una constante relación que pasa una y otra vez, para decirlo en términos de la polémica de las hermenéuticas contemporáneas, tanto por la deriva infinita como por los límites de la interpretación, generada la primera por la propia potencia infinitamente creadora, transformadora del lenguaje mismo y la segunda generada por los múltiples contextos desde los que se interpreta, así como la misma pertenencia a tradiciones particulares, a herencias de lenguaje, de conocimiento, etc. En la medida en que no hay “realidad dada” sino interpretada, el juego entre la infinitud y el límite forma parte del mismo dinamismo y riqueza que se ofrece desde el lenguaje mismo en el que se ha colocado la reforma y su racionalidad. Al margen de las pretensiones de verdad en su sentido tradicional, la idea de interpretación de la reforma del entendimiento parte de la posibilidad de activar y generar significados y sentidos, por ello es también una razón significativa, al tiempo que intenta circunscribir tales sentidos en horizontes de sentido muy precisos que indican referencias, diferencias, jerarquías, contextualidades y tradiciones.

Esto quiere decir que no hay interpretaciones de la realidad que no arranquen y estén inmersas a la vez en horizontes – de ahí el juego finitud-infinitud – en sistemas, estructuras y universos de sentido estructurados ya y que constituyen justo la riqueza y dinamicidad de

su arranque, por lo menos en su punto de partida. La razón-poética, como razón reformada, es en ese sentido, claramente y de manera fundamental, histórica, pero, claro está, histórica no en el sentido historicista, sino precisamente en un sentido hermenéutico de historia.⁵

Además, cabe decir que el discurso de la razón poética (en su sentido fenomenológico y ontológico) es descriptivo y no prescriptivo, más aún, es re-descriptivo en el sentido de que no hay algo primero descrito, sobre lo cual luego además se describe, sino que como se da ya siempre sobre una y múltiples interpretaciones y herencias, cada consideración y aproximación se sienta sobre esa base siendo entonces más que descripción, re-descripción y, claro está, no de lo mismo, sino de lo diferente, porque lo descrito es ya siempre otro, plural, cambiante, temporal, renovado con cada aproximación. Es en este nivel en donde tiene sentido el carácter creador, *poiético* de la reforma del entendimiento y la racionalidad zambrana; cada aproximación es, dicho heideggerianamente, siempre posibilidad no sólo de crear, recrear, reconstruir, sino de fundar mundos, de instaurar aperturas históricas, visiones, maneras de mirar y de mirarnos. “La invención en el discurso metafórico, se realiza basándose en una ficción que le confiere a la invención el doble sentido de creación y descubrimiento [...] de tal forma que la realidad así transcrita sería a la vez manifestación y creación”.⁶

En este sentido, “La metáfora [en María Zambrano] promete una nueva visión, una nueva organización del universo, un nuevo orden, pero lo realmente nuevo son las asociaciones que permiten ese nuevo orden. Inventar una metáfora es crear asociaciones nuevas. *Dar lugar* a una metáfora (abrir lugar) es *crear* sentido. Y, si toda realidad, como piensa Zambrano, exige ser descifrada de un modo tan nuevo como nueva es la forma de presentarse la realidad en cada momento, la razón que la descifre habrá de ser razón creadora”.⁷

Es entonces en este sentido, como explica Maillard, en el que la razón reformada en tanto creadora y productora de sentidos interpreta desde una tensión entre infinitud y finitud, tensión que justa y precisamente es la que le permite moverse, lanzarse y relanzarse a interpretar y generar nuevas metáforas, nuevos sentidos y en este tenor, nuevos mundos. Es con ello que María Zambrano logra lanzar el discurso de la razón-poética al margen de la aplicación de categorías como correcto o incorrecto, más exacto, menos adecuado, etc., ya que al ser su labor la generación de interpretaciones y metáforas, se deslinda de objetivos

como definir o postularse como un discurso con pretensiones de verdad en su sentido fuerte, sino, por el contrario y lejos de ello, generar aperturas, generar siempre más interpretaciones, abrirse a la interpretación y no a la búsqueda de ponerle fin en nombre de una verdad encontrada (porque recordemos que sus intenciones primeras radican en la posibilidad de interpretar y descubrir las cosas en su ser). Entonces, es sólo en un sentido más restringido y primero que, como dice Maillard, podemos entender a la razón-poética como un discurso poético-racional. Más bien su sentido amplio y explícito implica que ella es más que un discurso en el sentido reducido del término. Es una actividad y una actividad fundamentalmente creadora que genera y es generada a su vez por un particular modo de ver, por una actitud, por una disposición que se sitúa, en primer lugar, frente al aparecer de las cosas en su ser, y luego, eventualmente en las cosas; de igual manera con respecto al ser del hombre, se dispone ella a captar al hombre en su ser y no en su hacer como según María Zambrano lo había hecho ya el racionalismo y también otras áreas del saber como la antropología.⁸

En este sentido, la máxima fenomenológica en el pensamiento de María Zambrano implica un dejar que las cosas sean, un aproximarse a ellas mismas para lograr que en ese su ser, en su aparecer, se nos revele justo eso, su ser. Con todo esto también esperamos aclarar que el apellido de la razón zambranianiana “poética” nada tiene que ver, en su sentido y objetivo fundamental y para lo cual María Zambrano la construyó, con una concepción esteticista de la razón. No se trata de una razón-estética como más tarde discutiremos. Maillard afirma a este respecto que debe establecerse una clara diferencia entre el método preceptivo (que preconiza una manera de «ver» basada en determinados preceptos, sean éstos estéticos o lógicos o los que sean y un método al que pudiéramos llamar “disponente”, que seguirá una determinada actitud y disposición –como claramente lo es la misma fenomenología). Es en este nivel en el que la razón-poética puede ser para María Zambrano no sólo un modo de conocer sino un “método”, pero solamente, afirma Maillard, en tanto no se olvide y pueda reconocerse la validez hermenéutica de su carácter “disponente”. También vista, entonces, como instrumento proporciona una actitud de disponibilidad, una apertura fundamental pero no en primer lugar para el juicio, sino para la visión. De acuerdo con ello, puntualiza Maillard, Zambrano se sitúa fuera del alcance de toda crítica a favor o en contra de

cualquier teoría sobre el juicio estético. La reforma del entendimiento no implica necesariamente un giro estético de la razón.

Su uso es poético no estético, su carácter poético implica que se da como lenguaje y por ello crea (*poiesis*) sentidos, además, como modo de ver re-descubre y re-describe creando con ello realidades, en las cuales forma cadenas de relaciones metafóricas que a su vez permiten generar siempre nuevos modos de visión.

Entonces, la reforma del entendimiento constituye un modo de visión, una manera de aproximarse a las cosas cuya intención y objetivo primero es la descripción del ser del hombre en primera instancia y del ser de aquellos fenómenos que desde la perspectiva de María Zambrano habían sido excluidos de alguna manera por la tradición racionalista, pero en última instancia, el problema del ser es el punto de partida de la razón-poética; sin embargo, cabe puntualizar nuevamente, que como modo de ver y de aproximarse a las cosas constituye un método de conocimiento en el sentido en que hemos explicado lo que es el método y sobre la base de la crítica que realiza en la noción racionalista de método.

La razón-poética no es un método, sino como actitud, como actitud que intenta dejar que la cosas se muestren y pueda realizar una descripción de ese aparecer tal y como se da. Un método que, en última instancia, al mirar el aparecer del ser de las cosas intenta a su vez develarlo y descubrirlo en su originariedad o en su modo originario de darse, pero no conlleva nunca pretensiones de objetividad y mucho menos de arrojar conocimientos “verdaderos” como también ya hemos explicado antes y subrayado el motivo de esta renuncia.

Tratar de plantear, entonces, la validez metodológica de la razón-poética de acuerdo con criterios de verificación (o ver en ella tales criterios) a los que se someterían los conocimientos que arroje carecería de sentido e implicaría haber desvirtuado posteriormente el punto de partida de la razón-poética: la crítica de tales criterios y de tales intenciones. Precisamente más adelante veremos que el método de la razón reformada se traduce como “descenso a los ínferos”, éste es el verdadero método zambraniano.

Además, debido a que es el ser el problema de la razón-poética, éste no puede funcionar como objeto de conocimiento, justo en ello coincide su crítica con las de Nietzsche y Heidegger, al apuntar que justamente la tradición metafísica dio un tratamiento al problema del ser confundiendo al ser y al ser del hombre en objeto. El hombre no es objeto, ente

presente que pueda conocerse de la misma manera en que conocemos otros entes cuyo modo de ser es distinto al modo de ser del hombre.

Entonces, la reforma del entendimiento ha de tomar en cuenta que ese ente que es apertura al ser, que es trascendencia no puede ser ontológicamente considerado ningún objeto de conocimiento y mucho menos en el sentido en el que lo son los objetos del conocimiento, por decirlo así, científico; cuya meta además es el logro de la objetividad. El problema de la objetividad de la razón-poética podría plantearse de otra manera si su cuestión fundamental radica en comprender, en descubrir, en aproximarse: su idea de comprensión escapa a los límites e intenciones de cualquier afán puramente “explicativo” en un sentido de objetividad.

En este sentido, “La comprensión, según lo entendió Heidegger y lo reafirma Gadamer, no es simplemente uno de los modos de comportarse el hombre, sino radicalmente el movimiento de su ser [...] Tal es la razón-poética para Zambrano. Y tal es asimismo el valor interpretativo que debemos otorgarle al método: el uso de la razón-poética, aparte de su aplicación y determinados contenidos, es en sí la propia actividad del sujeto haciéndose”.⁹

Es entonces ya un acto cognitivo el de la razón-poética, por ello es reforma del entendimiento porque no debemos olvidar que María Zambrano hace brotar la razón-poética del ser del hombre, de un modo de ser que la hace posible y que incluye, como hemos dicho, la comprensión, la trascendencia y las posibilidades creadoras del hombre.

La comprensión en la razón-poética no se da como un hecho sin más o como un hecho “deliberadamente epistémico”, sino que de acuerdo a su base ontológica, se da como un proyecto en continua realización. Además, el carácter dinámico, móvil de dicha comprensión, de esa “indagación” del hombre frente a sí mismo y que brota desde sí mismo es lo que justamente se afirma en el modelo de María Zambrano. “Y así como la comprensión no debe confundirse con los actos comprensivos, tampoco la razón-poética debe confundirse con sus actos; en todo caso sí con su «actualidad», entendida ésta como actitud continuada, presente y constante. Pues antes que concebirla como sus actos sucesivos o como el conjunto de ellos, la razón-poética debe considerarse como aptitud para la realización de estos actos de razón-poética. Cumple, en definitiva, una doble función: la de procurar la apertura del ámbito de visión y la exposición o expresión de los

elementos que aparecen y/o se construye en dicho ámbito. El factor poético procura la apertura; el factor racional permite la expresión retrospectiva, prospectiva y, sobre todo, presencial de los aspectos siempre huidizos de la realidad".¹⁰

No se puede entender que la reforma del entendimiento desarrolla un método en el sentido concienzialista del método, por lo dicho anteriormente. Además porque para María Zambrano la conciencia no sólo es de un sujeto que "conoce", que se "representa" un "objeto", sino una actitud, una disposición, un modo de disponerse frente a las cosas.

La comprensión que constituye y en la que se constituye la razón-poética puede incluir – dado su carácter sintético – los elementos de la explicación, pero no ha de llevarlos a cabo necesariamente y mucho menos en un sentido de "tener que producir conocimientos" y mucho menos verdaderos. En todo caso, los caracteres analíticos de la explicación pueden también en ese sentido estar ausentes, y en todo caso la condición necesaria para que se dé una disposición que, si ha de estar presente en la razón-poética, es una apertura previa. Por ello, no es el primer impulso de la razón-poética el explicar, el aclarar, el definir; sino el comprender, del cual eventualmente brotan explicaciones pero con un carácter derivado.

Es decir, lo que a María Zambrano le interesa afirmar en primer término es que la razón-poética no pretende explicar sino que de sus resultados pueden brotar explicaciones pero las cuales no ha de ser evaluadas desde la perspectiva tradicional de una explicación: el criterio de claridad y objetividad, siendo así que lo que le preocupa básicamente a este respecto es afirmar que a toda explicación o para que la explicación sea posible es necesario reconocer su condición de posibilidad en una estructura previa, ontológicamente fundada; la comprensión, la cual podría entonces verse, desde la perspectiva de la razón-poética, como la apertura o esa apertura de la que hablábamos, de la cual procede toda explicación y aún toda comprensión ya en un orden óntico.

En otros términos, de la misma manera que lo hizo Heidegger, a María Zambrano le importa apuntar la significación ontológica de la apertura previa que precede a toda develación. Por esto la comprensión es algo así como la *Lichtung* zambraniana.¹¹

En todo esto radica esa reforma del entendimiento de la que habla el pensamiento de María Zambrano, asimismo en todo ello radica, entonces, lo que serán "las notas" de un método, del método precisamente de esa reforma y de la que resulta entonces precisamente la razón-poética. Tal vez la elaboración más significativa en la obra zambraniana.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 155.

² M. Zambrano, "La reforma del entendimiento", en *Senderos*, p. 79.

³ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 158.

⁴ *Íbid.*, p. 160.

⁵ Tal y como lo entienden Heidegger por un lado y Gadamer por otro.

⁶ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 161.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ Tal y como aclaramos en el primer apartado de este trabajo, sobretodo en sus primeras notas. Aquí encuentro nuevamente un eco heideggeriano en cuanto a la crítica que establece a la antropología dado su carácter metafísico y humanista al haber convertido el estudio del hombre en el estudio de la "cosa" hombre. Cf. La crítica de Heidegger a la antropología, básicamente en M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, *Introducción a la metafísica* y "La época de la imagen del mundo".

⁹ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 170.

¹⁰ *Íbid.*, p. 171.

¹¹ Más adelante explicaremos el significado de tal noción a partir de Heidegger.

3.2. SABER DEL ALMA: UN DESCENSO A LOS ÍNFEROS

En el apartado anterior analizamos la significación que tiene en el pensamiento de María Zambrano la reforma del entendimiento. Una vez establecidas las primeras bases, comenzaremos ahora a explicitar cómo la reforma del entendimiento se traduce en un “saber del alma”, es decir, que el “saber del alma” se presenta como el entendimiento ya reformado a partir de la ontología zambrana y de su crítica a la razón.

Adelantamos aquí que este saber será uno de los momentos del método de la razón poética, aunado al “descenso a los inferos”.

Asomarse al abismo y no sólo eso. Dejarse caer. He ahí la labor de la razón-poética: dar razón de ese abismo, razón que a todo (“nada de lo real ha de ser humillado”) da cabida. Pensamiento que desciende a los inferos, tránsito por esa oscuridad de la que no se sale sin querer volver “pues la poesía – y algún pensamiento, como el de María Zambrano – vuelve con la palabra, y si ha ido más allá de ella, la recoge, naciente, a su vuelta. Su reflexión – *diánoia*– que es diálogo silencioso del alma consigo misma, es, por ello, pensamiento que no se desprende de los lugares infernales del alma, que les guarda y da cauce y les otorga memoria, no renunciando, por ello, tampoco al paraíso. Así dirá Zambrano: «el pensamiento se fue constituyendo así, desprendiéndose de los lugares infernales del alma humana, renunciando por ello al paraíso, ascendiendo a un firmamento puro más allá de las constelaciones, sobre el fondo del ser (...). Y al renunciar al paraíso –huyendo de los infiernos– el puro pensamiento invocaba la pura ignorancia, vacío, blancura. La nada que pudiera ser su remota condición, el lugar del alma, donde el paraíso estuviera asentado anteriormente, ahora invulnerable lugar de la impasibilidad» [...]. Pero María Zambrano no ha vendido su alma a la idea [...]. Y el no haber vendido su alma a la idea, el situar la experiencia de lo insoluble sobre... la reflexión acerca de ello, la superación de la filosofía, la palabra liberada del lenguaje y es que todo conlleva su otro lugar, son, en realidad cinco notas de un solo acorde o el inevitable ritmo deducido de una primera nota que las acogerá a todas: y ésta es la fundación de todo su saber en lo que Pascal llamó «el orden del corazón». Y no es que semejante orden se oponga a la razón discursiva, que no se opone,

sino que [...] hace que la propia razón discursiva se interrogue, se adentre en aquella experiencia de lo insoluble para encontrar allí las razones que el corazón otorga.”¹

Entonces, la reforma del entendimiento se traduce en un saber fundado en el orden del alma², del corazón (tal vez la metáfora más significativa en la obra zambrana).³ Un saber que implica un desandar la filosofía a través de la poesía, descender a sus raíces donde confluye lo sagrado y lo divino, pues como afirma Zambrano, si la poesía entregó a la filosofía la suficiente libertad para realizar la pregunta por el ser, al liberar al mundo de su hermetismo en lo sagrado, liberar lo divino, vencer mediante acción humana libertadora a la oscura resistencia de lo sagrado, entonces la filosofía puede rehacer creativamente ese camino, enturbiado en un momento dado por el racionalismo, liberar el *apeiron* pero no hacia el ser parmenídeo, sino hacia el número de los pitagóricos y la música de los órficos.

Más allá del concepto y de la idea, el saber de María Zambrano, su razón poética –deducción *ab inferos*– es el saber de lo que se quedó vagando a las puertas de la razón. Alma quiere decir la entraña, el oscuro abismo desde el cual se da la vida y el oscuro ser desde el cual el hombre busca darse su propio ser y llevar a cuentas la creación de su propia vida. Es objetivo de María Zambrano rescatar “los restos de un naufragio, del naufragio de la filosofía que, al haber abandonado a su surte todo lo que no entre en el campo de la conciencia, parece ella misma –la filosofía– haber convertido en delirio sus razones excluyentes.”⁴ La filosofía de María Zambrano intenta ser una respuesta, un responder por la humillación que ha sufrido una realidad abandonada, silenciosa y que es para Zambrano la vida misma, la vida misma del hombre. “Nada de lo real debe ser humillado”, sentencia María Zambrano en repetidas ocasiones. Es ésta la exigencia fundamental de su pensar: abrir una herida en el pensamiento, atrevernos a mirarla, a mirar aquello que supurando se cuela por esa herida, aquello que clamaba y pugnaba por desvelarse, por salir, manifestarse y hablar, aquello que por oculto no era nimio, aquello que por insible no dejaba de tener consistencia, aquello que desde esa herida que hay que imprimir con una reforma del entendimiento, comenzará a hablar, en nombre de la vida y por qué no, en el de la razón que también quiere oírse otra, distinta, transfigurada. La sorpresa que nos llevamos al echar una mirada a aquello que supura desde la herida, aquella que imprimimos al entendimiento, a la razón, a la conciencia, se revela asombrosamente no como alguna pequeña parte oscura

de la vida, sino como su río fundamental, como su múltiple constitución, como su modo de ser y aparecer y por supuesto como nuestro modo de ser y nuestro modo de aparecer.

Aquello que se abre y supura es el ser, el ser de la vida y el ser del hombre, aquello olvidado y oculto no es otra cosa para María Zambrano que aquello que Heidegger llamó el plano ontológico fundamental e igual y ciertamente olvidado por la tradición metafísica y racionalista dejado de lado en nombre de la teoría, de las categorías, de la razón y del sujeto que la detenta. Ese ente que racionaliza también vive, se vive y *es* en el mundo, se da como delirio antes que como racionalidad. Es entonces la existencia misma la que aflora de esa herida, la que clama por ser nombrada por otro saber, un saber reformado: el saber del alma.

Un saber, un *logos* que como Empédocles pedía, y nos lo recuerda constantemente María Zambrano, bien repartido por todas las entrañas, circulando por ellas, incluso con la debida imposibilidad de todo lo racional; “mas una imposibilidad que alude más bien al cuidado y a la paciencia de y por el gemir. Impasibilidad que no es traición a lo que gime y busca su libertad”.⁵ Un dar noticia del ser no manifestado, del ser escondido, dar un camino de razón a la pasión y, a la inversa, un fundir el claro orden que ha querido la razón con el oscuro orden del corazón (como el *ordo amoris* de Max Scheler a quien tanto estudió María Zambrano). Que la razón se haga poética, infernal y descienda sin dejar de ser razón.

Es importante señalar que María Zambrano advierte que ya de muy diversas maneras ese orden ha sido escudriñado y valorado, esto es, su infravaloración por parte del racionalismo no se ha extendido necesariamente a todos los órdenes del saber y mucho menos a todos los momentos de la historia de la filosofía.

Existen y han existido sabidurías fragmentadas y olvidadas por los saberes triunfantes, como afirma María Zambrano en *Hacia un saber sobre el alma*. Nietzsche es un caso, no olvidado, eso es claro, pero sí olvidado por los pruritos de analíticos y sistemáticos. Kierkegaard, Scheler y otros fenomenólogos, Unamuno, Ortega y tantos otros no del todo oscurecidos por la tradición triunfante y reinante, constituyen otros casos. Ahondemos ahora en la idea de “saber del alma”.

Como anota J. Moreno en “Las fórmulas del corazón”, el saber del alma tiene como notas fundamentales:

- 1) Es un horizonte racional, pero que implica un descenso y un afán por volver a preguntar.
- 2) Es un horizonte que acoge todo lo que la conciencia olvidó, dejó de lado o bien suplantó. Alega por una noción mucho más amplia de conciencia: un desgajamiento del alma. Este horizonte o en este horizonte se abren las posibilidades de que todo aquello que había quedado al margen de la conciencia en su mero nivel teórico se desvele, por ejemplo, el plano mismo de la existencia, el plano mismo en el que se dan los modos de ser del hombre: incompletud originaria y por ello conato de ser. El hombre es para María Zambrano persecución de su ser, es el ente que siendo proyecto y apertura, dada su incompletud y su finitud, es conato y esfuerzo por ser, por existir, por encontrarse a base de sí mismo un ser que le permita construirse una humana existencia. Es el ente que se constituye como perseveración en el ser porque él ya es siempre ausencia de ser, ausencia desde la cual está conminado a construirse un ser, que no lo trae dado, a construirse con ello su propia realidad, a construirse a sí mismo y desde su propia fragilidad, a base de su propia alma, un lugar en el mundo. Darse un lugar porque él es el único ente que parecía no tenerlo, hacerse cargo de su propio ser a medias, de su propio ser en proyecto de ser, en proyecto de darse a sí mismo la posibilidad de volver a nacer, humanamente, en un ser construido, conquistado.

A partir de estos dos puntos expuestos deducimos que Zambrano piensa que es esa inexorable voluntad de existir, de trascenderse la que marca al hombre y a su vida. Acoger este delirio de ser, de construirse es lo que busca describir un "saber sobre el alma". No exclusivamente un saber que arroja datos sobre como se comporta y que hace el hombre, sino descubrir cómo es ese ente en su ser, cómo es que hace y dice y construye.

El saber del alma intenta acoger la vida del hombre precisamente apuntando al hecho de que éste se da una vida y un ser, no tanto cómo vive esa vida o qué hace con ella.

En este sentido, este saber del alma pretende también acoger aquellos otros saberes que en alguna medida habían intentado justo esta recepción del ser del hombre y hablan en nombre de ese ser, saberes vencidos por heterodoxos, inextinguibles aún cuando vencidos por los saberes triunfantes. Uno de esos saberes es para María Zambrano indudablemente, o tal vez el saber vencido por excelencia y que es "saber del alma", el pitagorismo. Más adelante puntualizaremos sobre esta fuente inspiradora de María Zambrano. Sin embargo, es

necesario mencionar ahora algunos elementos de este aspecto que nos ayudan a entender el significado del saber del alma.

El horizonte pitagórico se constituye como móvil y herencia básica de todo su pensamiento, hasta el punto de señalar que éste es de raigambre órfico-pitagórica. Horizonte que no deja de ser racional – el saber del alma no es extrarracional – ya que permite a María Zambrano asentarlos como un modelo de saber, el del alma. “Y desde ese horizonte racional que acoge otras razones que las de la conciencia y otros saberes que los por la conciencia y a través de la idea creados, va María Zambrano perfilando su grande razón –unión de filosofía y poesía, y aún más allá de ellas, unión con aquel lenguaje operante sobre lo sagrado–, razón que parece estar habitando en la confluencia de dos metáforas: la de la luz intelectual y la de la «visión» y la «escucha» por el corazón. Confluencia y mediación entre la objetividad y cohesión del entendimiento y la esencia irreductible a conciencia de una realidad que en el hombre clama en un amplio padecer. Entre el mundo claro de la conciencia y los abismos de las entrañas.”⁶

El saber del alma se presenta como (al igual que la metáfora del corazón construida por Zambrano) símbolo y metáfora máximos a su vez de todas las entrañas de la vida, metáfora de la unidad de todas las entrañas por inexplicables e insibles que sean, metáfora que llama al hombre a despertar a sus entrañas y con ello a despertar a su finitud, a su coporeidad, a su procedencia terrenal y por qué no, irracional; procedencia auroral también de la palabra en el hombre, que difícilmente los saberes lógicos y analíticos han podido captar, por ello ni la palabra ni el pensamiento podrá ser ya –desde esta procedencia “entrañable” –, lenguaje a secas, reducto simple del pensamiento exclusivamente discursivo que parece reconocer sólo hechos de conciencia, y la reducción de la realidad que ello implica.

Saber del alma es pensamiento, palabra que puede ir acogiendo en su propio devenir y movimiento el fluir mismo de la vida como potencia deviniente. Danza que puede hacer que la razón logre sumergirse en la vida y sea ella misma vida, donde la violencia de las acusaciones racionalistas en contra de toda esta dimensión de la vida cedan su lugar a un pensamiento de la escucha, de la escucha del tiempo, de las entrañas, más allá de la violencia de un pensamiento que no escuchó y que condenó por no entender. Un rendimiento de la razón a ella misma, porque todas estas posibilidades de las que habla

María Zambrano son, por supuesto, posibilidades de la razón que en un acto de amor puede recuperar de la vida la entraña, puede comenzar a entrañar, a llenar de carne y sangre el amasijo de instrumentos en el que se había convertido al limitar sus perspectivas a un solo afán totalizante y totalizador de la realidad y la vida del hombre.

Acto de amor por el que no pueda más acallarse ni el tiempo, ni la finitud, ni la angustia, ni lo sagrado, ni la irracionalidad, etc. Un movimiento audaz de la razón para saber que su vida y la vida florecen en múltiples maneras. Salvar la penumbra, sacar de la humillación, de la calumnia, del olvido y del rencor al devenir de la vida. Audacia creadora de la razón al descender y moverse ya no a costa de la vida, sino en pos del corazón de ella, mostrar y sugerir el abismo en la palabra, con el abismo de la palabra misma, que trasciende y se trasciende, palabra que trasluce la unión entre razón y vida a través de un saber, una "lógica" del corazón,⁷ que se anuda a la vida como tiempo, como experiencia de la temporalidad no captada ni con el concepto ni con la definición. Saber que es un sentir y un escuchar que se traduce en palabra que quiere ser escuchada, filosofía de la palabra, de la palabra que escucha al ser porque ha descendido a él. Saber del alma implica a su vez generar una conciencia o un modo de darse la conciencia que se *abra* hacia adentro, porque descende con la palabra; esto es: el ser humano ha de reencontrar la razón que le haga accesible su propia vida.

Saber del alma: razón-poética, palabra que como "una herida abierta por donde el tiempo, que abre sus brazos alzando la materia toda, puede ascender, escala y círculo, espiral sin fin. Y podría descender tanto la palabra o alzarse desde las profundidades hasta la altura de la luz, desde la suma obscuridad, que pudiera verse acometida del temor que, instantáneamente, de ser así, miedo, viene a incurrir en intrusión, la intrusión que siempre significan las preguntas irruptoras, las que devuelven a la razón a su pretensión de captar, aún antes de haber concebido; puro concepto de la razón sin entrañar".⁸ Razón dialógica, en tanto alude, provoca el silencioso diálogo de la luz y la oscuridad frente a la razón monológica en su acepción iluminista.

Pensamiento que deja ser al ser, que deja al corazón formular sus razones y luego persigue escucharlas y descubrirlas, pensamiento que al escuchar se convierte también en un modo de visión, en un medio de visibilidad en el que y por el cual puede restituirse al pensamiento su unión con el sentir, el conocimiento en unión con la vida. Haber querido

pensar al ser “claramente” significó no haberlo pensado. Por ello es necesario un saber, un “método” para la ambigüedad y la contradicción, para el fragmento y la perspectiva, la paradoja y la oscuridad. Saber-método del que, en este sentido, sólo puede hablarse de una manera analógica como señala J. Moreno, método como medio de visibilidad, discontinuo (frente a la continuidad del método tradicional), centrado en el ser entero, y no sólo en la mente y en las representaciones de un sujeto, método como señala la misma María Zambrano, más que del sujeto y de la mente de ese sujeto, de la creatura, del ente que somos, nosotros y que es proyecto, apertura, posibilidad, estructura finita que siempre se interroga y que siempre está en cuestión. Un método que se hace cargo de la vida, de *esta* vida, no de aquella formulada por la razón, ni de aquella comprendida en un sistema de conceptos y categorías, sino ésta, la que vive el hombre, y esta es para María Zambrano, la verdad de la vida, aquella que vive el hombre. “Camino es aquel método tras la verdad, actitud palpitante e inerte ante su presencia. Y, dirá así María Zambrano, «al reencontrarse así en ella, ya no tiene, porque no está ante ella; va con ella y la sigue, sigue a la verdad que es lo que ella pide»”.⁹

Saber del alma quiere decir, saber interesado, apasionado, saber que pretende devolverle a la filosofía su *pathos* originario, el *pathos* excluido en el pretendido carácter impasible y “objetivo” que la filosofía anunció tener, convirtiéndose entonces como sugeriría María Zambrano en un saber innecesario, imposible, que no conlleva las raíces de nuestro propio ser y nuestra propia historia.

Todo esto significa, para María Zambrano, elevar la razón al tiempo, pues es la temporalidad el sentido del ser.¹⁰ Es la temporalidad lo que arranca al ser humano a la existencia, al ser en el modo de la apertura y la posibilidad; el tiempo nos sostiene y nos lanza, envuelve la vida del hombre como esencialmente finita, pero por ello indudablemente abierta, posible y ciertamente creadora, el tiempo es nuestro elemento de trascendencia, la diferencia ontológica. La vida, dice María Zambrano, brota de una herida, la de la finitud y la temporalidad, saber del alma quiere decir: *logos* sumergido. Sumergido en esa herida, un saber que parte de la temporalidad para lograr así partir de la vida. Clamor y herida del ser, el tiempo que desata en el hombre sus entrañas, *logos* sumergido traducible únicamente por palabra auroral, palabra que desciende a esa herida. Este es uno de los sentidos fundamentales de lo que María Zambrano llama el descenso a los inferos, del que

hablaremos en el próximo apartado. Un *logos* no ciertamente inédito en la tradición occidental, Zambrano capta en el orfismo y en el pitagorismo este saber del alma, por ello asume desde siempre su herencia órfica; en tanto hacer descender a la razón a los inferos.

“El indecible padecer del alma cuando se sienta a sí misma (como tiempo), al encontrarse, se resolvió en el pitagorismo (encontraron el alma) por la aceptación del orfismo y de su aventura protagonista: el descenso a los infiernos, a los abismos donde lo que sucede es indecible. Y como es indecible, se resolverá en música. Y en la forma más musical de la palabra: la poesía”.

“La música sabe del infierno: no ha caído desde lo alto. Su origen, antes que celeste, es infernal (...) la armonía viene después del sonido y del canto. Lo peculiar de Orfeo marca y señal del alma griega, es que el gemido no es queja desesperada, imprecación, sino dulzura secreta, misteriosa dulzura que sabe de las entrañas del infierno. Y esta dulzura y mansedumbre permitirán a la razón, a las razones entrar en los lugares infernales, serán el puente que el alma mediadora tiende siempre entre la razón y la vida en su padecer infernal, entre el sufrimiento indecible y el *logos*”.¹¹

Cabe señalar aquí el muy significativo papel que juegan no sólo los misterios órficos en el pensamiento de María Zambrano, sino en general el mito: los mitos, en tanto misterios tienen la posibilidad de ofrecer enigmas, de ofrecer las posibilidades de ver lo oculto y lo desvelado del misterio, de ofrecer la apertura de un horizonte en el que lo hermético-sagrado sin fisuras se hace accesible, se manifiesta como secreto y como misterio – el secreto de lo divino y de lo sagrado que se manifiesta bajo la forma de un secreto, lo divino – condición de redención del hombre mismo frente a sí mismo y de la realidad con él; epifanía de lo sagrado que hace mostrarse y aparecer a la realidad, permitiéndole ser y abriéndole con ello al hombre su realidad. De este modo, es la voz de Apolo, que más que darse a oír, escucha, escucha el misterio, lo reconoce y permite por ello su desocultamiento, esa es la llamada del “conócete a ti mismo”, es un llamado de la existencia a la existencia, de la razón a dar razones una vez develada la realidad, la razón cercana aún al misterio, apolínea pero dionisiaca. Por eso, Apolo rescatado del mar de los sueños y salvado de las aguas despierta para nacer, despertar que entraña todo misterio. Aparecer como un despertar, aparecer tras haberse adentrado en la oscuridad abismal de los inferos y “comparecer ante la luz”, el hombre es la creatura que comparece, lo cual quiere decir para

María Zambrano que “el hombre, desde esa situación inicial, tiene que acabar de hacerse, ya él mismo, ya descubierto ante la luz saliendo de la oscuridad, mas no de la matriz oscura del primer nacimiento, sino de la tiniebla que consigo lleva, desenredado de su laberinto inicial, de su ocultación entre su ser solamente nacido en la vida y bajo la muerte”.¹²

Pues desde la posibilidad que es la situación del hombre, “ese estar enclaustrado, entrañado, con el ser recibido que tiende irreprimiblemente a desentrañarse, a manifestarse”.¹³ Es la situación inicial del hombre: estar oculto, enclaustrado, sagrado también como la realidad; es su ser recibido como un sueño y tiene que manifestarse, hacerse aparecer, des-entrañarse, hacerse divino, aunque el nacer en este segundo nacimiento no es automático, es un esfuerzo, un seguir naciendo, un hacernos un suelo, soñar el sueño que nos haga despertar y crear en nuestra acción humana inicial la posibilidad de crearnos, desde el delirio de querer ser; trascenderse, padecer la propia trascendencia, ese es el ser del hombre.

Entonces, saber del alma quiere decir también “Descifrar las entrañas, sean las propias personales, sean las que laten, como en un sueño (que también es revivido) que busca ser liberado, en la historia, no es analizarlas; pues realizar tal análisis es someterlas a la conciencia despierta que se defiende de ellas: «enfrentar –dirá María Zambrano– dos mundos separados de antemano». Descifrarlas, por el contrario, es conducir las a la claridad de la conciencia y de la razón, acompañándolas desde el sombrío lugar, desde el infierno atemporal donde yacen. «Lo que sólo puede suceder si la claridad proviene de una razón que la capta porque tiene lugar para albergarla: razón amplia y total; razón poética que es al par metafísica y religiosa». Y así puede enunciarse el método [...]”.¹⁴

Saber del alma es entonces descenso. Ahí es donde comienza el método de la razón poética. Antes de puntualizar lo referente a la cuestión del método, analicemos la idea del descenso. A partir del saber del alma se abre con mayor claridad la idea del descenso a los ínfimos. Saber del alma y descenso a los ínfimos constituyen dos momentos del método zambraniano. El método es para Zambrano el descenso. Según J. Moreno “[...] un descenso (o condescendimiento de esa inteligencia-voluntad a sus raíces, [que es lo que María Zambrano critica en la noción concienialista del método] un volverse, un ir a ver y a oír) a los lugares del «deseo», sin detenerse en ellos, sin dejarse hechizar con ellos, sin «fijarlos» para, en la prosecución del movimiento del pensar, ser capaces de abrir «poros» en las manifestaciones del «conatus», del hambre vital (reitera Zambrano estas expresiones), para,

en suma, hacer circular (poner en movimiento) al propio pensar por los lugares más íntimos del «alma», en la retaguardia (de la «idea»), en las «grietas», en las diversas «casillas» de un tiempo casillero donde se apostan las «pasiones» al acecho y sólo pueden ser «vistas» y «oídas» siguiendo su propio e insistente método, el operar «sistemáticamente» como la «traición», reptantes y en repentinos saltos. Este inicial «método» zambraniano de acercar la conciencia, no como foco esclarecedor –ante el que las pasiones se esconden- sino como sibilina –serpentina- aceptación de sus propios y tan imprevisibles (para el entendimiento instrumentalizador) movimientos, es la primera (grave) dificultad que ofrece tanto al puro pensar discursivo como al que, simplemente, crea que se trate de un arbitrario «poetizar» sin arrimo racional. Lejos de lo uno y lo otro –de la instrumentalización o del sin ton ni son) la cuestión decisiva que, a lo que entiendo, se plantea Zambrano es qué «estrategia» seguir para descender hasta el mundo en sombra del sentir –siempre «peligroso» en su ocultamiento o rebelión-, del puro parecer de la vida y ofrecerle un cauce de razón a sus propias «razones». Y –en persistente cita de Empédocles, ... «repartir bien el *logos* por las entrañas». O ... Cervantes, dar un poco más de luz para la sangre. O incluso, en una explícita exégesis del «oráculo» heracliteano «no se puede comprar el corazón, porque lo que él quiere se paga con la vida»-, descender al «querer» más íntimo de ese símbolo perpetuo de lo inercializable..., que se simboliza en «el corazón»¹⁵.

Entonces, para realizar una filosofía de las razones de las entrañas – como quiere Zambrano – no se trata de optar ni por un racionalismo nuevo, igual de incólume que el tradicional, ni por un pensamiento dicho poéticamente. Lejos de esas dos opciones, lo que busca María Zambrano es, como asevera Moreno en la cita que escribimos, una “estrategia”, una estrategia que hace que la razón opere con cierto engaño, con cierto engaño para llegar a las “razones del corazón”. Engaño que consiste en trazar trayectos no lineales sino “oblicuos”, “serpenteantes” para trazar a su vez un lazo de desciframiento de lo que simboliza el corazón como unificación de todas las pasiones y todas las entrañas como afirma María Zambrano. Además de tal engaño como parte de la estrategia encontramos, como también apunta Moreno, una cierta “astucia” de la razón que no intenta “comprar” al corazón al cual pretende acceder, porque este descenso no se logra con un armazón conceptual, con un aparato categorial que sería transportar los elementos criticados ahora hacia un nuevo objeto, lo cual evita precisamente la “estrategia” zambraniana, sino que ya no se trata de

categorías ni conceptos en sentido racionalista estrictamente, sino de lo que hemos llamado “las formas íntimas de la vida”. Si hay ahora categorías serán las del cuerpo, las de las entrañas, como si ahora el ser se pudiera explicar desde ello. Para esto será necesario el descenso. Serán esas formas, esas categorías del cuerpo las que llevarán a María Zambrano a definir el lugar del alma, del que resulta el proceso del descenso a los ínfimos – descenso, no olvidemos, que realiza la razón misma.

Entonces la estrategia pretende llevarnos desde estas categorías o formas íntimas de la vida a la definición del lugar central del descenso de la razón: el alma, que por otro lado y a su vez se identifica con esas formas íntimas y con esas categorías del cuerpo.

Re-inventar el saber perdido, desterrado del alma, es parte de ese lugar del que hablábamos y de esa estrategia. El alma que había sido perdida cuando todo se redujo a un “yo” enfrentado a un objeto, perdida pero no desaparecida, pues lo que quedó ahí es justo el alma, afirma María Zambrano.

Para esto, como hemos visto, Zambrano necesita elaborar una ontología que dé sentido a tal lugar, ya que a partir de ella podrá llegar a aquello que es incluso condición de posibilidad de las abstracciones mismas de la razón discursiva y de la conciencia que la porta, condición de posibilidad de los conceptos mismos.

Por ello un pensamiento del ser de aquello que subyace olvidado, eclipsado es lo que deriva de la estrategia zambraniana, que incluye un elevarse de lo óntico a lo ontológico. “Encontramos aquí un resquicio de comprensión del «astuto engaño» con que Zambrano opera: ir al más puro sentido ontológico mediante el más «corporal» y «expresivo» significar de lo «óntico»; desproveer, a su vez de fijeza, dogmatismo y cerrazón al modelo del «ser» descendiéndolo con puras modalidades expresivas de aquello que «hay» -y es obvio que en esto desmenuza la distinción orteguiana entre lo que «es» y lo que «hay»- de aquello que no ha llegado a «ser» por no haber llegado a ser pensado.”¹⁶ Esta búsqueda zambraniana implica en muchos sentidos lo que Moreno Sanz llama una des-abstracción (descenso), es decir, un recorrido que precisamente intenta recorrer el camino inverso desde el concepto a su concepción; teniendo en cuenta, como afirma María Zambrano en *Notas de un método* aquellas zonas para las que el racionalismo de la tradición fue sordo, aquello que fue dejado en los bordes, en los márgenes del “camino real”.

Se trata entonces de un viaje, de un viraje por la espectralidad, por los márgenes que sin embargo han sido también parte del devenir mismo de la filosofía en su historia. Un paso en retrospectiva para atender lo que quedó sin atención, los recovecos impensados por la tradición.

Un recorrido no sacrificial, le llama María Zambrano en el sentido de que nada ha de ser sacrificado a la luz del concepto y la conciencia clarificadora e instrumental.

“Y, para poder pensar tal «utopía», es para lo que «astutamente», y como a traición, realiza su peculiar epojé fenomenológica. Y lo que va poniendo entre paréntesis es, justamente, a todo modelo «especulativo», representativo: es al intelecto mismo, tal como lo ha conformado (o quizá deformado) el llamado occidente. Y es una peculiar asunción simbólica... del spinozista «nadie sabe lo que puede un cuerpo», Zambrano tejera una red intencional, una serie de órbitas, una –la llamará ella misma así – «meditación entrecruzada», con qué poder imantar más que «captar», más que «capturar», casi se diría que «seducir» a «las razones del corazón» mediante la propia razón. Para ello la labor prioritaria es ésta *incorporación del alma*, en un recorrido minucioso de eso que considera «drama» -y que, en realidad, toda su obra se encargará de mostrar, como verdaderamente «trágico», una tragedia reconducida a cierta «redención»... en el que se orbitan y eclipsan los diversos «cuerpos» que el hombre ha ido discerniendo. Esos «mundos», u «órdenes», que Zambrano ve, en la estela de Nietzsche, que antes de ser intelectualizados, han sido metaforizados; e incluso, antes, simbolizados en amplísimas y estructuradas redes de conexiones que responden más a un «sentir originario» que a un «ser» pensado; más a un «sueño» que crea sus propias condiciones de realidad, que a una «realidad» entendida como «coseidad», fija y dada de una vez por todas. La reversibilidad que Zambrano exige al pensamiento está íntimamente ligada a la posibilidad de extricar la propia experiencia, de *ponerla en movimiento*, en una suerte de fluencia que abra sus posibilidades, sus virtualidades.”¹⁷

Recuperar entonces el tono de lo no visto por la tradición. El tono, la música, tan significativos para Zambrano. Recuerdo de los pitagóricos como símbolo del descenso; la música, el oído como modelo para enfrentar el imperio de la visión, la imagen y la representación propios del racionalismo.

A todo esto es a lo que María Zambrano llama un saber del alma. Y alma, en buena medida, implica y significa para María Zambrano una estructura creativa, la esencia creadora que habita lo humano, el carácter creador de la humana vida, que el advenimiento de la razón en su dimensión instrumental ha exiliado de nuestras posibilidades.

Ya en *Hacia un saber sobre el alma* María Zambrano habla de la pérdida del alma en la tradición metafísica a manos de la instrumentalización del intelecto, esto en sorprendente concordancia con lo que Heidegger llama “el oscurecimiento del espíritu” en *Introducción a la metafísica*.¹⁸

Exiliada el alma, el mundo sólo puede convertirse en cosa, en espectro de objeto, en técnica y en instrumento advierte María Zambrano, en donde todo queda reducido a la voluntad de totalización del sujeto; extrayendo todo aliento vital, creador, de nuestra experiencia del ser, de nuestra relación con el mundo. Ello implica un estado máximo de orfandad desde la perspectiva de esta filósofa; el hombre desasistido de su ser creador, de su diferencia ontológica.

Es la “oscura noche” de lo humano justo cuando se había pensado su gloria, su primacía en el cosmos, la noche de lo humano, su oscurecimiento en aras de la idolatría de los poderes de la razón. Y al tono heideggeriano dirá María Zambrano que: “Lo en verdad grave serán esas invisibles enfermedades humanas, el delirio y el desvarío, la pesadilla en que la vida se convierte rodeada de esa realidad opaca, que arrojados de su lugar adecuado aparecerán sin forma ni figura, o se irán dejando un extraño vacío. Nada, apenas nada sabemos nada de ese mundo; es el mundo de la intimidad sin palabras, donde ha de reinar una oculta e insensible armonía, donde debe encontrarse la raíz de toda guerra, donde la paz no es cosa de pactos ni de compromisos, pues no es cosa de derechos ni de leyes sino de una silenciosa armonía que, una vez destruida, es ingobernable tumulto, rebeldía sin término, discordia.”¹⁹

Es la rencorosa presencia – afirma María Zambrano – de lo que vivo se ha dejado como muerto. ¿No hemos aprendido acaso algo –dice Zambrano- de Nietzsche, de Baudelaire y otros que atormentados infinitamente por su soledad poblada de fantasmas han liberado enormes pensamientos en la medida en que liberaron de las sombras tales fantasmas? ¿Será acaso que la conciencia instrumentalizadora –como nos dice en *La agonía de Europa*- es la que ya no permite tal liberación y por tanto tampoco la *praxis* de nuestras estructuras creadoras, creativas, el alma?

En sintonía con Nietzsche, para María Zambrano los excesos del racionalismo al desconectar la vida de la conciencia, caían en una “pérdida de la tierra” (es decir, lo que está ausente es el descenso) en donde la posibilidad de dar sentidos vivientes yacía bajo las certezas y la voluntad de sujeto representado.

¿Cómo salvar en medio de tal debacle racionalista la dignidad del alma, del ser creador del hombre?

“Ciertamente en la estela de Ortega, y en el mundo de las filosofías de la vida de Dilthey y Bergson y, no menos, de la fenomenología de Husserl y las críticas “internas” a ella de M. Scheler, N. Hartmann o Heidegger, Zambrano verá pronto las grandes dificultades en que se movía la razón para ser, realmente, «razón vital». Y tendrá, desde el comienzo mismo de su obra, una línea del pensamiento, expuesta en breves artículos, cuyos presupuestos básicos se recogerán en *Horizontes del liberalismo*, de 1930, que preludiarán en forma inequívoca lo que a partir de 1950 será una teorización... y a partir de 1965 la práctica de la «razón-poética», tal como la llamó Zambrano.”²⁰

Y como hemos mencionado, María Zambrano opta entonces por la razón, pero la “despoja” de la instrumentalidad que amenazaba toda posibilidad creadora; pero permanece con la razón rescatando el alma, la estructura creadora del ser que somos.

Para ello, como hemos ya ahondado, recordemos que María Zambrano comienza “sumergiéndose en lo pre-conceptual y aun pre-dicativo, es decir, enfocando el propio método fenomenológico desde una gran distancia y, a la vez, sumergiéndolo ya en las imágenes y figuras de máximo contacto con el «mundo», la «tierra», la «sangre» y los «elementos», va, en realidad, a poner en cuestión no sólo el modo en que viene utilizándose el propio método fenomenológico como resituación de esencias dentro de la existencia, sino, incluso, las maneras retóricas y metaforizantes de la misma razón vital orteguiana.”²¹

Vamos ahora a explicar la idea del descenso a los inferos.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ J. Moreno, "Las fórmulas del corazón", en A.A.V.V., *El pensamiento de María Zambrano*. Zero, Madrid, 1985, p. 17-18.

² En el apartado dedicado a la metáfora en este mismo capítulo aclararemos el sentido que la metáfora del alma tiene para María Zambrano.

³ En el apartado dedicado a la metáfora en este mismo capítulo aclararemos el sentido que la metáfora del corazón tiene para María Zambrano.

⁴ *Íbid.*, p. 19

⁵ *Íbid.*, p. 21.

⁶ J. Moreno, *op. cit.*, 24.

⁷ Es importante mencionar, en este sentido, que ya el mismo Nietzsche había recuperado la posibilidad de utilizar las metáforas del cuerpo a la vez que explotó sus posibilidades explicativas.

⁸ J. Moreno, *op. cit.*, p. 26-27.

⁹ *Íbid.*, p. 28.

¹⁰ Tal afirmación, podríamos decir, es la que rige el pensamiento heideggeriano a partir de *Ser y tiempo* y hacia ello orienta prácticamente toda su reflexión.

¹¹ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 109.

¹² J. Moreno, *op. cit.*, p. 32

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ J. Moreno, *op. cit.*, p. 38. Las citas del autor son de M. Zambrano, *Claros del bosque*.

¹⁵ J. Moreno, "Razón no polémica en María Zambrano. Lugares elementales y palabras con cuerpo", en T. Rocha (ed.), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, *op. cit.*, p. 138-139.

¹⁶ *Íbid.*, p. 141.

¹⁷ J. Moreno, "Razón no polémica...", p. 144.

¹⁸ Recordemos que a nivel de esta obra, la idea de espíritu significa para Heidegger la estructura creativa, creadora del ser humano; estructura que se ve oscurecida en el imperio de la técnica y la instrumentalización general del mundo.

¹⁹ M. Zambrano, *La confesión como género literario*, Siruela, Madrid, 1997, p. 105-106.

²⁰ J. Moreno, "Razón no polémica...", p. 148.

²¹ *Íbid.*, p. 148-149.

3.3. UN DESCENSO A LOS INFIERNOS: EL MÉTODO DE LA RAZÓN POÉTICA

Siguiendo las ideas expresadas en el apartado anterior, podemos afirmar que el saber del alma en tanto entendimiento reformado se traduce a su vez en un descenso, o más bien consta de un descenso. Precisamente el método de la razón poética es un entendimiento reformado que desciende. Con ello vemos que la crítica de Zambrano a la razón y el despliegue de su ontología continúan haciéndose presentes. La razón poética no se plantea como una superación del racionalismo, por el contrario, surge de éste, sin afirmarse como negatividad frente a él, sino que, dicho hermenéuticamente, se afirma como otro modo de ser y de pensar. Por eso la crítica está siempre implícita en todo el sistema de María Zambrano así como su ontología.

De hecho, una de las expresiones que más aparecen en la obra de María Zambrano y que definen la columna vertebral de su obra es precisamente “El descenso a los infiernos”; operación que constituye el método de la razón poética.

Nos hemos referido constantemente a los significados de tal expresión en los diversos contextos en los que Zambrano la utiliza. Hemos señalado que tal expresión puede servir de título tanto a la ontología zambraniana como – y por consecuencia – al sentido, proyecto y labor de la razón poética, esta última señalada por nosotros tal vez como la propuesta fundamental y más acabada del pensamiento de María Zambrano.

De eco nietzscheano, de resonancias románticas, pero fundamentalmente de raigambre griego-dionisiaco-órfico-pitagórico el “descenso a los inferos” define como decíamos no sólo el trayecto y el recorrido que ha de realizar la razón-poética zambraniana, sino que también alude a la experiencia fundamental del ser, del ser del hombre que, además, le remite a Zambrano a una de las categorías alcance ontológico más significativa en su obra: la vida.

Ahora nos referiremos para aclarar la idea del descenso justamente a un texto que Zambrano titula “Un descenso a los infiernos” y que curiosamente constituye un ensayo que Zambrano escribió sobre *El laberinto de la soledad* de Paz. Y digo curiosamente porque da por título la frase que es la médula de su pensar a una reflexión aislada y que solamente ocupó unas cuantas cuartillas. No obstante, el comentario sobre Paz es un

pretexto con el cual Zambrano alude a su filosofía justamente como eso, un “descenso a los infiernos”, y echamos manos de ese texto para seguir explicando el sentido de tal expresión en la filosofía zambraniana y puntualmente con relación a la reforma del entendimiento, al saber del alma y al método de la razón poética. Al respecto de la génesis y de la publicación del texto citamos la nota que da inicio al volumen *Homenaje a María Zambrano* publicado en 1998 por El Colegio de México. “Al hilo de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, María Zambrano, en este texto que presentamos a continuación, traza todo un diagnóstico de la crisis que padece el hombre contemporáneo al alejarse progresivamente de ese terreno inexplorado que se abre tras el límite del pensamiento y del lenguaje, de esa realidad sagrada originaria –hoy olvidada y desterrada a la sombra, a los márgenes por la razón sistemática- que sólo puede ser rescatada de los ‘infiernos’ en los que habita por el decir poético, por ese ‘logos piadoso’ que no renuncia al trato con lo ‘otro’, con el misterio, con ese fondo oculto que subyace a toda Historia y que constituye el substrato último, ‘la raíz del hombre’. Este revelador escrito de la pensadora malagueña ha permanecido inédito hasta la fecha en el Archivo de la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga, bajo la signatura M-300. En el original no consta ninguna fecha de redacción, pero, a tenor de la nota a pie de página que aparece en el texto donde la autora señala la edición que maneja de *El laberinto de la soledad* (FCE, 4ta edición, México, 1964), nos inclinamos a pensar que fue escrito alrededor de 1964, año en el que Zambrano traslada su residencia de Roma a La Piece. Dicho traslado tuvo lugar el 14 de septiembre de 1964. (Nota bibliográfica de Mercedes Gómez Blesa. Después de la redacción de esta nota, el ensayo de María Zambrano fue publicado en la revista *Vuelta*, México, núm. 224, julio de 1995.)”¹ Dicho y señalado lo anterior, puntualicemos algunos aspectos significativos del texto.

En primer lugar, el texto efectivamente parece ser una especie de diagnóstico del presente, del hombre y de la vida contemporánea.

En tal diagnóstico, en tal “sobrevuelo” sobre la actualidad, Zambrano sugiere observar una crisis. Crisis que no es sino generada por el constante exilio de todo un terreno de la vida, aquel que precisamente alude a “los íferos del ser”. Terreno olvidado y abandonado por la razón racionalista.

Es necesario, dada esa crisis, para Zambrano voltear el rostro a este terreno, a esta dimensión y “rescatar” todo lo que yace oculto, abismática y oscuramente en esos íferos, lejos de la mirada de la razón, del sistema y del concepto.

Exilio y marginación que exige acceder a la razón, que exige ser pensado y nombrado, que exige realidad, pues ya la tiene aun cuando sea negado, aun cuando sea ignorado, aun cuando no sea reconocido.

Desenterrar y rescatar esa realidad para nombrarla y descubrirla es labor de la razón, pero no de aquella razón que justamente dejó en la oscuridad, tras la claridad de su proceder, a todo aquello no definible ni capturable por el concepto, sino de otra razón, aquella que Zambrano construye y que nombra razón-poética. Llamada también razón piadosa –no olvidemos que para Zambrano piedad quiere decir “saber tratar con lo otro”- ésta es una racionalidad que pueda tratar con eso “otro” de la razón iluminista y sus sistemas de conceptos y categorías. Y lo otro, lo gran otro para Zambrano es nombrado como “misterio”, como la raíz indestructible, oscura, abismal, del ser y del ser del hombre, la raíz “dionisiaca” podríamos decir, de la vida misma, de toda vida, de todo evento, de todo suceder, de todo acaecer.

Olvidado, pero no desaparecido, no borrado, pues su realidad es ontológica, es a pesar de que la razón no ha querido que sea, pues escapa a sus límites, escapa al horizonte de lo explicable y definible, pero sólo es inexplicable según los términos que la razón se ha fijado para explicar las cosas. Cabe aclarar que Zambrano no se refiere de ninguna manera a un género de seres o de realidad “misteriosa”, no explicable, sobrenatural o nada por el estilo, por el contrario se refiere al ser, al ser del hombre pero en su aspecto y dimensión que ha escapado al concepto y a los límites fijados por la razón.

Veamos entonces los distintos momentos que sintetizan, desde esta perspectiva, el proyecto zambraniano: 1) el diagnóstico del presente, 2) el presente como crisis, 3) esa crisis es la consecuencia de algo, 4) de una relación con el mundo estructurada en los términos de la razón instrumental (lo cual deriva en María Zambrano en una crítica a la razón), 5) tal cosa ha dejado de lado toda una dimensión de la vida, “los íferos del ser”, 6) tal realidad debe ser rescatada, pues muy a pesar del concepto y la razón es; es fundamento y condición ontológica de posibilidad del aparecer del ser, 7) para rescatar esta realidad es necesaria otra manera de la racionalidad, otro proceder de la razón, una “otra” razón, 8) una que

pueda acceder a esos íferos, que pueda fundamentalmente “descender” a los íferos, 9) tal razón es la razón-poética, 10) hay una crítica a la razón tradicional y un diálogo con la tradición. En efecto, si pudiéramos esquematizar y enumerar de manera breve el punto de partida del pensamiento de Zambrano, el recorrido que tendríamos que hacer –aunque no deja de ser reduccionista, pero expresa lo sustancial, al menos en el punto de partida– comprende más o menos los diez puntos mencionados arriba.

Veamos cómo inicia María Zambrano el texto que tiene por título, como decíamos, el proceso que acabamos de describir. “Un signo inequívoco de que estamos en el umbral de una nueva época, quizá de un nuevo mundo, es la necesidad y aun las parciales realizaciones de ese viaje que el hombre se ha visto siempre precisado a cumplir: el descenso a los infiernos, a sus propios infiernos. Infierno de la propia alma individual, infierno de la Historia poblada de ellos. Pues la historia, integrada por los pueblos e ideas victoriosos, condena a los otros, los vencidos, a quedar enterrados vivos, viviendo, sí mas sin espacio para su alma, sin la luz adecuada. Todo lo que vence humanamente parece estar condenado a condenar y, al fin, a condenarse.”²

En otro lugar de este trabajo hemos mencionado la preocupación zambraniana por rescatar aquellos saberes oscurecidos o marginados por los saberes que ella misma llama triunfantes. Preocupación de rescatar, recuperar y resignificar tradiciones un tanto disidentes, un tanto olvidadas, un tanto echadas de lado y que sin embargo han sobrevivido de alguna manera o tal vez de una manera prudente; un tanto a hurtadillas se han integrado a los saberes oficiales: tradiciones herméticas, místicas, gnósticas, que han sobrevivido al oscurecimiento que el racionalismo ha echado sobre ellas. No en vano menciona Zambrano constantemente la herencia órfico-pitagórica de su pensamiento, tradición, que ella considera, quedó vencida por la filosofía, su método y su sistema a partir de lo que ella misma llama la condenación aristotélica de los pitagóricos, pero que como decíamos y como anota Zambrano en *Hacia un saber sobre el alma* estos saberes de alguna manera se han conservado en forma de brasas que se encienden soplando en los saberes que los habían apartado, tal fue el caso de los pitagóricos y en general para Zambrano de todas las tradiciones de orden gnóstico y místico.

Tal fue el caso también, como a su vez lo hemos explicado ya en otro lugar de este trabajo, de la poesía con respecto a la filosofía. Para Zambrano, el sistema filosófico vino a

desplazar el nacimiento poético de la misma filosofía, dejándola del lado de la claridad y la razón, mientras que esta misma conminó a la poesía a ser un saber de las tinieblas y del delirio, lejos del sistema, del método y por ende, lejos también, muy lejos de la cristalina claridad que buscaba la filosofía. En este sentido “descenso” a los inferos implica también un viaje, un reencuentro con esos saberes dejados justamente del lado de los inferos, del lado de la oscuridad.

Viajar por lo condenado a los abismos y al exilio, descender en la condena misma, en sus motivaciones y en sus fundamentos, en su devenir, y tal vez, lo más importante, en rastrear esos azares, esas discordias a partir de las cuales unos saberes terminan condenando a otros, condenándose los primeros a sí mismos a andar a solas – sin diálogo – sin reconocer del todo aquello que también han necesitado para ser; tal es el caso, alude Zambrano, de la filosofía con respecto a la poesía, tal y como nos lo explica en *Hacia un saber sobre el alma* y en *Filosofía y poesía*.

Es necesario para Zambrano descender al orden de las justificaciones, de las razones justificadoras del que vence y las razones liberadoras del vencido. En este sentido, Zambrano escribe que “no es un azar que la cultura de occidente venga desde hace tiempo justificándose y padezca la obsesión de la legitimidad. Legitimarse es la tarea de los que han ganado la batalla de una época. Pero no basta; lo de momento vencido clama, que clamar es la fatiga de todo enterrado vivo, y toda realidad condenada se levanta un día por esa maravillosa voz libertadora poética y aun razonadora”.³

Es importante mencionar que Zambrano no sólo se refiere con esto a que lo que ha quedado oculto, oscurecido y desconocido son únicamente saberes, o formas de entender y relacionarse con la realidad; como hemos mencionado más arriba, fundamentalmente se refiere Zambrano a zonas, a dimensiones del ser del hombre y del ser de la vida misma que de igual manera han quedado oscurecidas. Quién sino Nietzsche –observa Zambrano- ha denunciado tal cosa con una de las más radicales y profundas críticas al pensamiento occidental que se han dado; quién sino Nietzsche pretendió recordarnos que el cuerpo, el instinto, el no-ser, el devenir, la tierra son y son aun cuando no se les haya reconocido en su ser. Quién sino Nietzsche fue uno de los primeros en realizar ese descenso por aquellas zonas de delirio vistas desde el orden imperante, desde la moral imperante, desde la razón imperante. Quién sino Nietzsche representa y simboliza ese clamor de lo condenado al que

alude Zambrano, ese gemido de lo que oculto clama por ser, manifestarse y aparecer. Quién sino Nietzsche intentó recuperar del ser del hombre, de la vida, todo aquello que según él había sido negado por una moral hostil a la vida, por la tradición metafísica misma y su reinado del concepto, la razón y el sistema.

Junto con Nietzsche no debemos dejar de pensar en Freud, quien también descendió al orden del instinto, del caos, del delirio, de eso que Nietzsche llamó lo dionisiaco ⁴ y que convirtió en fundamento último de la vida; es aquello que no es exclusivamente conciencia, deliberación racional, etc. Quién sino ellos viajaron por el fundamento oscuro de la vida cuestionando el fundamento luminoso de la razón explicativa.

Es entonces en el orden del ser del hombre en donde a Zambrano le interesa de manera muy significativa este descenso a los infiernos como labor de una racionalidad, de un *logos* “bien repartido por todas las entrañas”, de un *logos poietikos* que no teme al delirio y al abismo, que no busca subsumirlo bajo el concepto y la explicación sino dar cuenta de su ser y de su aparecer; un *logos* creador, pero aquí creador quiere decir que se interna en aquellas zonas, en aquellos recovecos del ser, en aquellos rincones olvidados pero no por ello menos reales.

Cuando Nietzsche afirmó radicalmente que somos instinto, que somos cuerpo y no solamente razón, sistema, concepto y explicación, daba nombre a esos espacios e intentaba buscar en ellos el ser mismo de lo que Nietzsche llamó vida.

Es en este sentido en el que podemos afirmar que a lo largo del pensamiento de María Zambrano corre un profundo ímpetu y un sonoro eco nietzscheano.

Zambrano intenta decir que la filosofía debe acercarse a esas zonas que la filosofía misma había dejado para otros saberes de menor orden en la explicación racional del mundo, ejemplo de ello es como la filosofía arrojó a la poesía y en general a todas aquellas expresiones de ella misma – de la filosofía – que parecían alejarse de su cristalina y aséptica labor. Así, afirma Zambrano que “la filosofía ha ido dejando a la poesía esa función redentora de lo que gime condenado. No fue así siempre. En el momento actual tenemos todos esos intentos de vitalismos y existencialismos, que claman por una amplia, totalizadora razón vital que dé cuenta de todo lo que quedó apresado por la legitimidad victoriosa o de los victoriosos.

“Desde el Romanticismo se han ido verificando diversos descensos a los infiernos; infiernos del alma asfixiada, de lo no dicho, de lo imposible de expresar, de la blasfemia misma. ¿Qué se oculta en la blasfemia? ¿Qué en el sacrilegio? ¿Quién tiene en definitiva la culpa? ¿Y esa defensa del culpable que tiende a generar el ámbito de toda razón justificante, pues, al fin, el condenado nos condena, o nos condenamos por él? En todo caso una visita a los infiernos parece obligada; una larga, lúcida visita a todos sus laberintos infernales, donde el bien y el mal presentan otras caras, y todo parece intercambiable; donde las definiciones racionales y establecidas pierden su vigencia; donde todo lo que se sabe se olvida, porque lo olvidado vuelve y se presenta en una memoria continua, sin principio ni fin; sin punto de referencia.”⁵ Nietzsche, Freud, los románticos, Nerval, Hölderlin, Jean Paul, Novalis, pero con ellos también el delirio órfico, Dionisos, Démeter, Perséfone.

Todo ese universo es el que orbita el pensamiento zambraniano y su propuesta de una razón que descienda por esos íferos, una razón que cuando Zambrano le llama musical no alude sino a la lira con la que Orfeo desciende a los infiernos, una razón que cuando Zambrano le llama piadosa no alude sino a la astucia de Dionisos de saber ser y tratar con lo otro y volverse lo otro, donde los contrarios se confunden, se mezclan, donde lo establecido se invierte, se cuestiona, entra en crisis.

Un mirar, el de la razón-poética que ensaya el atrevimiento. Un atreverse a mirar a la Górgona de frente sin suavizar su aterradora faz; el atreverse a morder la cabeza de la serpiente como el pastor del Zaratustra de Nietzsche;⁶ el no descansar en la búsqueda aunque implique el viaje por los íferos como Démeter en la búsqueda de Perséfone.

¿Por qué Occidente –se pregunta Zambrano- olvidó tan pronto esta herencia?, ¿por qué Dionisos quedó vencido por los dioses que no descienden, que no enloquecen?, ¿por qué Occidente ha temido tanto a ese delirio, a esa locura, a ese no-ser que tiembla bajo todo lo que es?, ¿cuáles son esos infiernos del alma asfixiada que nombra Zambrano?, ¿qué es lo no dicho y lo casi imposible de expresar?. ¿en qué términos y desde qué horizonte es no dicho e imposible de nombrar, de expresar?, ¿por qué ello aparece, como lo escribe Zambrano, como blasfemia?, ¿qué se oculta detrás de ello para que aparezca entonces como blasfemia, como herejía?, ¿por qué constituye en última instancia un sacrilegio ese viaje, ese descenso?, ¿por qué dice Zambrano que ese descenso ha de ser “lúcida” y “necesario”?,

¿qué hay detrás de todas las justificaciones de los filósofos racionalistas para no realizar ese viaje además de aquellas que se erigen desconociendo el valor epistémico, sistemático de aquellas zonas y que por tanto son indignas a la razón y a su sistema?, ¿qué late en el fondo de tal negación, de tal necesidad de justificar el hecho de que se ha arrojado algo al abismo, y se le ha olvidado? Zambrano lo dice claramente en la cita que escribimos líneas arriba. Entre otras cosas, el miedo radica en la pérdida de la estabilidad, de la claridad y seguridad de las explicaciones del mundo que dan sostén al devenir. Miedo de ver cimbrarse los logros obtenidos al definir y conceptuar algo, miedo a que “el bien y el mal cambien y presenten otras caras”, miedo a que se desmorone el vasto edificio de garantías y seguridades que la razón construye para poder respirar tranquilamente o al menos sin asfixia, sin sobresalto, miedo de adentrarse ahí donde “las definiciones racionales y establecidas pierden su vigencia, donde lo que se sabe se olvida”, miedo, en fin, a quedarnos “sin punto de referencia”. Miedo que es un huir de lo que, como Nietzsche le llamó, es simplemente “miedo al devenir” y todo lo que esto significa.

Ahora bien, siguiendo el texto de Zambrano, decíamos que el pretexto para ahondar en esta idea del descenso a los infiernos es un comentario que hace Zambrano a *El laberinto de la soledad* de Paz.

Veamos lo que Zambrano dice de entrada: “Viaje como un sueño lúcido es el que el poeta Octavio Paz nos lleva a realizar a través de su libro *El laberinto de la soledad*. Tiene del sueño ese contacto íntimo con la realidad, del que se sale al despertar y que, aunque se trate de una realidad pavorosa, nos produce la impresión de haber abandonado el hueco exacto de nuestro ser, donde reside la verdad de nuestra vida: el lugar de nuestro infierno, que es el mismo de nuestro paraíso. Llevarlo a la vigilia, sin que se esfume ni se debilite su palpitación; hacerlo visible, sin que pierda su oscura vida, es acción que sólo la poesía que sea al par pensamiento, puede realizar. Filosofía y poesía en íntima unidad nos ofrece este libro de un poeta cuya poesía ha estado siempre traspasada de pensamiento. *Raíz del hombre* es, en realidad, el título de todos sus poemas: la búsqueda, la persecución de lo humano.”⁷

Dicho esto, Zambrano repara entonces en la última línea de lo que transcribimos inmediatamente y afirma que justamente la pregunta por lo humano en el radicalismo racionalista que caracteriza la filosofía moderna ha estado condenada, de una u otra

manera, por definiciones previas, o al menos por una aceptación previa de lo humano, por un saber – escribe Zambrano – antes de saber.

Esto implica para Zambrano, por parte de la actitud racionalista y fundamentalmente idealista un dar por hecho, un dar por supuesto lo que se iba a buscar, por lo que se iba a preguntar y, añade Zambrano, lo que es más grave, se da también por sentado el horizonte que encierra lo que se iba a buscar.

Pero esto no es para Zambrano un proceso unívoco y escribe al respecto que “mas, por otra parte, la soledad, la profunda soledad en que el hombre se ha ido quedando a partir del renacimiento, ha hecho necesario el encuentro del hombre consigo mismo. Y así, la época moderna podría quedar definida por esta persecución que cada vez de modo más encarnizado realiza el hombre frente al hombre. Persecución que se inicia en el ámbito del conocer y que ha desembocado en la acción, hasta culminar en esa pasión persecutoria que ocupa casi por completo el escenario de nuestra época. No es necesario hoy ningún agente que dirija este infierno creado por el hombre en su angustiosa persecución de sí mismo, para tenerse al fin entre sus manos, para saber quién es, sin intermediario de idea, ni de imagen alguna. De allí que el *a priori* del pensamiento haya sido abandonado por la Filosofía misma que hoy pretende no partir de supuesto alguno, sino de la radical angustia del ser humano en la soledad. Mas tal tarea, urgente cuando es urgente que la persecución inacabable cese, ha de ser aventura en las más íntimas capas del ser, acercamiento oscuro, poético, a la raíz del hombre.”⁸

Como podemos observar, por un lado Zambrano reitera su crítica al “saber de lo humano”, a la “pregunta por lo humano” que se hace en la modernidad y que deja justamente al hombre en desamparo más que nunca porque, como mencionábamos, Zambrano considera que no nos estamos preguntando realmente por el hombre si de antemano ya tenemos de él definiciones, y mucho menos si estas definiciones previas cuyos horizontes de sentido también están previamente contruidos y formulados, implican además el definir al hombre no por su ser, sino desde categorías que se le aplican desde fuera, es decir, por la operatividad y el dominio de su racionalidad.

Uno de los resultados de esta experiencia se traduce entonces para Zambrano, de manera más o menos obvia en las críticas a la razón, empezando, como ya hemos visto que

explicita Zambrano con Nietzsche y la fenomenología en general en su texto *La actitud filosófica*.

Pero más aún, ella nunca se inscribe en esa línea, ella misma inscribe su proyecto filosófico, su punto de partida, el de su obra misma en esa línea, como ya de muchas maneras hemos mencionado y analizado a lo largo de este trabajo.

Al respecto son especialmente significativas las últimas palabras de la frase de Zambrano que citamos hace unas líneas: puntualizó que las críticas a la actitud racionalista implican establecer un nuevo punto de partida en lo referente a la pregunta por el hombre: en primer lugar, que ésta ha de ser una pregunta no en el nivel de lo que el hombre hace o piensa o sus características ónticas, sino que ha de ser la pregunta por el ser del hombre, preguntarse por el hombre en su ser, y ello implica también partir de una radical ausencia no sólo de supuestos previos –y mucho menos los racionalistas-, sino de una radical ausencia de fundamentos; la pregunta por el ser del hombre parte de ello y no de ninguna “esencia” o “sustancia” previa que la sostenga y a partir de la cual se construya una definición positiva, sea ésta de la índole que sea.

Por ello dice, en clara alusión a Heidegger, que es necesario partir de la pregunta por el hombre en la radical angustia en la que éste es y se da; es decir, en la ausencia de fundamento.

Una vez indicado este punto de partida, Zambrano vuelve a enunciar con ello algo que, como hemos visto, implica ya lo más significativo de su proyecto: preguntar por el ser del hombre desde otro horizonte de la racionalidad: “oscuro y poético” escribe en las líneas que estamos comentando, con lo cual afirma que esta otra actitud, que este otro acercamiento en forma de pregunta por el ser es, en última instancia, este llamado “descenso a los infiernos” y el cual se realiza desde una racionalidad que como “descendente” es por ello una razón-poética; sin supuestos previos,⁹ atendida únicamente y en primer lugar al aparecer del ser por el que se está preguntando la pregunta. Pregunta que por otro lado, debemos recordar, no es inédita para Zambrano; la Grecia que vio nacer la filosofía vio nacer también esta pregunta, claro está, en los términos de la pregunta por el ser y no sólo ahí en la filosofía, sino en otros saberes, en la poesía más fundamentalmente. Pero debemos resaltar que a Zambrano le interesa fundamentalmente señalar que es la filosofía hoy en sus posibilidades la que puede y debe “reformular la razón” y acercarse

desde esta reforma a la pregunta por el ser del hombre; por ello, como hemos anotado ya, Zambrano alude a que el punto de partida de esta otra posibilidad de la racionalidad, por medio de la razón-poética, implica primero lo que ella llama “la reforma del entendimiento” en *Los intelectuales en el drama de España* y en otros textos posteriores, y este sería el resultado obtenido por lo menos como punto de partida, frente a lo que ella también llama “los excesos del racionalismo”.

Pero, veamos qué otros elementos de su propio proyecto como “descenso a los inferos del ser” encontramos en su comentario a Paz en este texto que justamente, como afirmamos antes, se titula “Un descenso a los infiernos”.

Decíamos que Zambrano ve en la poesía, y aquí el pretexto es la poesía de Paz, esta nueva actitud, esta posibilidad de “reforma del entendimiento” que, en otros lugares de su obra, señala que se ha dado en la poesía castellana y resalta fundamentalmente dos figuras que a este respecto le son completamente significativas y ubica con Paz en esta actitud a Emilio Prados y Luis Cernuda. Asume Zambrano que “con la obra de los dos, más estrechamente con la de Cernuda, la del mexicano Octavio Paz tiene un íntimo parentesco que le adviene no de las llamadas ‘influencias’, sino de estar situada ante la misma realidad: la realidad del hombre no definida, antes de haber sido sometido a la manipulación del pensamiento o a cualquier abstracta reducción de la mente.”¹⁰ Puntualiza enseguida más fundamentalmente sobre este último aspecto de la no reducción del concepto y de la abstracción del hombre, de su ser y de su realidad: “la sorpresa de encontrarnos ante un libro que es Filosofía y Poesía en unidad tan íntima como *El laberinto de la soledad*, proviene del asombro, sin duda alguna de extrañeza, que se siente ante algo logrado. Sorprende, pero no extraña. El pensamiento apetecido tenía al fin que aparecer, como lo ha hecho, sin desprenderse de la actitud que lo originó, de la misma actitud *Raíz del hombre*: ir al encuentro de lo humano, sin determinar previamente su contenido, ni el horizonte en que aparece.”¹¹ Podríamos decir que tal parece que Zambrano no reduce la actitud de la operación fenomenológica fundamental al discurso filosófico, ella lo observa, por lo menos en cuanto a actitud y punto de partida en algunos momentos del pensamiento poético, en este caso en el análisis que hace de Octavio Paz.

Pero reparemos, sin embargo, en el hecho de que Zambrano a pesar de lo que ve en Paz y en su actitud, no está privilegiando a la poesía o al pensamiento poético como el discurso

que puede o debe realizar la reforma del entendimiento que ha planteado como fundamental para la racionalidad poética, sino que los mira como momentos poéticos del pensamiento, como resistencias al racionalismo que desde la perspectiva de la filosofía, pueden ser altamente significativas – o por lo menos de la filosofía que Zambrano está planteando o por lo menos algunos ejemplos para tomar en cuenta. Por otro lado, Zambrano quiere aludir con ello a que efectivamente, esa “reforma del entendimiento” tampoco es algo inédito o algo que ella pretenda inaugurar, como vimos es algo que ya ve en Nietzsche mismo y pretende a su vez afirmar que en otros órdenes del saber –por cierto que ella considera desdeñados por la filosofía- tal reforma, tal reformulación de la pregunta por el hombre en términos de la pregunta por su ser ha sido –tal vez sin intención ya formulada.

Volvamos al pretexto de Zambrano de *El laberinto de la soledad*. Se pregunta la autora por la clase de discurso del que se trata la reflexión de Paz; se pregunta Zambrano si se trata de un texto filosófico, poético o de filosofía o de poesía. Afirma que tal cuestionamiento se realiza siempre que se da un viaje a los infiernos, y supone que tal vez incluso en el más ilustre de tal relato hay hasta teología y no puede dejar de haberla cuando se trata de un descenso, cuando se trata de abismarse en la oscuridad misma; en el pensar y las condiciones de posibilidad de todo aparecer.¹² Sin embargo, en última instancia lo que le interesa más fundamentalmente a Zambrano es afirmar su propuesta de racionalidad. Escribe que “un viaje a los infiernos ha de ser cumplido por la piedad y la razón unidas, pues sólo a esa unidad indiscernible se entreabren las profundidades infernales. La razón sola se detiene en el límite de lo razonable: su propia sombra. Es cosa olvidada que el horizonte, el lugar por donde la razón puede dejar caer su luz, no está dado por ella, sino en esos límites, isla de lo racional rodeada de irracionalidad. Abandonar la seguridad que se goza en esa isla dócil a la evidencia es obra de la piedad, que no es simple compasión (piedad en el más moderno de sus sentidos), sino la sabiduría de saber tratar con “lo otro”, con lo heterogéneo. Con “lo otro” de la razón y que no por ello deja de constituir lo real. Y así, la piedad, como el amor, hace a la razón trascendente, ser trascendente: entrar en realidad. Sólo las nupcias de la razón y la realidad producen el conocimiento. En las profundidades de la vida, la realidad no revelada o condenada impone su ley con más fuerza, pues es mayor su resistencia y aun, podría decirse su rencor. Solo esa diplomacia de

la piedad se hace accesible. No ante una razón sin más, los infiernos se abren de manera tal que quien entra pueda salir, sin quedar su prisionero.

“Al decir infierno, usamos un nombre, damos un nombre, aquí a lo sagrado. Porque es de lo sagrado, en toda la plenitud del término, de lo que la poesía pensamiento de Octavio Paz nos revela el secreto laberinto. Y así encontramos que es poesía, poética, la acción; filosófico el hallazgo. En ciertas situaciones, para que el pensamiento se realice hace falta una actitud poética más que filosófica. Descender a los infiernos exige una inteligencia en estado de gracia.”¹³

Bien, veamos con detenimiento las palabras de Zambrano, y por qué en ellas vemos, como dijimos, con el pretexto de reflexionar sobre el texto de Paz, la enunciación misma de la propuesta zambraniana de razón-poética. En primer lugar, Zambrano enuncia el tema filosofía y poesía, al preguntarse de qué clase de texto se trata el texto de Paz.

Con ello, no debemos olvidar, enuncia uno de los grandes temas que trabaja en su pensamiento, que, como hemos visto a lo largo de este trabajo, no es un tema que Zambrano trabaja exclusivamente en el libro *Filosofía y poesía*, sino justamente tal planteamiento ocurre a lo largo de todo su pensar y encontramos líneas significativas sobre ello en textos como *Hacia un saber sobre el alma* o *Notas de un método*, por mencionar sólo dos.

A este respecto recordemos que Zambrano resignifica la noción de poesía que está utilizando, sobre todo al referirla a la razón-poética. Hemos insistido numerosas veces en que Zambrano no entiende la poesía como un modo literario, como un género, como una manera de composición literaria, sino en el sentido ontológico que hemos explicado con detenimiento, de tal manera que sólo desde esta perspectiva se puede entender el motivo por el que Zambrano trabajó constantemente las relaciones entre filosofía y poesía (incluso a lo largo de la historia misma de la filosofía) y de ahí que podemos entender que en la propuesta zambraniana no se trata de construir un pensamiento híbrido, mezcla de filosofía y poesía, no se trata de hacer una filosofía escrita poéticamente, sino fundamentalmente, como ya hemos explicado, de una razón creadora como ella le llama.

Además, recordemos que al trabajar las relaciones entre filosofía y poesía, lo que Zambrano busca de una manera muy puntual es analizar, reflexionar y criticar las nociones que la filosofía, al haberse ido apartando de la poesía, ha tenido de la poesía misma, reduciendo en

muchos casos con ello, tanto la noción y alcances de la filosofía misma, como de la poesía. Entonces trabajar tal problemática le permite hacer una revisión crítica de esta historia, sobre todo desde la perspectiva del racionalismo, en donde filosofía y poesía parecen excluirse mutuamente, y no sólo eso, sino en donde parece que además de la exclusión ha habido por parte de la filosofía un cierto desprecio por la poesía, tanto que ha “aventado” del lado de la poesía todo aquello que consideraba “indigno” de ser trabajado o pensado por la razón.

Entonces lo que Zambrano cuestiona es no solamente esos límites que el pensar discursivo-filosófico se ha autoimpuesto para delimitar su territorio y el orden de su acción y de sus fenómenos, sino que se pregunta y cuestiona la propia validez de esos mismos límites preguntándose, finalmente, si ellos no han terminado por reducir el acceso mismo de la filosofía a todo un orden del saber que hoy podría trabajar y que de hecho ha trabajado, pero tal vez siempre de manera o bien sumisa, velada o bien marginal, siendo juzgada por otras filosofías no como filosofía, sino justamente como poesía, reduciendo, insiste en ello Zambrano, la noción misma de filosofía y por supuesto con ello los alcances de ambas. Es entonces desde esta perspectiva que Zambrano afirma y lo hace a lo largo de todo su pensamiento, a manera de propuesta, que “un viaje a los infiernos ha de ser cumplido por la piedad y la razón”, es decir, por una razón piadosa (como mencionamos significa saber tratar con lo otro, saber del que se aprende a tratar consigo mismo).

Recordemos que Zambrano evoca a la razón poética de distintas maneras, que la dice de modos diversos, razón creadora, misericordiosa, piadosa. Con estos adjetivos no quiere decir sino poética, sino creadora. Cuando escribe “razón piadosa” recordemos que Zambrano tiene una muy singular noción de piedad que formula explícitamente en *El hombre y lo divino*, y que ya hemos explicado en este trabajo, pero en resumen, recordemos que piedad en la concepción zambraniana quiere decir fundamentalmente un saber tratar con “lo otro”, en este caso es un saber tratar con lo que la razón ha llamado otro, con aquello que, como decíamos, había aludido con tal expresión.

Puntualiza además que eso que ella llama íferos y que es “lo otro” de la filosofía, eso otro que el racionalismo no consideró en sus límites, en sus lineamientos y horizontes es precisamente lo que desde la perspectiva de esa misma razón racionalista llamó irracional, eso que como menciona Zambrano en el párrafo que citamos, es cosa olvidada, por la

razón, pues sólo se detiene en los límites de lo que considera justamente “razonable”. Ello, dice Zambrano, no es sino su propia sombra, que quiera o no le pertenece también, es su propia sombra, porque ella le ha dado la espalda y la ha convertido en “otro”, en su “otro”, pero como sombra permanece ahí. Aunque escondida a la luz de la razón permanece, no por ello, por oculta, no existe o desaparece. Es en este sentido que no se trata para Zambrano, con esa sombra, con esos inferos, de un “nuevo orden del saber”, sino de aquello que la filosofía, al convertirse en razón pura fue dejando tras de sí, fue apartando a otros lugares, “el lugar –escribe Zambrano- por donde la razón puede dejar caer su luz”, pero que sin embargo no incluye, sino que constituye esos límites, “isla de lo racional rodeada de irracionalidad”. Lugar creado, de esta manera, por la misma filosofía con el objeto de mantenerse en la seguridad de la razón, del concepto, del discurso y de la lógica. Seguridad que, no obstante, como decíamos, no cancela el orden mismo de lo real del cual se aparta y al que sin embargo pertenece todo aquello visto y dejado de lado de los “inferos”, por ello la piedad es también recordatorio de que esos límites pueden moverse, de que lo no visto puede ser visto, de que lo no reconocido no deja de ser realidad y más aún, de que siempre amenaza con convertirse en objeto de filosofía porque, como asume Zambrano, finalmente podríamos decir que “la realidad no revelada o condenada impone su ley con más fuerza, pues es mayor su resistencia y aun podría decirse, su rencor”, y sólo esa “diplomacia” de la piedad puede hacerla accesible. Esto es lo que Zambrano busca en esa realidad no revelada, que sea precisamente accesible a la filosofía, aún cuando no lo quiera o le tema a todo ese orden, por ello es necesario recrear o recuperar un orden de la razón que vuelque su rostro a ese orden aterrador para el racionalismo extremo, de ahí entonces la propuesta de una razón creadora, poética. Es la razón encargándose, responsabilizándose de aquello que había convertido precisamente en su sombra, precisamente en su “otro”, negándose con ello a entrar sin más en la realidad y habiéndose con ello refugiado en la seguridad del concepto: la razón sola con su conciencia.

Se trata entonces de la razón trabajando su sombra y su otro, no porque de hecho lo sea, no porque de hecho eso “otro” sea “la irracionalidad”, “lo sombrío”, sino porque la razón misma le había dado esos lugares y esos nombres. Como razón poética la razón puede liberar, con su misma actitud, y hacerse cargo de eso que ella misma construyó como su otro, pero advirtiendo que sólo han sido “otro” y “sombra” porque ella lo había juzgado así

al delimitar su propio terreno y al conferir el horizonte de su propia acción convirtiendo en “otro” a todo aquello que no dejaba existir en ese horizonte, en este terreno y en esos límites. “El pensamiento guiado por la piedad ha de forjar sus categorías en una forma poética. ¿Existen, acaso, categorías poéticas, que serían, a diferencia de las de la razón, categorías de la vida viviente?”.¹⁴

¿De qué categorías se trata entonces, si, como menciona Zambrano, no se trata ya de aquellas que tienen sentido en el mundo de los efectos y las causas, en el horizonte del principio de contradicción? ¿Cómo podemos abrirnos y abandonar la radical desconfianza frente a una realidad a la cual aparentemente no se le puede dar una acogida, sin someterla, ni reducirla de nuevo a concepto? ¿Cómo acceder a un orden que ya de por sí es precisamente resistencia, la resistencia de lo no desvelado, de lo no manifiesto?

Estar cerrado es resistir, escribe Zambrano, la apertura es siempre una herida. Eso es lo que hace una razón que desciende, imprime una herida, pero lo hace sólo para abrir lo que está oculto y cerrado.

¿Qué emerge de esa herida? ¿Con qué categorías captarlo, nombrarlo, descubrirlo? En otro lugar de este trabajo hemos explicado a lo que se refiere Zambrano con ello y al significado de lo que ella llama “categorías de la vida”, “formas íntimas de la vida”, en última instancia, aquello que llama “entrañas”.

Así, escribe Zambrano, “son las llamadas “entrañas” las que no pueden abrirse sin quedar heridas y, al quedar al descubierto, afrontadas, las entrañas son aquello que no puede abismarse, al menos directamente [...]. Para que las entrañas se abran sin ofensa es necesaria una cierta relación con la luz.”¹⁵ ¿Por qué dice Zambrano que para que las entrañas se abran es necesaria una cierta relación con la luz?

Quiere decir que la razón es necesaria para esta tarea; hemos dicho a lo largo del trabajo que no hay en Zambrano una renuncia a la razón; por el contrario, lo que hay es una transformación y con ello un rescate; ello implica que la razón que va a descender necesita “dignificar”, es decir, dar estatuto de cognoscible, de posibilidad de desocultamiento y develación a aquello que va a encontrar y a descubrir en los inferos. Es decir, que aún cuando descienda no puede hacerlo desde la actitud y perspectiva única del racionalismo (ello implicaría darle un trato a este terreno desde la misma razón limitante y exclusivista), por ello debe ir con actitud de “luz”, por utilizar la propia metáfora de la razón, con la

actitud que ha de abrirse, que ha de abrir posibilidades, que ha de dejarse sorprender sin llegar necesariamente cargada de un aparato conceptual al cual ceñir lo que se ha de ir encontrando, al cual adaptar y capturar aquello que se le va develando, sino por el contrario, dejarlo ser sin la coacción de la prefiguración conceptual, dejarlo ser como otro y diferente sin restar la posibilidad de poderlo describir y teorizar, sin restarle un estatuto de conocimiento, es decir, se trata de poder elevarlo a la posibilidad de ser pensado. Es necesario con ello, afirma Zambrano, dejar que el ser de aquellas entrañas se devele, pero dejarlo ser con “equidad y justicia”, es decir, no permitirle existir desde la sombra de la razón, sino como algo digno de *theoria*, digno de ser historia, de devenir al par que todo lo demás, de dejarle nacer y ser historia porque, escribe Zambrano, “[...] nacer es estar comprometido con el juego de la historia [ciertamente, el quehacer humano es la historia y no es posible vivir humanamente sin hacerla y padecerla]”.¹⁶

La razón ha de poder pensar contra sí misma, porque ya lo ha hecho, es por esto que Zambrano acude a la razón. Esa razón es la que puede tornarse poética y mostrar el carácter histórico de todo aquello que la razón racionalista había sacado de la historia y dejado del lado de las oscuras entrañas, de las historias sin historia, es en este sentido también que uno de los puntos de partida de la razón poética, en los momentos de su gestación en el pensamiento de Zambrano, fue puntualizar su carácter histórico, vital, con el claro eco de la exigencia orteguiana a la razón y para la razón.

“En el laberinto de la historia lo que gime apasionado parecen ser esas entrañas que sólo por mediación del alma pueden afrontar la luz.”¹⁷ El descenso es saber del alma y nótese que para Zambrano el alma es una metáfora rectora con la cual alude a lo poético, al carácter fundamentalmente creador del ser del hombre que no se reduce a razón teoretizante y discursiva. En este sentido, la crítica que Zambrano está realizando implica decir que “La cultura victoriosa de Occidente abandonó hace tiempo el alma y en ella -lo que quizá no soñó- ese mundo oscuro, hermético, que no puede abrirse directamente, porque toda apertura resulta una herida y una afrenta. Vivir desde la conciencia ha sido y es aún la exigencia de la vida occidental, de la razón triunfante. Mas hemos llegado al punto en que la conciencia y la razón se ven obligadas a corregirse a sí mismas. La confianza que nace de la desconfianza desconfía de sí misma y la Razón examina la propia estructura. Los mundos sumergidos aparecen. Para la cultura desalmada de Occidente ha llegado el

momento inevitable de rendir cuentas, aunque no se sepa a quién, aunque crea hacerlo sólo ante las propias exigencias de su mente o simplemente forzada por la necesidad de salir del laberinto histórico.”¹⁸

Sólo una razón que desconfía de sí misma otorga historia a lo que gime oculto bajo ella, otorga confianza a lo que puede ser desvelado para salir de su estado de “tras bambalinas” de la historia, de eso que Zambrano a propósito del texto de Paz llama “laberinto de la historia”.

Momento en que la razón y la conciencia se ven obligadas a desconfiar de sí mismas, a entrar en crisis, a reparar en su propio devenir, a rendir cuentas. Es el momento de la razón-poética.

Con ello no quiere decir Zambrano que este es el único momento en el que tal cosa puede suceder, ello, afirma, ha sucedido numerosas veces, diversas crisis de la razón se han generado en Occidente, con el mismo Descartes que ya desconfió para luego confiar absolutamente, con el mismo Nietzsche, al inaugurar no sólo una crisis en la razón, sino en la verdad, en la conciencia, en el hombre; sólo que Nietzsche no volvió a caer en la fe ciega, ello es lo que busca la razón-poética, pero con ello, como vemos, no deja de reconocerse en su propia historia de crisis y cuestionamientos, de poder pensar contra sí misma, de reconocerse siempre otra y transformarse.

Por ello es por lo que hemos insistido que Zambrano no renuncia a esta razón, ya ve en ella las posibilidades de abrirse siempre, de cuestionarse a sí misma y a dar lugar a que emerjan otras dimensiones de ella; justo por ello Zambrano no deja de integrar y rescatar a la razón, para explicitar su momento poético, creador y conformarla en razón-poética.

Pero de esto ya nos hemos encargado en otro lugar de este trabajo y hemos explicitado la significación de aquel diálogo y el sentido que éste rescate tiene en la obra de María Zambrano, y ese afán de conservar una manera de darse la racionalidad y que de hecho, según Zambrano, se ha dado.

Sigamos viendo qué otros elementos de este “descenso a los infiernos” encontramos, como hemos dicho, en este pretexto para plantearlos por parte de Zambrano y que constituye su comentario sobre el texto de Paz.

Escribe Zambrano: “El laberinto al que nos introduce Octavio Paz en su libro nos parece así un verdadero laberinto, un lugar secreto, sagrado. Todo eso que gime y palpita en el interior

del laberinto del hombre, en el fondo último de un corazón humillado y ofendido y que quizá sea quien inevitablemente nos juzgue, la medida suprema de toda cultura, la viviente realidad más allá de toda ley. Lo que constituye el infierno porque hubiera podido ser formulado Paraíso.”¹⁹

¿A qué alude Zambrano con tales símbolos? El del corazón humillado que reclama y en su reclamo juzga a quien le ha humillado, a quien le ha dado nombre de infierno y sin embargo es viviente realidad.

De inmediato nos remitimos a la sentencia zambraniana de que nada de lo real ha de ser humillado. Sentencia que alude justamente a todo lo que nos hemos estado refiriendo. Para Zambrano humillar quiere decir no haber tomado en cuenta lo que habita en los ínfimos. La operación fundamental de la razón racionalista radica en esta especie de humillación a lo que no reconoció y no le dio estatuto y posibilidad de conocimiento, lo relegó a los espacios de la irracionalidad y el resultado de ello es para Zambrano un inevitable reclamo, aquel que ya realizara fundamentalmente Nietzsche, aquel reclamo a la razón que se tradujo precisamente en una crisis de la razón, reclamo en el cual todo lo humillado reclamaba su lugar y más aún, reposicionaba el lugar de todo aquello que se había vanagloriado de su estatuto, de su valor, de su carácter de conocido y explicado. Reclamo que se convierte en cuestionamiento, operación que hace entrar en crisis el lugar seguro y estable de la razón que había juzgado y excluido.

Ahora comenzaremos a analizar en qué sentido el descenso es método. Decíamos antes que algo significativo y fundamental en torno a la razón-poética zambraniana radica precisamente en una crítica a la razón racionalista pero nunca una negación de la razón, más aún, lo que encontramos tras la crítica y delante de ella es un pleno rescate de la razón. “Porque pensar es para ella intentar concebir la experiencia íntegra, alumbrarla, ensancharla, afirmando incluso lo excluido y lo que aún no llega a ser. Despejar las incógnitas y sostener los enigmas, en vez de multiplicar los espejos, las ilusiones y los consuelos [...] no es una alternativa al sistema, sino su pulso, su vibración, su creación como composición de razones [...]. M. Zambrano no discurre al filo de un pensar extremadamente fino que reúne con el mismo vigor el *logos* repartido por las entrañas y lo sagrado, lo abismal de todo corazón, el infierno que hay en el fondo de todo cielo. Es una pensadora apasionada, trágica [...] la razón se abisma. Y abismarse significa llegar a las

raíces y al despojamiento, para despejar las cosas, alumbrar su verdad y sostenerlas en su diferencia singular, es decir, «salvarlas». La trascendencia es para ella «la transparencia de las entrañas». A esa exigencia obedece su estilo, no a la pretensión de acariciar los oídos, entornar los ojos y adormecer [...] el pensamiento de M. Zambrano es parte de la historia del *logos*. Pertenece a la gran tradición filosófica, piensa desde ella. Despliega y reelabora las incitaciones de Aristóteles, Spinoza, Leibnitz, Nietzsche, Heidegger... pero reivindica también a los derrotados y marginados de la historia: los pitagóricos, Plotino..., como explica ejemplarmente en ‘La condenación aristotélica de los pitagóricos’ [...] critica la ceguera por deslumbramiento, el espejismo de la razón moderna convertida en espejo total, pero incapaz de «reafirmar la vida». Desde la «trágica historia» y el drama de la época moderna, intenta lograr una racionalidad capaz de ganarse a la vida y transformarla [...] no se deja inscribir, en cambio, en una historia de filósofos y para filósofos, que olvide desdeñosamente todo lo demás, protegida por su narcisismo de descubrir con horror su propia degeneración y enclaustramiento.”²⁰

Pues la razón es potencia creadora y como potencia, como fuerza, ya que ha podido sostenernos, puede entonces descender a los inferos. Esa es, como hemos dicho, la tarea de la razón-poética zambraniana en tanto saber del alma y razón reformada.

Es muy importante advertir que María Zambrano llega a ella, a la razón-poética no solamente por la vía de la teoría, de la reflexión. Su crítica a la razón que es el horizonte y punto de partida de la construcción de la razón-poética surge y se gesta también de una profunda vivencia por parte de María Zambrano acerca de su momento histórico, como decíamos, de España, de Europa, de ella misma y quienes la rodean, de la experiencia misma de vivir una historia, esta historia de occidente, esta historia que no está al margen nunca de nuestro pensamiento.

Ahora bien, ¿en qué sentido el descenso a los inferos constituye un momento del “método” de la razón poética?

Recordemos que María Zambrano al construir su noción de método incluye siempre una noción paralela: la noción de vida, y ello no es lejano a la experiencia misma que trae a Zambrano la necesidad de reconfigurar un método para la razón según la vida.

En *Claros del bosque* alude que ya desde el mismo Sócrates encontramos una manera de ver el método como alumbramiento; Bacon, Descartes asumen su método, su nuevo método

como un nuevo comienzo con nuevos principios. Todo método, dice María Zambrano, es un *incipit vita nova*.

En ese tenor, el método que ella propone intenta también surgir como un *incipit vita nova* “que despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida”, especial y fundamentalmente de aquellas negadas, humilladas por el racionalismo; aquí vemos cómo en María Zambrano no se separa la construcción de una noción de método de su crítica tanto a la razón racionalista como del método creado para la conciencia y el sujeto portadores de esa razón, como ya mencionamos.

Este *incipit vita nova* zambraniano busca a su vez lograr una apertura, un ensanchamiento de temas y problemas que un pensar reducido a la instrumentalidad no podía ya acoger. La razón en la filosofía, según Zambrano, puede ser bastante más amplia de lo que en el racionalismo se asumió. Para Zambrano, la razón en filosofía debe y puede asumir desde esa razón aquellas zonas de la vida que la filosofía racionalista o bien no priorizó o bien envió del lado de otros saberes; por eso insiste tanto María Zambrano, especialmente en *Claros del bosque* y *Notas de un método* que el método de la razón-poética no lo es necesariamente, como hemos dicho, el de la conciencia de un sujeto pre-dispuesto a la teoría y a la explicación de fenómenos; sino aquél de una razón fundada en el ser del hombre abierta y dispuesta al aparecer de las cosas; porque, y esto hay que señalarlo, María Zambrano busca no sólo la transformación en el nivel de la racionalidad, sino en la disposición misma del hombre frente a las cosas; una razón que no sólo pueda acoger y disponer del mundo, sino que con ella el hombre pueda transformarse también a sí mismo.

Si el hombre del racionalismo ha reducido su mundo a un objeto, a una totalidad instrumental en la que él mismo se ha insertado como instrumento, necesita, según María Zambrano, de una nueva manera de mirar las cosas que implique a su vez una nueva manera de mirarse a sí mismo en la cual éste pueda aparecer mucho más que un sujeto que está en un mundo tematizándolo y explicándolo. Lo que Zambrano busca, sin duda, y en el tenor del mismo Nietzsche y de Heidegger es la posibilidad de abrirnos a otra experiencia del ser, a otra manera de relacionarnos con el mundo; alternativa que para María Zambrano se da o puede darse sin duda en lo social, en ese ámbito, en único en el que el ser del hombre se da. Por ello acuña la noción de persona, que es su alternativa frente a las nociones de conciencia, sujeto o yo, ya que según María Zambrano ninguna de ellas pone

los pies del hombre en donde están ya siempre arrojados: en un mundo social, político, histórico y concreto.

Por ello habla María Zambrano de una racionalidad que no olvide tal cosa, de una racionalidad que implica la vida y más aún en la cual va la vida y en el pensar mismo queda en juego.

Es decir, se trata de una manera de mirar las cosas en donde quien está en juego, dicho a la manera de Heidegger, somos en cada caso nosotros mismos, quien está en cuestión somos por cierto nosotros mismos.

El saber, el conocer no se da fuera de un mundo que nos constituye, no se da fuera de una determinada apertura histórica, social y concreta y así como esa apertura modela modos de ser en el hombre, también el hombre puede modelar y transformar el ser mismo de esas aperturas.

Así, la conciencia y la experiencia del mundo que se ha logrado en el racionalismo occidental reduce para María Zambrano peligrosamente el ser del hombre a instrumento y así a su mundo: el racionalismo ha generado una experiencia del mundo en la cual domina la presencia de los objetos y se desdeña la ausencia de las experiencias y del sentir; un mundo en el cual para María Zambrano se racionaliza e incluso se administra nuestro modo de estar en el mundo: se ha puesto de un lado la razón, de otro el sentir, de uno el ser, de otro el devenir, de uno el cuerpo y los instintos, de otro la conciencia, de uno la vida, de otro la muerte.

Se ha tratado también en la composición de la racionalidad occidental de una manera de ver la experiencia misma de la intersubjetividad, de la libertad, de la socialidad moldeada por la misma tradición racionalista que ha escindido a su vez el modo en el que el hombre se da en su mundo, cerrando ello su ser como apertura a posibilidades, como libertad fundamental, reduciéndolo a una relación técnico-instrumental con el mundo, con los otros y consigo mismo; desdeñando incluso, como nos enseñaron ya tanto Heidegger como Nietzsche una manera de vivir nuestro cuerpo, nuestros instintos, nuestras angustias, nuestra libertad y finalmente nuestra finitud –esta última constituye tal vez para Heidegger el mayor olvido, el mayor exilio sufrido en la tradición occidental.

Para María Zambrano, este gran exilio ha implicado una vivencia del hombre para consigo mismo que altera definitivamente su ser. Por esto, para ella, es absolutamente significativo

partir de una racionalidad que asuma de entrada la finitud, que actúe desde la finitud y no como una actitud deliberada o ensayada, sino que asumiendo que en su ser mismo radica su carácter finito.

Para María Zambrano es paradójicamente la presencia de la finitud lo que hace nacer de manera incesante el pensar; la finitud, la muerte, asegura en *Notas de un método*²¹, asiste al nacimiento del pensar.

Pensar es hacerlo desde nuestra inobjetable condición finita, incluida ahí por supuesto la razón, pensar es hacerlo finitamente; pensar es llevar a cuestras la finitud. No se trata ya de generar con el pensamiento paraísos artificiales como fue el caso de la mayoría de las éticas de corte humanista y metafísico: se trata de pensar desde nuestra radical historicidad, de hacer entrar la conciencia y la razón en la vida, en la nuestra, que se da siempre en una apertura social. Entonces, no se trata de un método, el de la razón-poética, para “aprender a nadar para salir del agua y escapar al peligro, sino para *ser sumergido*.”²² Inmersión que María Zambrano ha llamado como hemos ya explicado “descenso a los íferos del ser”. O con otras palabras, también dichas y tematizadas para tales efectos por María Zambrano: “atender a las entrañas”, a las formas íntimas de la vida.

Entonces el método consiste fundamentalmente, ya en su actuar y no tanto en invocar lo no evocado por el racionalismo, en viajar, en tender el camino, la senda hasta ese fondo y pensar *desde* allí, desde ese fondo. El método para María Zambrano consiste en permanecer en ese fondo y desde ahí pensar. Irónicamente lo que señala es que ese fondo, ese abismo no es un algo realmente en el fondo, fuera de la superficie, de la vida, debajo de la razón y la conciencia, *es* la vida, es el modo de darse también el ser y nuestro ser, es un modo en el que la vida acaece y sucede; los íferos ya siempre son vida y en la vida, y ello, es preciso reconocerlo, ya que el racionalismo se encargó de seccionar lo real para dejar “claros y transparentes sus objetos” y oscurecer los que no podía llevar a cuestras, simplemente por no considerarlos “objeto de conocimiento” o simplemente porque el racionalismo había llevado en la espalda la tarea de generar un saber y una razón precisamente que nos “salvara”, que salvara al mundo de cualquier inseguridad, de cualquier ausencia de fundamentos y de razones, de cualquier zona peligrosa como el cuerpo, el instinto, la finitud, la ausencia de finalidades, en fin había buscado un cómodo sillón sobre el cual hacer reposar todas nuestras angustias.

Pero los íferos de María Zambrano no están “en otra parte”, ello implicaría seguir jugando con las categorías del racionalismo metafísico, esos íferos responden a esas zonas del ser que el racionalismo no miró, de las que no pudo hacerse cargo, tal vez porque no podía reducirlas a cálculo, a medida, a concepto. La realidad se resiste al esquema, a la categoría, ha dicho también Zambrano, así la ambigüedad, la paradoja, la contradicción, la finitud, el fragmento, todo ello se resiste y clama por ser porque de hecho ya es. Los íferos y las entrañas de María Zambrano no son sino estos aspectos y experiencias.

Método para María Zambrano más dionisiaco, más órfico que cualquier otra cosa. “En todas las cosas pensar es bordear abismos y su camino-guía no consiste en librarse del vértigo mirando a otra parte, sino en abismarse y resurgir.”²³

Las ideas de abismo y de oscuridad serán también, como hemos visto, parte del lenguaje que acompaña a esta idea del descenso, así como a aquella a la que se dirige la razón-poética y orchestra el método. Para lograr el acceso a la oscuridad, el abismarse, el descenso – y ahí está parte del método – “hay que quebrar un modo de pensar hecho según el ideal de la luz pura, seducido por el sueño de ser un cristal sin mácula, que en realidad funciona como un espejo: refleja ocultando. La filosofía en particular ha hecho gala de castidad y de renuncia. Ha evitado penetrar en el infierno, en las entrañas, lugares del temor y de la esperanza”.²⁴

La razón se apartó de lo que consideró infernal y valga la paradoja, señala María Zambrano, la vida misma es de por sí infernal, ¿por qué entonces la razón ha tendido a anular todo abismo, todo infierno? Será entonces acaso porque a la razón no le interesa la vida o más bien sólo a condición de alejarse de la vida ha podido conquistar su lugar sin mácula, ha podido generar la conciencia, el yo, el sujeto, la historia, la finalidad, el sistema, la captación total de lo cambiante y deviniente.

Desde Parménides, asume María Zambrano, la filosofía se convirtió en afirmación de la unidad de identidad en oposición a la unidad de los contrarios, y afirma en *El hombre y lo divino*: “Diríase que esta unidad de identidad va cambiando en su crecimiento a través de la historia de la filosofía a las realidades particulares”.²⁵

De esta manera, la filosofía se había convertido “en un proceso de exclusión de lo extraño y, en este sentido, en impiedad”.²⁶ Pues recordemos que piedad quiere decir para María Zambrano “saber tratar con lo otro” tal y como nos lo explica en *El hombre y lo divino*. Lo

otro que es también la diversidad y la pluralidad, el carácter oculto de la realidad, pero también el carácter trágico y sacrificial de la historia, de las sociedades totalitarias.

Es en este sentido que Zambrano analiza esta historia de exclusiones y negaciones a partir de lo que ella considera “la condenación de Aristóteles hacia los pitagóricos”, quienes, según María Zambrano, hicieron existir la filosofía pero no pudieron lograrla como forma de saber. Aristóteles excluye problemas que los pitagóricos pensaron y delinearon como ser: el tiempo, lo sagrado, el alma, etc.

Aristóteles, dice Zambrano, liberó al alma de su incesante devenir y ganó para el hombre su espacio propio, su tiempo propio, la sustancia, afirma Zambrano en *El hombre y lo divino*, fue pensada por vocación de habitar este mundo. Sin embargo, del alma no pudo dar cuenta y perdió el *pathos*, el padecimiento con el que se ha de cargar para ser, precisamente hombre. Al intentar dar cuenta de lo humano, Aristóteles olvidó lo que significa vivir humanamente. Con él, apunta Zambrano, “la filosofía había realizado la hazaña de mostrar al hombre [...] la naturaleza hecha transparente, inteligible, y en ella un dios, inteligencia pura [...] que no exigía sacrificios. Era de esperar que todos los hombres, siguiendo su naturaleza, encontrasen en la filosofía la satisfacción completa de su necesidad de saber [...] qué hacer con la vida... mas no fue así”.²⁷ Mientras que los pitagóricos renunciaron a hacer de ese dios del pensamiento la negación de su alma, no renunciaron al afirmar con ese pensamiento puro, los íferos del alma humana y su incesante vaivén. Vencidos, marginados, permanecieron como una secta, disidentes, irredentos. “Por ambas partes, pues, se rompió la escala. María Zambrano trata de rehacerla ahora que la naturaleza obedece ya a la matemática, que la razón triunfante se cuestiona a sí misma, y que el hombre, en su equívoco esplendor, busca una razón que «rescate sus muchas almas perdidas» y «que le haga diáfano su tiempo»”.²⁸

En la modernidad aquella experiencia quedó traducida en una idea del hombre donde éste aparece como centro y fundamento de la existencia, a partir del cual todo se explica y todo se entiende y la totalidad se reduce a su voluntad, a su conciencia y a su razón; a través de la cual es ahora amo y señor del universo, domador del tiempo y del devenir, dueño de la historia, captor del ser.

Y el hombre, afirma Zambrano, a pesar de haberse otorgado el puesto central en el cosmos, a pesar de ser recipiente del saber de sí mismo y de todo, naufragaba, algo se le escapaba,

aquello que tenía en el calabozo, nunca dejó de respirar, “pues hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón: ese fondo último del humano vivir que se llaman las entrañas y que son la sede del padecer. Al padecer sólo pasajeramente puede engañarse”.²⁹

He ahí para María Zambrano el carácter trágico de la modernidad occidental, el drama del individuo centro, del sujeto déspota del ente, de la conciencia que ha aprendido a medir, a calcular, a cuantificar, a sistematizar y totalizar la diversidad y la pluralidad; he ahí el carácter trágico. Dice María Zambrano: “El drama de la cultura moderna ha sido la falta inicial de contacto entre la verdad de la razón y la vida. Porque toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad pura se siente humillada. Y toda verdad pura, racional y universal tiene que encontrar a la vida; tiene que enamorarla [...] porque la vida es continua pasión [...] si la vida no es reformada por el entendimiento, ganada por la verdad que él la ofrece, [...] se declarará en rebeldía”.³⁰ No en vano la modernidad tendrá tantos hijos de esta rebeldía, no gratuitamente figuras como Nietzsche, como Freud, como los románticos, herejes, disidentes, marginados que detectan que la verdad no se había ofrecido a la vida, que planeaba únicamente en la transparencia, en la luz, quedando fuera todo aquello que es vida pero que no es claro, ni distinto, ni transparente, pero que mueve y nos mueve, que late, que deviene y se hace historia; nos constituye y nos conforma, nos impele y nos trastorna.

Ellos prestaron oídos a esa realidad, ellos prestaron voz al sonido, justo de todo aquello que, humillado bajo la claridad de la razón yacía agotado, yacía negado, excluido, devaluado, indignificado y, repito, a pesar de ello era vida, sin ser reconocido como tal. No fue gratuita la presencia de estas figuras trágicas y disidentes en plena modernidad, en plena gloria de la razón y del conocimiento. Trágicas figuras que vinieron a anunciar la muerte de Dios, a cuestionar el progreso – idea gloriosa sobre la cual se sentaba la noción de historia a la que había llegado la cultura occidental –, a cuestionar sus valores, incluso el máximo de ellos: la razón y la verdad, el sujeto y la conciencia, el lugar del hombre en la vida y en el universo. Llegaron a descubrir la gran moral detrás de la objetividad, llegaron a herir al sujeto sin fisuras, al yo dueño de sí mismo, llegaron a hacer sangrar la cultura que de sublime y triunfante no dejaba de concebirse. Llegaron a recuperar esa alma perdida en manos de Aristóteles, ese mundo y ese cuerpo condenado y negado en manos de Platón, ese

instinto, esa tiniebla, esa irracionalidad, ese fondo oscuro último de la vida humillado en manos de la cristalina razón y la moral imperante. Llegaron a rescatar ese *pathos* que acompaña lo real, a reubicar el lugar del hombre en la vida y el lugar de su vida para sí mismo, el lugar de sus saberes, de sus verdades, de sus supuestas certezas y logros.

Lo que busca Zambrano en su revisión de la razón y en la noción de conocimiento que ha acompañado a la razón dentro del racionalismo es recuperar y transformar tales modos sin dejar de generar un conocimiento de cuya racionalidad no podría dudarse; además, en todo caso, es para María Zambrano la razón la que podrá realizar ese descenso a los ínferos.

Con ello también se trata, como hemos dicho, de recuperar esa noción originaria de verdad por lo que tanto clamó el mismo Heidegger: *aletheia*. Se trata también de recuperar la vida en la razón y para la razón, se trata, como afirma Zambrano, de una razón, de una verdad en “verdad viviente”.

Otro de los textos significativos en cuanto a la explicitación de la función de la razón-poética lo encontramos en *Filosofía y poesía*; realizando tal vez lo que podríamos llamar una genealogía del carácter creador, poético y “descendedor” de la razón: “Ésa es justamente la función de la razón-poética. M. Zambrano remonta su genealogía hasta el Verbo, el *logos*, la palabra creadora que mueve y legisla al par, que se revela y se encarna”³¹.

Una genealogía que comprende el ser mismo de la razón en el hombre, de la razón incluso fuera de su mansión en el discurso, de aquella razón que como delirio inicial, descrita en *El hombre y lo divino* era ya originalmente creadora, venida de las oscuras entrañas de un ente que, delirante busca un lugar en el mundo, un espacio propio en el cual habitar, aquello que busca, un espacio plenamente humano y que buscó con ello la humanización misma, la creación de un mundo humano, aquella que desde el delirio lanzó al hombre en busca de su ser. Con esto vemos que la ontología vuelve a presentarse en este momento.

Aquella razón que en un mundo que le inundaba por secreto, hermético e incognoscible se encontró en acción, en la acción que “saca de la humillación del no-ser a lo que él quiere; saca de la nada a la nada misma, a la que da nombre y rostro [...] se afana, padece, estudia, para que todo lo que hay y lo que aún no hay llegue a ser [...] no teme a la nada, desciende al caos para elevarlo hasta el orden de que es cifra la palabra”.³²

Acción creadora de la razón, acción poética de la razón según María Zambrano, poética por fundar el espacio humano en que como extraños y diferentes debíamos no sólo vivir sino construir afanosa, fatigosa, delirante y angustiosamente; razón que no comienza por fundarse a sí misma, sino que se funda en ese delirio y en esa angustia del hombre por darse un ser y un nombre, un lugar y un espacio para vivir. Razón fundada en el ímpetu creador del hombre. ¿No ha sido ya siempre poética la razón?

Carácter de la razón que no desaparecería según María Zambrano en los albores mismos de una nueva razón sentada sobre las bases y la experiencia de aquella otra: esta que nacía, que comenzaba a tener historia, que comenzaba por preguntar, por asombrarse frente al ser, por inundar la totalidad deviniente de sentido, ésta no separada de la acción creadora, poética de instalarse en el mundo para preguntar por él, aquella que llegó para inaugurar una manera de ver las cosas, una manera de mirar el ser. La razón filosófica, aquella que Tales vería nacer, aquella en la que Tales mismo reconocería su largo andar poético en y con el hombre, porque reconoció en la razón nuestro ser o más bien reconoció el ser de la razón fundado en nuestro ser y reconoció nuestro ser como acción creadora que implica ya siempre el hecho del asombro de la pregunta: a su acción creadora anexó otra acción creadora: la explicación, la indagación, la búsqueda y comprensión del ser.

Fue, para María Zambrano, sólo más tarde cuando la razón quiso abandonar su herencia, su suelo ontológico, su andar y devenir, despojándose de su huella creadora, y maldiciendo eso que creía le sobraba cuando en realidad le había fundado: su carácter poético, *poietico*.

Más tarde, desconocería su hermandad con ese saber, desconociendo entonces para la razón su esencia poética, su genealogía delirante y creadora, su piso, su suelo ontológico, su fundación en el ser. Ahora era ella no creación sino creada por el hombre y por su inteligencia para lograr justa y precisamente la “intelección”, la “inteligibilidad” del mundo, aquella inagotable *physis* terminaría por convertirse en objeto de representación a un sujeto claro y certero, conocedor, teórico y teorizante y no al asombrado pensador que fueron nuestros primeros filósofos.

Sin embargo, ello ya era razón, la primera poética; la segunda, la que no quiso serlo pero que tal vez nunca abandonó su semilla y nunca dejó de germinar, por ello hemos dicho, Zambrano no niega en su crítica a la razón sino que la integra y la recupera, así, de la

misma manera en la que recupera todas aquellas tradiciones que intentaron siempre asumir el ser creador de la razón y su sustento poético de manera totalmente explícita.

“Retomando la tradición del *logos spermatikos*, M. Zambrano caracteriza a esa razón como semilla, «espíritu creador», razón vivificante, revelación, palabra que pertenece no a los *pragmata* sino a los *onta*. Y en virtud de la cual lo que el hombre hace entra a formar parte de la creación [...] razones y palabras no son meras expresiones e instrumentos; son fuentes de luz, chispas, centellas.”³³ Centella que lleva a ser descifrados como alude María Zambrano tanto en *Notas de un método*, *De la aurora*, así como en *Claros del bosque*,³⁴ esta última obra en la que llama a esa chispa, a esa razón semilla, razón germinante precisamente, razón fecundante, y dice: “Signos, figuras, parecen así como gérmenes de una razón que se esconde para dar señales de vida, para atraer; razones de vida que, más que dar cuenta, como solemos creer que es el único oficio de las razones y aun de la razón toda, y que más que ofrecer asidero a las explicaciones de lo que pasó y de lo que no, llaman a alzar los ojos hacia la razón, la primera, a una razón creadora que en la vida del hombre, modestamente –adecuadamente- ha de ser la razón fecundante.”³⁵

Logos sumergido, como le llama en *Notas de un método*, el *logos* aquél, dionisiaco, órfico, pitagórico, del descenso, pero también presente, como decíamos, en los primeros filósofos.

Sentencia singularmente reveladora para Zambrano lo es por supuesto del que llama el “trágico Empédocles”, aquel que en la primera filosofía indicó que hay que dividir bien al *logos*, repartiéndolo bien por todas las entrañas.

Si hay en María Zambrano toda una recuperación y una teoría de las entrañas en su pensamiento, ésta es la base sobre la que arranca y gira tal noción: una razón que acuda a las entrañas, viaje por ellas y se reparta entre ellas; como decíamos, se trata de una razón creadora, pasional que desciende a los íferos y se enfrenta en la ocultación y la oscuridad de la que procede toda develación.

Las entrañas como figura del sentir, como categorías de la vida, de las formas íntimas de la vida que exigen del pensamiento ser desentrañadas. Entrañas por las que cabe repartir un *logos*, entrañas susceptibles de *logos*. En ellas, resume María Zambrano, habita el *logos*, el *logos* “entrañable”. Por ello, recordemos que para la autora pensar es desentrañar; y la entraña como nos dice en *El sueño creador* es “un *quantum* de los íferos del alma”.

Ahora bien, este *logos* es descenso pero también es ascenso. Es luz y oscuridad, es delirio y razón o razón delirante y delirio racional; es el alumbramiento pero nunca lo es sin herida, sin desgarramiento. *Logos* que, como ritmo y aliento de la realidad que necesita ser expresada, es *logos* que abre una senda, una herida, una llama devoradora y creadora, como nos dice María Zambrano en *De la aurora*.³⁶ Palabra delirante, hiriente y desgarradora porque no viene ya de la claridad sino de la tiniebla misteriosa de la hermética realidad que se resiste a ser nombrada, que se resiste a desocultarse y aparecer, que se resiste a entregar su condición sagrada y oculta para posibilitar el aparecer y la manifestación de las cosas.

“Porque el *logos* está re-partido, porque hay cielos e infiernos y la razón los toca con sus extremos, su recrear y salvar tiene que ser también rescatar. La razón-poética es «memoria reivindicativa que rescata» lo sumergido en la historia, personal o colectiva, lo derrotado y condenado al olvido, pero irrenunciable. Para ello tiene que adentrarse en sus entrañas, vivir en sus infiernos y aprender a escuchar y hasta a soñar para poder traer lo oscuro a la luz.”³⁷ Se trata entonces de no dejar en silencio aquello que aún no llega a la luz, se trata de escucharlo aun en su silencio.

La razón-poética en tanto descenso a los inferos y saber del alma funge como ese método, esa vía, esa senda, a través de la cual se puede explorar por ese *logos spermatikos* “bien repartido por todas las entrañas”.

Viaje, descenso por esas entrañas que ahora, ya no careciendo de *logos*, sino habiendo afirmado María Zambrano un *logos* justamente repartido por todas las entrañas, puede entonces descubrir, nombrar, re-nombrar, significar y re-significar, hacer emerger esa oscura realidad; saberla, afirma Zambrano.

Esta es una labor pitagórica, ya que desde la perspectiva de María Zambrano los pitagóricos vieron en la escala musical el paradigma del pensamiento, el *dia pas on* implica el pasar por todo, la necesidad de pasar por todo, aun por los inferos, aquéllos desde los cuales emerge también la armonía del mundo, aquéllos desde los cuales Orfeo emerge pulsando su lira.

Este *logos* que desciende, este *logos* bien repartido, *logos* fecundante, funciona a su vez, y en el sentido pitagórico de la palabra como “escala”; lugar de ascenso y descenso, de luz y oscuridad, de cielo e infierno. Es justo en este sentido en el que Zambrano ha insistido en adjetivar como musical a la razón-poética y define las “notas” de su método: escala, camino del ascenso y del descenso. “Hay que dormirse arriba en la luz –afirma María Zambrano en

Claros del bosque. Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio. Allá en 'lo profundo', en los íferos del corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo. Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega, se recoge. Se duerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aún sin abrirla. Sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección." ³⁸

Hemos ya mencionado también, y ahora lo insertamos en este nivel, el hecho de que los trayectos que recorre la razón-poética (su método) se entregan como metáfora; la metáfora es el lenguaje en el que acaece la razón-poética. Ella se define entonces por realizar una operación metafórica fundamental: el descenso.

En *Hacia un saber sobre el alma* Zambrano insiste en que una de las más tristes y significativas indigencias del tiempo actual es la de las metáforas vivas y actuantes: parece que la eliminación de las metáforas ha sido con frecuencia uno de los objetivos del pensamiento racionalizante que, como hemos visto, no ha logrado reconocer precisamente que la filosofía misma se ha movido a través de grandes metáforas, metáforas rectoras de su devenir: la de la razón, la de la luz, la de la visión.

Metáforas que hablan, desde el ímpetu de transparencia de la razón, del miedo a eso que Zambrano ha llamado "íferos" y que la filosofía ha desterrado del ámbito de lo comprensible y explicable. Las metáforas de la luz, la visión y la claridad hablan de que la filosofía ha querido habitar sólo el cristalino horizonte de los cielos y nunca el oscuro y denso aire de los íferos, salvada de ellos, la filosofía había perdido lastimosamente aquello de lo que no tiene o puede tener ni concepto ni idea, había perdido la posibilidad – recobrada por cierto con Nietzsche- de enfrentarse al horror que produce el vacío, que produce, como afirma María Zambrano en *El hombre y lo divino*, "ese infierno que todo ser vivo lleva consigo dentro de sí". Lograba con ello la filosofía la salvación, pero el alma, dice María Zambrano, aquella que lograron los pitagóricos quedaba perdida, rota, escindida, vaciada. Por ello Zambrano intenta recuperar la metáfora para la razón, de ahí su carácter *poiético*. Ahora serán las metáforas no de la luz sino de las entrañas las que necesita, porque ha de darles un sitio. "La razón-poética se despliega en un juego cada vez más denso y sutil de metáforas. No es mera cuestión de estilo. Se trata de plasmar su

movimiento, su trascenderse, en desplazamientos y conexiones. Las metáforas transmiten y atraen, giran y centellean, abren espacios, forman órbitas y constelaciones. Gracias a eso pueden expresar lo que no se puede decir directamente y no debe quedar estigmatizado como inefable. Ser por tanto, fundantes; no adornos retóricos.”³⁹

Ahora bien, si hemos insistido en que Zambrano también intenta, como parte de su crítica misma a la razón, realizar una recuperación de ella o de ciertas dimensiones de la razón, entonces cabe afirmar también que asimismo Zambrano asume –de la misma manera que retoma y rescata también de la historia de la filosofía momentos significativos desde la perspectiva tanto de su crítica como de la razón-poética-, que no todo pensamiento pasó necesariamente por las metáforas de la visión y la claridad. Si afirmara lo contrario no podría entonces rescatar a los pitagóricos desde la perspectiva en la que lo hace, y no sólo los pitagóricos, sino muchos otros momentos en la historia del pensamiento occidental.

Como veíamos antes, para María Zambrano los primeros filósofos habían recorrido una hazaña fundamental: “Descubrir el abismo del ser [...] profundidad en que la conciencia originaria, el asombro aún mudo se despierta rodeado de tinieblas.”⁴⁰ Para Zambrano la emergencia misma de la filosofía expresa ya el hecho de haber reconocido esas tinieblas, asumiendo que no sólo lo que es manifiesto pide ser relevado, sino también el “oscuro fondo originario: lo sagrado verdadero”. Entonces la filosofía, lejos de ser ajena a la experiencia de “adentrarse en el lugar de las tinieblas originarias del ser, de la verdad” se constituyó primeramente como tal experiencia, y ya mencionamos que para María Zambrano es sólo más tarde que la filosofía olvida este nacimiento que ella llama “mítico” y se lanza sólo a la claridad, a la luz y a la visión de la luz que explica, comprende, abarca, clasifica y a su vez destierra y excluye.

El amor a las cosas, a todas las cosas, incluso a aquéllas oscuras y que producen miedo había sido la actitud misma con la que la filosofía había nacido. En su nacimiento, asume María Zambrano, nada de lo real había sido humillado. Pero no es un amor que sobrevuela por la superficie, se trata para María Zambrano de una clase de amor que “es el agente de destrucción más poderoso [por eso también de creación y de construcción], porque al descubrir la inadecuación y a veces la inanidad de su objeto, deja libre un vacío, una nada aterradora al principio de ser percibida. Es el abismo en el que se hunde no sólo lo amado, sino la propia vida, y la realidad misma del que ama. Es el amor el que descubre la realidad

y la inanidad de las cosas, el que descubre el no-ser y aún la nada [...] porque toda cosa y todo ser que conocemos aspira a más de lo que realmente es.”⁴¹

Ese amor y esa nada, esa nada del ser tienen sentido en tanto emergidos de la “*deductio ad inferos*”; recordemos que, para María Zambrano, a los inferos se “baja”, se “viaja”, se “desciende” a la manera de la deducción, a los inferos se baja por deducción ya que, en sentido estricto, ellos mismos son ya algo deducido. De la misma manera el “ascenso” de los inferos, la vuelta desde ellos es una inducción y, como apunta María Zambrano en *Claros del bosque*⁴², a su vez “sin que deje de ser al par una re-ducción.” Esto significa, un hacer emerger, un “arrancar” lo inmerso, lo sumergido en la oscuridad: símbolo de esos inferos: no-ser, nada, espacio del poeta-músico Orfeo acogido por un amor irrenunciable. Orfeo, huella de la unidad de la multiplicidad, del perpetuo movimiento de la vida que va y viene incesantemente de los inferos hacia afuera, como Orfeo al buscar a su amada. Lugar donde el ser acaece como no-ser, como nada: las entrañas y la nada en la experiencia originaria del tiempo; la angustia, la amenaza de la totalidad hundida y la emergencia del ser como tiempo: “pura palpitación en las tinieblas” dice María Zambrano en *El hombre y lo divino*.⁴³

Hemos mencionado constantemente que la idea zambraniana de descenso se inspira en la interpretación que Zambrano realiza del descenso en la tradición órfico-pitagórica. Dada la importancia que tiene la lectura de Zambrano sobre dicha tradición al momento de elaborar su teoría sobre el descenso, consideramos conveniente analizar con mayor detenimiento esta cuestión, para posteriormente continuar con nuestro estudio sobre el método. Del cual, como ya sabemos, el descenso es un momento fundamental.

La senda, la herencia órfico-pitagórica que Zambrano reconoce en su pensamiento es definitiva para entender no sólo el tema que nos ha ocupado mayormente en este trabajo; la razón-poética, sino, en efecto, la totalidad del pensamiento de la filósofa española.

Hemos mencionado ya algo que nos resulta evidente en primera instancia con respecto a esta herencia órfico-pitagórica: “el descenso a los inferos” y hemos explicitado el significado de ello y puntualizado el carácter órfico de esta operación según Zambrano. También resaltamos que el poder de la música y el carácter mediador de Orfeo, así como la potencia del eros constituyen algunas de las precisiones de la razón-poética. Del lado del

pitagorismo hemos hablado de la significación que la noción de armonía del universo tiene para Zambrano.

Cabe mencionar algunas cuestiones importantes del orfismo-pitagorismo de María Zambrano que nos ayudan a comprender el planteamiento del descenso y del saber del alma.

El canto y la lira de Orfeo son especialmente significativos. La lira y el canto como armonía de la razón, pero también como evocación, elemento este último tomado por Zambrano de la relación entre Orfeo y Mnemosyne, la memoria, que como escribe en *Notas de un método* “actúa como música y canto, como número y palabra”. Pero ello tiene sentido para Zambrano en el acto más definitivo de Orfeo: el descenso a los inferos impulsado por el amor.

Para Zambrano hay que destacar dos cuestiones importantes al respecto: el descenso mismo a los inferos que, como decíamos, constituye fundamentalmente la operación básica de la razón poética y en segundo lugar el carácter de mediador que con tal descenso adquiere Orfeo. Según Zambrano, mediador entre el mundo y los inferos, característica también, como hemos visto, crucial en la razón-poética, también llamada mediadora: la razón poética es la mediación con los inferos.

Tal carácter hace de Orfeo – como la síntesis de Dionisos y Apolo – aquel que no sólo conoce los inferos por haber descendido a ellos, sino que dejó algo de su ser ahí. Pero también algo de los inferos viajó con Orfeo a la superficie, viaje en el que además intentó buscar una mediación, una reconciliación pactando con el Hades.

En este sentido, otro de los aspectos que no debemos olvidar es que, así como el orfismo como raíz de las creencias pitagóricas es lo que le interesa destacar y analizar a Zambrano, es la relación de esto con la figura de Dionisos, recordemos que Orfeo es una manera de darse Dionisos, el dionisismo y los ritos dionisiacos.

Hemos dicho ya, a lo largo de este trabajo, que Zambrano involucra en su pensamiento a Dionisos por cuanto representa ese descenso a los inferos y en primer lugar, para establecer su crítica al racionalismo y en segundo lugar para elaborar toda una propuesta involucrada en una visión del mundo a partir de una interpretación del dios griego.

Recordemos a su vez que ello tiene en Zambrano otro objetivo muy singular; aquel de poder ver en el universo órfico la relación con el dios Fanes, el aparecer, también un modo

de darse Eros. La figura de Fanes es símbolo fundamental para Zambrano, no sólo en el nivel de su fenomenología como ya hemos visto, sino en la noción zambranianiana de “claro”. De esta manera, la trinidad Dionisos-Orfeo-Fanes está implicada como dijimos en primer lugar en uno de los momentos fundamentales de la razón-poética, el descenso a los ínferos y por otro lado en la ontología y fenomenología zambranianiana que implica una comprensión del ser en términos de aparecer, aquello que Zambrano llamó, como mencionamos, el “claro” en lo cual, dicho sea de paso, vislumbramos una profunda cercanía con la misma noción en el pensamiento heideggeriano según interpretaciones apoyadas en la consideración de Chantal Maillard al respecto.

Subrayemos algunas cuestiones más en torno al pitagorismo, tradición que reúne según Zambrano aquella triada y que forma también parte de la herencia básica de su pensar y de su proceder filosófico.

En “La condenación aristotélica de los pitagóricos”, texto que es parte de *El hombre y lo divino*, Zambrano afirma que el pitagorismo es la primera de las filosofías y la última de las sabidurías encerradas en los misterios.

El tema de la metempsicosis y la transmigración –el viaje- del alma y la consecuente noción cíclica del tiempo que ello conlleva en la doctrina pitagórica es algo fundamental para Zambrano (de ahí que algunos de sus intérpretes como Eguizábal vean en su obra un raigambre platónico y neoplatónico y, por qué no, gnóstico). Pero para nuestra autora la noción pitagórica del viaje del alma es lo que le interesa incorporar en su pensamiento: una noción del tiempo que se relacionaría directamente con el otro aspecto que le interesa de los pitagóricos: la concepción numérica incorporada al cosmos –y su relación con el tema de la purificación del alma. La armonía cósmica venida de la idea de los números en tanto creadores y generadores de todo implica para Zambrano que “los objetos de la matemática, números y formas geométricas, son los antepasados inmediatos de las ‘ideas’, hijos directos de la mirada que contempla y no de la palabra que interroga.”⁴⁴

¿Cuál es para ella la diferencia entre la mirada que contempla y la mirada que interroga y controla y por qué radica ahí, en esta diferencia, la condenación de Aristóteles a los pitagóricos? La mirada que contempla es también para Zambrano la mirada que interroga, pero que puede interrogar sin haber prescrito previamente la respuesta sobre lo interrogado;

la mirada que contempla deja que las cosas sean, que se den y puede interrogar pero nunca antes del aparecer de las cosas.

La acción de Orfeo es acción poética porque no coacciona el delirio del que surgirá su pregunta: ella, esta acción, constituye para Zambrano la actitud órfico-pitagórica. ¿Cómo proscribía Aristóteles este saber, esta acción, esta actitud?

“Desde la formulación de su *deseo de saber*, que ‘todos los hombre tienen naturalmente’, y la constitución de un ámbito de su campo teórico, el ser, lo que es, Aristóteles absorbe «todos los intentos de pensar el ser o la realidad habidos anteriormente a este Hegel de la antigüedad». Todas las filosofías quedaron incorporadas, visible o invisiblemente, afirma Zambrano, en este triunfador pensamiento sistemático, que se situará en el ámbito de lo humano. Todos los intentos filosóficos, menos uno: el de «los llamados pitagóricos» ¿«los llamados pitagóricos»? De este modo nombra el estagirita a los secuaces de Pitágoras, mezclándolos –casi perdiéndolos- en una multitud, «confundiéndolos en lo que para un hombre antiguo había de ser más infamante [...] dándoles un carácter multitudinario, de acuerdo con la confusión de su pensamiento».”⁴⁵

¿Por qué condena entonces Aristóteles a los pitagóricos? Escribe Zambrano: “Sin duda alguna, algo sumamente decisivo que explica igualmente la no disimulada irritación entre el pitagorismo de los últimos años, de su maestro Platón y de ciertas tendencias de la academia. Se trataba, en efecto, de lo más importante de su pensamiento, de la ‘sustancia’ hallada en la discusión sobre y contra las ideas platónicas en todos sus aspectos, pero entendidas especialmente como ‘números’”.⁴⁶

“Y con ello, sospecha Zambrano, de algo más importante: la existencia misma de la filosofía. Y ante la pregunta de si ha sido posible alguna vez la constitución de la filosofía, de una filosofía desde el pitagorismo, Zambrano responde en un primer momento: «en todo caso no la conocemos»”.⁴⁷

La pregunta que Zambrano se está realizando desde el fondo de esta discusión podría plantearse en estos términos: ¿por qué el pitagorismo no pudo dar nacimiento a la filosofía?, ¿por qué la música y las matemáticas, resultado de los números no pueden recorrer el terreno del *logos*, del ser como *logos*? ¿Por qué Aristóteles no permitió este recorrido?, ¿por qué sólo la filosofía había de existir como ser que es *logos*? Para Zambrano, “según esta opción filosófica, la realidad se aprehende únicamente a través del

logos, de la palabra. El pensamiento filosófico en todo su rigor no fue el fruto del pitagorismo, sino de su antagonista Aristóteles.”⁴⁸ ¿En dónde más radica para Zambrano tal antagonismo?

El dios de los pitagóricos –escribe Zambrano- no sería expresado en idea, “sino la potencia primera que inspira, es decir, lo sagrado, el fondo sagrado que a veces, tantas, aun dentro de una misma religión separa a los hombres.”⁴⁹

De esta manera el carácter concreto de este *logos* sería erigirse como un saber propiamente del ser humano y desde el ser humano; el contemplar el mundo se constituirá en *theorein*, en visión que examina y explora desde nosotros y para nosotros.

Entonces, y desde esta consideración, Zambrano afirma que “Pitágoras no pudo dar nacimiento a la filosofía, no pudo constituirse en filosofía, según lo que se entendió por ella desde Aristóteles. Pitágoras no consiguió que sus saberes se constituyeran así, ciertamente, pero el amante de la sabiduría –*philosophos* y no *sophos*- «realizó algo previo, lo más previo de todo: la hizo existir antes de haber encontrado su forma adecuada.» Propició su existencia, pues, de un modo irreductible a la síntesis de Aristóteles, para quien el pitagorismo era ‘lo otro’, ellos paradójicamente, los descubridores del Uno.”⁵⁰

En todo ello existe, además, según Zambrano, otro elemento que haría de los pitagóricos aquellos que propiciaron la filosofía misma y sin embargo, quedaron al margen de su descubrimiento: el alma. Realidad aquella, la del alma, reflexiona Zambrano, que no siendo lo único en y del hombre, el saber que la pensara debía inventarse en otro saber más amplio, en otro que pensara la realidad, aquello que primariamente no fue sentida como propia, sino aquella que justo terminó el hombre por hacerla propia.

En este sentido, Zambrano da constancia de que Occidente ha obviado algo que fue descubierto por los pitagóricos: el alma. “Zambrano se hace eco de uno de los asuntos de la historia de la filosofía occidental que mayor asombro produce, esto es, «que el alma haya sido descubrimiento de los filósofos del número, antes que de los de la palabra, hasta el punto de que no podemos saber si los de la palabra –sustancialistas al fin, salvados en el sustancialismo aristotélico- la hubieran descubierto». Que Aristóteles la «descubra» y aun la sistematice, nada quiere decir: «estaba ya ahí y no era eludible». Al contrario, era lo que había que conceder al pitagorismo, sin explicitarlo «pues a partir de Aristóteles sucederá algo muy normal con el pitagorismo. Lo que normalmente sucede con todos los vencidos

en cualquier historia que se trate: se toma de los vencidos lo que hace falta sin nombrarlos; se les concede la razón ineludible, mas apoderándose de ella, y trasladándola al campo del vencedor, que lo hace con tranquilidad de conciencia, tanta que bien puede no darse cuenta de lo que hace». Todos los vencidos son plagiados, dirá Zambrano, en el sentido amplio de la palabra «plagio», ese plagio romano por el que alguien se apropiaba de un esclavo ajeno, o de un hombre libre para convertirlo en esclavo [...]”.⁵¹

Así, escribe Zambrano en *El hombre y lo divino* “La suerte de la razón del vencido es convertirse en semilla que germina en la tierra del vencedor. La semilla, toda semilla, ¿no está vencida cuando es enterrada?, y cuando revive de entre los muertos, donde se la arrojó, es porque se ha vencido enteramente a sí misma.”⁵²

Ello quiere decir para Zambrano que será Aristóteles quien coseche el fruto, el germen órfico-pitagórico. Asegura Zambrano en *El hombre y lo divino* que el destino de la semilla pitagórica fue nacer en otro suelo. Tal semilla germinará y reaparecerá, según Zambrano, en filosofías aurales como la de Spinoza, pero sin identificarse con su herencia de manera plena. Sin embargo, podemos decir que “[...] reaparecerá, esta vez sí identificándose, proclamado como elemento rector y constitutivo de la filosofía zambraniana. Al reconocerse portadora de la semilla pitagórica, María Zambrano se sumará a la cadena transmisora de un saber que cree en el posibilidad de rescatar la razón que dé voz a nuestra propia vida, a nuestro viaje, a ese itinerario – son sus palabras – que es camino de sabiduría.”⁵³

Con todo esto, nuestra autora, a través de esta declarada herencia y filiación con la tradición órfica y pitagórica, establecerá también una peculiar relación con los griegos, con lo helénico, según sus palabras. Justamente para Zambrano “lo griego” concentró una muy originaria noción de lo sagrado: apertura y develación de la luz, emergencia de la oscura entraña a la claridad, que no por olvidarla deja de conocer la tiniebla, “logos y número”, al mismo tiempo, razón entrañada, entrañable, germinal, seminal, poética.

Acceso a la luz y a la claridad por cierto bien diferente a aquel emanado del iluminismo de la razón moderna como hemos explicado ya; en esto, según Zambrano, lo que queda justamente condenado es el acceso a las entrañas. Tal y como afirma en *Notas de un método*, a partir del método cartesiano opera una reducción de las diversas, plurales y múltiples formas de iluminación a la claridad, ésta se adelgaza en la extensión y

homogeneidad, claridad que expulsa a las tinieblas sin aventurarse en ellas, sin abrirlas a la luz; claridad continua y equilibrada que no mira más a toda luz discontinua de la que brota cualquier claridad. Claridad, la moderna, que homogeneiza incluso el tiempo en tiempo lineal, inicial, sucesivo, progresivo: no hay otros tiempos, no hay otras claridades.

“Lo griego como espejo, para María Zambrano, sería entonces el espacio de la mediación de ese *a priori* que es la luz anterior al método, donde la razón aún no se ha separado del «fondo oscuro indiferenciado» que representa «el abismo del ser», el centro sagrado al que sólo puede llegar en su palabra el nombrar poético que remite a lo originario, pero recoge de modo luminoso en su unidad sentir y entender, pureza activa que es ya respuesta, que es ese «conocimiento que se busca», final del camino, no inicio problemático del saber.”⁵⁴

En resumen, lo que caracterizaría al racionalismo moderno según Zambrano es la renuncia a lo sagrado entendido como la ocultación que antecede a toda develación. La diafandad es para Zambrano, en relación a la epifanía de los dioses griegos, el sello que perdería la modernidad racionalista, en pocas palabras, la retirada de Fanes y *aletheia* ha sido condición del racionalismo a ultranza.

Oscar Adán, en su ensayo “La entraña y el espejo” dedicado a la visión de María Zambrano de los griegos, sostiene que más allá de la idealización de lo griego en el pensamiento de María Zambrano y que se antoja en algunas de sus líneas, hay en la española una síntesis de lo griego en aquella transparencia del tránsito entre la luz-tiniebla y la luz-cegadora, en el *logos* y el número, en la realidad entrañada que representa para Zambrano más que nada una actitud filosófica: una mirada que ve desde la entraña y la tiniebla, mirada que se torna número, armonía, visión en la luz donde no se hace violencia a lo oscuro, visión anterior a la razón y al método, visión que es descenso a los íferos, develación del *logos* desde su oscuro fundamento, visión de la realidad que es, como la nombra Zambrano, “pura palpitación en las tinieblas”, realidad sagrada, hermética y oculta, apenas nombrable, abismo del ser, fuente de todo lo *poiético*, nombrada apenas por primera vez como *apeiron* por Anaximandro.

Es, en otras palabras, lo griego dionisiaco (Fanes-Orfeo), lo griego del ser abismal lo que Zambrano reintroduce en su ontología, partiendo de su noción de lo sagrado. Construir una filosofía desde el pitagorismo sería construir una filosofía desde aquella vocación griega de

“entraña en la luz”: precisamente el drama del pitagorismo que fue la imposibilidad de dar nacimiento a la filosofía como *episteme*.

“María Zambrano conoce la aporía que representa la construcción de un método desde el ámbito de lo místico, pero su pensamiento se presenta como una *exploración* de esa posibilidad o imposibilidad y lo que ella conlleva. La respuesta negativa que ofrece Zambrano no es el final de la cuestión, sino la búsqueda de un nuevo camino: «Pitágoras hizo existir a la filosofía, [...] pero no pudo lograrla como forma de saber. La pregunta de Tales no parece ser, por tanto, el origen único de la filosofía que se abrió camino a través de la actitud de Pitágoras persistente en los ‘llamados pitagóricos’»”.⁵⁵

Sin embargo, Zambrano no renunciará, en este sentido, a intentar recorrer un camino por esa misma aporía pitagórica para intentar fundar su pensamiento: crear no un *métodos*, sino una senda que se abre serpenteante entre los claros. Ahora bien, si queremos establecer de una manera más puntual el fundamento y la herencia histórica del pensamiento de María Zambrano en esta línea órfico-pitagórica, debemos considerar, además que “Al hacer del *logos* carne, María Zambrano [...] se abrirá a «las llamadas heterodoxias» [...] esa senda que une a Orfeo y Pitágoras con Plotino y Agustín a través del pensamiento platónico y que María Zambrano denominará «órfico-pitagórica».

“En líneas generales, puede decirse que Plotino, como recapitulación del pensamiento griego, aparece en María Zambrano como la prueba palpable de que *es posible* una «filosofía» desde el pensar a-lógico (esto es, no afiliado al *logos* de la razón discursiva) de los pitagóricos y la religión mística de los órficos [...] un conocimiento positivo desde el delirio y la música: un saber sobre el alma [...] María Zambrano retoma la senda fecunda de la Sierpe que se enrosca en sí misma en la búsqueda del conocimiento, ese sendero que tiene al *Timeo* platónico como gozne central y que guía el camino a través del estoicismo, del resurgimiento tardío del pitagorismo y del neoplatonismo, así como el pensamiento gnóstico. De hecho, si puede hablarse de algún tipo de continuidad en el pensamiento griego desde la figura de Pitágoras hasta su recapitulación en el sistema plotiniano [...] ésta es la que se inicia en la formulación de la teoría sobre el alma. Y esta será la senda a los *inferos* – las entrañas – que María Zambrano aceptará como suya propia en la búsqueda de la posibilidad de un método que reúna «ser y vida, alma y pensamiento (*noûs*), que acepte

el recogimiento en lo oscuro, que revele *a priori* el sentir originario, el delirio del fondo primordial que brota sin límites como nacimiento, como vida, como conocimiento total.”⁵⁶ Reconocemos también en ello la centralidad del tema de lo sagrado en el pensamiento zambraniano, en este fundar su filosofía en las heterodoxias griegas. Es en estas fuentes donde encuentra Zambrano un fértil manantial por el cual nutrir la razón-poética, ya encontrada en aquellas filosofías como razón mediadora, como razón-tiempo, *chronos* y música, razón mediadora que conduce al ser, pero no al ser como *logos*, no al ser de Parménides, unidad e identidad, sino precisamente al ser entrañado, al ser dado en entraña, luz y oscuridad que aparece como vida simplemente.

Ahí es justo donde se entreteje ser y vida, Fanes y *aletheia*, el aparecer de la entraña a la fuente de la vida.

Sin embargo, recordemos que para Zambrano, es precisamente esta tradición la que logra fundar la filosofía sin haberlo hecho formalmente. “El tiempo (*aion* y *chronos* al par) y su razón musical, serán, pues, el *logos* mediador con las entrañas, «razón primera» entre el «ser» y el «sujeto», aquella que los pitagóricos describieron para la filosofía como un saber sobre el alma. No obstante, y como María Zambrano sabrá desde el inicio, esta razón musical no podrá germinar por sí sola en la palabra. Esta fue la gran aporía del pitagorismo, la imposibilidad de una reducción de la armonía mediadora de las entrañas a la palabra que ilumine su sentido como *logos*. Esta será la función del *logos spermatikos* que acuñarán Zenón el estoico y Crisipo y que en *Claros del bosque* y en *De la aurora*, al final de su camino, María Zambrano tomará a través del pensamiento gnóstico, como razón original y creadora. «Era la razón que germina –dirá Zambrano-, una razón que no era nueva, pues ya aparece antes de Heráclito. No ya como medida, sino como fuego, como nacimiento».”⁵⁷

Como bien observa Oscar Adán, en lo que acabamos de citar, Zambrano alude a la imposibilidad de los órficos de ver nacer la filosofía en la palabra para fundar un saber, una razón, aquella que ella denominará razón poética aunque de alguna manera la estuvieran posibilitando.

Sin embargo, Adán tiene razón al sugerir que Zambrano establece al alma como la fuente de la que brota el *logos spermatikos* por la que ella realizó un desplazamiento de razón seminal hacia el alma basándose fundamentalmente no en el orfismo-pitagorismo, o en última instancia, en Plotino, sino en el neo-pitagorismo y el neo-platonismo: Filón, Plotino,

Agustín. Y para Zambrano lo significativo aquí es que “El sistema plotiniano criticará y reconducirá la opinión estoica de que el fuego divino (el *logos*) es el productor de los *logoi spermatikos* -que operan en el mundo a partir de su total concatenación por el destino- y los atribuirá al Alma del Mundo [...] María Zambrano, de este modo, recorriendo Alma y Fuego, verá en su conjunción la profundidad abismada de las entrañas... El alma, productora del tiempo como su propia extensión y vida, será también, de este modo, la *posibilitadora* del *logos*, la palabra que hace germinar la vida de la entraña como el *fuego del «ser»* y al brotar recoge esta vida en su plenitud. El *logos* de la entraña, el *logos spermatikos*, será «el aliento del fuego, el silbido del fuego preanuncia de la palabra. La luz entrañada en fuego, respiración, aliento que procede hacia la palabra».”⁵⁸

Es aquí justamente donde Adán encuentra la segunda conexión de la herencia histórica del pensar zambraniano y fundamentalmente por lo que toca a la razón-poética en el pensamiento gnóstico y patristico, con el cual Zambrano nutre esta «palabra entrañada», ya encontrada en su recorrido, como acabamos de describir y “será el pensamiento de Justino, y no los filósofos estoicos propiamente dichos, el que iluminará en María Zambrano la posesión de los gérmenes del *logos* en el alma, consustancialmente unidos con el «ser» hecho palabra [...] la razón seminal es ante todo, para María Zambrano, *palabra* que brota del alma en armonía con las entrañas, en detrimento de su sentido estoico, y, de este modo, será de nuevo en Agustín donde la riqueza semántica de la semilla del *logos* se ilumina en todas sus dimensiones, puesto que, para Zambrano, este *logos* seminal que brota de las entrañas será equivalente a las *locutiones cordis*, «las palabras del corazón» (por catacrexis) de las que habla el filósofo en *Sobre la trinidad*.”⁵⁹

Sin embargo, este fundamental suelo nutricio para el pensamiento de María Zambrano hay que verlo así, como el suelo nutricio del cual ella despegó. Si bien desde este suelo va tejiendo su propuesta fundamental, la razón-poética, no la encuentra ahí, este *logos* que ella logra reencontrar desde los órficos hasta los gnósticos no es finalmente la razón-poética. Recordemos que en su acuñación Zambrano pasa por otro gran suelo nutricio que habría de darle a la razón-poética su plataforma de lanzamiento más significativa: la crítica a la razón moderna. Si bien la razón-poética se abre, se erige, y se lanza en la primera instancia como razón crítica, que si bien recoge y dialoga con la historia de la filosofía y reconoce sus gérmenes en aquella antigüedad y se pronuncia su heredera, será la crítica al racionalismo

moderno lo que le otorgara su configuración definitiva, la que hará que Zambrano la construya como aquello que no necesariamente encontraba en aquel *logos* antiguo: razón creadora. Así, la razón creadora, poética no será únicamente palabra y vida hecha carne, no será un producto tardío de la *gnosis*, sino palabra que desoculta, que hace brotar las razones del alma, razón que desoculta, que aparece y que su carácter de *logos spermatikos* será uno entre otros.

Ese *logos* –como afirma Zambrano– no encontrado y aún por buscar puede entonces rastrearse en el camino que ya los mismos pitagóricos habían abierto, que ya Empédocles había nombrado como repartido por todas las entrañas y que ya se vislumbraba con el dios-serpiente de Delfos, Apolo: *logos* en el que el conocerse a sí mismo lleva la huella que Zambrano rescata de aquel pensamiento en el que aún no hay método (en su sentido posterior), sino, como afirma Adán, un conocimiento de una razón primaria que ha sido fecundada por el ser y por la vida, razón que crea desde el sentir la razón en el propio ser, “una razón que se esconde en las *splanchnoi* del misterioso Empédocles para germinar como razón que fecunda en la vida.”⁶⁰ Una razón que entraña, como afirma en *Claros del bosque*, “signos, figuras” que brotan y se desocultan para manifestarse como vida, como potencia que se lanza a crear, como ímpetu de apertura en la que el hombre inserta su vida creándose y creando, razón que fecunda.

De este modo, podríamos decir que “La pregunta que María Zambrano se hacía sobre la posibilidad de una filosofía desde el orfismo-pitagorismo en «la condenación aristotélica de los pitagóricos», se contesta a sí misma en el camino dejando hablar a las razones del alma, esa conjunción de «razón mediadora» -la razón musical de la entraña- y la «razón seminal», que se alza a una como «razón fecundante», «razón poética», *locutio cordis*, vehículo del «sentir originario» que se convierte en *sentido*, en palabra primera y original en la epifanía de esa metáfora del sentir que es la Aurora.”⁶¹

Esta es precisamente una de las búsquedas más significativas de María Zambrano con la razón-poética, generar una racionalidad que pueda ser fundamentalmente creación y generación de sentidos, puesta en movimiento de sentidos. Hacer de la razón una razón que fecunde en sentidos, que fecunde sentidos y los produzca, fundando aperturas, significados y con ello mundos de sentido. *Logos* que se cosecha desde la noche del ser, desde la oscuridad, aurora de la noche que lejos de ser la luz natural de la razón, pretende coincidir

con la oscuridad y la ocultación originaria de la vida misma, razón significativa que se traduce en palabra-aurora de la noche, en Fanes como un aparecer desde la oscuridad para generar el infinito aparecer de todo. “La aurora, de este modo, la luz entrañada del «ser» que es fuego, abrirá la posibilidad de un *logos* de las entrañas que no se dé como razón dialéctica, sino como ofrenda, don divino de la luz, de una palabra que germina en «sincronías» como movimiento y quietud, número y *logos* (*dia-lógica*) de los pitagóricos. Así la definirá María Zambrano al final de su camino, «la Aurora, misteriosa conjunción de los cuatro elementos que conocemos y de algún otro más. Mediadora, [...] salvadora de los *mathematikos* de la palabra, la hermana de ese *logos* (*pre-lógica*) que salvándolo se salva a sí misma»”.⁶²

Razón como Aurora, luz entrañada del ser que se abre al *logos* que surge no como discurso, no como discursividad, sino como ofrenda, como donación, como apertura, como desocultamiento, como condición de posibilidad, como fundación de sentidos y significados.

Esbozado lo anterior, vayamos ahora ya directamente al método de la razón poética una vez mencionado su primer elemento, su primera vía: la reforma del entendimiento traducida en saber del alma, saber que se torna en el saber del descenso como manera de proceder. Este aspecto se unifica en la noción de método o más bien lo constituye.

Es importante advertir, en primer lugar, como muy oportuna y acertadamente ha manifestado Jesús Moreno Sanz en “La Visión 2ª: el Método en María Zambrano y la tradición filosófica y gnóstica en Occidente” que no hay en el método zambraniano “desdén por la lógica, sino patentización de sus deficiencias, una argumentación que no operando por deducciones incontestables se entrega a modos indirectos del decir, bordeando su objeto, exactamente, desproveyéndose del carácter de *ob-jectum*, delimitándolo en sus múltiples conexiones, en sus interrelaciones espacio-temporales [...]”.⁶³

El método zambraniano opera con una confianza básica no en la organización lógica de los argumentos que haría feliz a las instituciones y a sus premisas operantes, sino con una confianza básica en el carácter operante de la palabra misma, que reposicionándola, desplazándola con relación a sus connotaciones usuales y ordinarias, capta de ella y en ella su esencial dinamismo, su carácter deviniente que le permite situarse desde distintos ángulos y perspectivas, tal vez, poco usuales, pero no por ello alejadas de la realidad de las

cosas, pero con las cuales puede llevar la indagación y descripción de algo a los umbrales mismos de la conciencia analítica, es decir, se trata de lograr con la palabra una ruptura, una escisión, un hueco en la conciencia lógica-teórica para expandir en ella y de ella posibilidades de atender fenómenos alejados de su visión por haberla recortado y reducido a un campo de fenómenos bien delimitados. Entonces, el método de María Zambrano busca en primer lugar lograr una ampliación de la conciencia a través de la relativización de la palabra. Recreación de la conciencia por un *logos* encarnado y renovado, un *logos*, como hemos mencionado, nunca prescriptivo ni analítico, sino develador, develador de sentido, donador, multiplicador de sentidos y del sentido de lo que María Zambrano ha llamado categorías de la vida o formas íntimas de la vida humana en *Pensamiento y poesía en la vida española* y en *El hombre y lo divino* respectivamente.⁶⁴

Entendemos, en este sentido, por qué María Zambrano ve en esta reconfiguración del método por la razón-poética la necesidad de crear la palabra que pueda reestablecer sus vínculos comunicantes con la vida, aquellos perdidos por la palabra lógica y sistemática del racionalismo, restablecer el punto de conexión con aquello mismo de lo que todo saber y toda aproximación y explicación de la realidad tiene su fundamento: la presencia humana, el ser del hombre que se devela desde su fundamental ocultamiento, ser que se da sólo en el mundo de la temporalidad y la historicidad, de modo que la palabra que se le acerque será igualmente histórica y temporal. María Zambrano llama a ese ser del hombre y de las cosas que oculto se desoculta “la santa realidad sin nombre”, sin nombre porque es la palabra que liberada del lenguaje mismo en sus encajonamientos racionalistas, “la aurora misma de la palabra” accede a la fuente y sustento de lo que llamamos real y que para María Zambrano son los inferos originarios del ser, la oscuridad originaria de la vida de la cual sin embargo emerge todo, por ello el método ha de ser, si quiere serlo, de la vida y no del concepto. Ha de descender a esos inferos y hablar de ellos, para poder descubrirlos, para descubrir con ello el ser y la entraña del ente para el cual los inferos son fundamento de su propia vida: el hombre. Por ello, como asevera María Zambrano en *Claros del Bosque* la pregunta que abre el filosofar es la pregunta por el ser que hace surgir, en su planteamiento ontológico originario, irremediabilmente desde ese fondo oscuro, esa herida que se abre hacia adentro, hacia el ser mismo. Pregunta no a secas, no con el afán de llevar las cosas a la explicación clara, como el racionalismo hizo, desasistiendo de su intención inicial a la pregunta de

Tales, sino una pregunta que al par es clamor, clamor por despertar impeler y desocultar aquello que como oculto, inasible, es sustento del ser del hombre y de la pregunta.

Entonces, la intención del método zambrano implica resistirse, retrotraerse por medio de una actitud radical a la claridad de la filosofía, a sus evidencias y diafanidades absolutas, a su conciencia clara y distinta, a la identidad del pensar puro, para someterse a la indagación de ese “otro mundo”, el de las sombras y penumbras, abandonado –por incomprensible– por parte de la clara conciencia.⁶⁵

Podemos advertir, entonces, que la temática en torno al método, no implica para María Zambrano elaborar un método para hacer “más válida” a la razón-poética. Ello implicaría estar metida en el pensamiento que está criticando, por el contrario, dadas las pretensiones de su filosofar, aparece como absolutamente nuclear el problema del método, problema que recorre la mayoría de las obras de María Zambrano, desde *El hombre y lo divino* a *Claros del Bosque* y más unitariamente en *Notas de un método*. Absolutamente nuclear la cuestión del método decíamos, ya que Zambrano parte de la necesidad e inevitabilidad de su planteamiento, desde el momento mismo en que su filosofía se erige como proyecto, de buscar un saber, otro saber, más allá del racionalismo, la metafísica y el humanismo tradicional, que se haga cargo de la vida. Ello implica para María Zambrano reformular, refundar y refuncionalizar el sentido mismo de la filosofía al refundarla en conexión con saberes, para María Zambrano, vencidos por el sistema y el método triunfante, tradiciones del saber avasalladas por la filosofía y la ciencia, modos de conocimiento que de manera hereje y disidente como lo sería el romanticismo y Nietzsche, Kierkegaard y Schopenhauer, Scheler y Bergson, entre otros, rescataron.

En este tenor, María Zambrano describe en *Hacia un saber sobre el alma*⁶⁶, las posibilidades de su propio camino; el inicio de este preguntarse y reflexionar sobre un método adecuado (no en términos lógicos) para construir una *vía* de acceso a esas zonas de la vida, (nombradas como el alma, etc.) o esos lugares del ser y del ser del hombre que es necesario ir a buscar para no perder la vida, buscar ineludiblemente a través de los tránsitos dionisiacos, en la inmersión y descenso del alma en las fuentes originarias de su ser y de su condición misma.

En *Hacia un saber sobre el alma*, como apunta J. Moreno, Zambrano establece un doble movimiento tanto en el nivel de la vida como en el nivel del método, en consecuencia con

ella, a saber: “la anábasis”; ese ascenso hacia la luz, hacia la transparencia y la “catarsis”, el recorrido, el descenso a los inferos, a “esas hondas raíces que el alma alberga en su profundidad”.

Esto implica para María Zambrano lograr un acceso a las cosas desde una plena afirmación de la vida, una afirmación en un sentido muy nietzscheano, es decir, una afirmación de la vida con todos los aspectos de ella, el dolor y el sufrimiento, la vida y la muerte, el sí y el no, etc.

Esto implica para María Zambrano acoger el sentir de la vida con sus luminosas manifestaciones y con sus eclipses, con sus constantes transformaciones – como devenir – sus resurrecciones y sus muertes. El sentir de la vida desde el delirio hasta la construcción de un humano espacio; un estado naciente, un estar naciendo continuamente y de múltiples maneras, nacimientos dionisiacos –diría María Zambrano– como Dionisos, el dios necesitado de sucesivas madres para un nacimiento siempre incompleto, inacabable. Dionisos como símbolo de esta afirmación de la vida y de la vida misma al ser dios de incompleto nacimiento, del dolor y el placer, del delirio inacabable con el que la vida se anuncia y el ser se desvela –como finitud– la vida que muere para nacer de nuevo, dios-símbolo de lo que es y que se manifiesta y devela no en concepto, sino en presencia, en devenir, en máscara, en evento y suceso que no es otro sino el suceso del acontecer del ser.⁶⁷

Hay, entonces, un aliento dionisiaco en la razón-poética zambraniana porque justo implica un apego a la vida, al fenómeno nombrado “sentir originario”, a esa irracionalidad y al trasfondo oscuro y abismal de la vida. Profundo eco nietzscheano en el pensamiento zambraniano: no sólo en el sentido en el que halla eje en las críticas de Nietzsche, sino en su concepción creadora y afirmativa de la vida, en su rescate del ámbito de lo apolíneo-dionisiaco, etc. No obstante que Zambrano asevera en algún momento que Nietzsche se quedó fascinado por lo divino y no regresó al verdadero fondo último, al punto oscuro, decisivo, a la resistencia suprema de la realidad: lo sagrado.

Se trata entonces de un método conjunto de la vida y del pensamiento, que tratará de descender a las “formas más íntimas de aquella, formas en donde precisamente –por su carácter ontológico– germina la razón misma, a pesar de haberse alejado de ellas a través de la “clara conciencia”, aún cuando no tiene un nacimiento distinto de ese suelo, trasfondo

último de la vida, sitio mismo de revelación de la conciencia. Por ello la conciencia racionalista, por más clara que se presente, y el sujeto que la detentó, por más transparente que se prometió, siempre fueran acompañados de sombras; el sujeto y su sombra dirá María Zambrano en *Notas de un método*; puntualizando con ello que el proceso de clarificación y autotransparencia de la conciencia y del sujeto respectivamente –a través de Descartes y el idealismo alemán fundamentalmente– rigió con un eclipse a cuestas, aquel de haber abandonado a la sombra a las realidades más vitales, a ese plano ontológico fundamental que no encontraría mediación alguna para acceder y ascender a la diafanidad del pensamiento, quedando como el lado “incómodo”, “impropio” del sujeto. Por ello, para María Zambrano la verdadera conciencia se estructura a partir del pensar que surge de los abismos del ser, de las entrañas mediadoras, conciencia verdadera que no es distinta en su nacimiento y en las raíces de las cuales brota –el ser. La conciencia clara y distinta tendría en el fondo un papel – como sugiere Jesús Moreno Sanz – de revelación, de iluminación y de intuición precisamente al momento, al hito fundador de la conciencia, precisamente a aquel cogito cartesiano por el que se realiza la reducción de la existencia a conciencia. “«Todo método –dirá Zambrano– salta como un ‘Incipit vita nova’ que se nos tiende en su inajenable alegría. Se oye el *alleluia* en el Discurso cartesiano. El resonar del voto aceptado al descubrir la ‘*clarté*’ a la oscura sacra Madona de Loreto». Y en esta ironía hay que cifrar el logro de la cierta *ascesis* zambraniana: haber renunciado a la violenta claridad de la conciencia, de la definición, de la idea, en pro de una zona de penumbra donde les sea dable aparecer y comparecer a las razones más entrañadas, esas que fundando, haciendo germinar la razón misma habitan una oscuridad donde la certidumbre no llega [...]”.⁶⁸

En una comprensión del mundo, delimitada, en donde éste aparece como obvio y racional, sin enigmas ni misterios ni oscuridades, ni trascendencia –salvo del hombre por sí mismo a través de su creatividad– la experiencia y la afectividad con la que nos encontramos en él, en el mundo, siguen siendo las mismas, aunque sin lugar y sin nombre: por ello dice María Zambrano, nos encontramos ante la experiencia desoladora de lo sin nombre, de lo que la conciencia clara y racionalista dejó sin nombre y que sin embargo es, y que no por ello dejó de ser. Y es esto, justo eso, lo que marca la exigencia que funda y lanza el pensar zambraniano: “Nada de lo real ha de ser humillado”.

Al parecer, dice María Zambrano, el hombre es el único ente al que el ser y la vida se le dan por separado, por ello es también que el hombre está destinado a hacerse un ser y con ello una vida, un irse haciendo, un ir naciendo, un ir naciéndose humanamente, un darse un lugar en la vida y como vida; lo cual, dice Zambrano, no tendría por qué haber implicado, al menos en la tradición occidental otra escisión, esta sí creada y artificial, aquella entre realidad y pensamiento. Recordemos que la realidad es para María Zambrano “pura resistencia” a la que hay que ir ganándole terreno para que se manifieste y sea habitable y respirable para el hombre. Este habría sido el papel ambivalente del pensamiento: hacer de la realidad algo habitable, humano; principio básico de la humanización, pero también y sobre ello, con el racionalismo, por el contrario, hacerla aún más hermética; más irrespirable por haberla distanciado de la vida y haberla sustituido con el concepto. Al disociarse el pensamiento de la vida, la vida misma es la que anda errante, extraña y extrañada, sin arrimo de luz, pura entraña oscura.

Esto significa, para María Zambrano, una reversión a lo sagrado, un nuevo triunfo del hermetismo originario en donde la resistencia de la realidad a ser nombrada impera absolutamente, el ser se hace compacto, y sin fisuras como aquel de Parménides, aquel con que el pensamiento lógico se inauguraría, inaugurándose también en occidente un pensamiento que se vuelve ajeno, alienado de la vida y del ser; cuando por el contrario el cometido primero de la filosofía había sido transformar lo sagrado en divino.

Reintentar este cometido, reformularlo, lleva a María Zambrano no sólo a construir la razón-poética, sino a elaborar con ella y desde ella su manera de accionar en la realidad: el método. Método que se inspira en una búsqueda activa y operante, operante a través de la palabra, palabra ritual pues busca, fenomenológicamente, la develación de algo, el aparecer y darse de las cosas, propugnando a su vez la emergencia de un saber que va acompañado de un cambio en la manera en que se comprende la vida y el ser. Búsqueda que se constituye como una “arriesgada” partida, como un oscuro viaje hacia los inferos-centros de la vida donde puede desvelarse y reencontrarse lo más íntimo y vital del ser del hombre. Acción poética porque es creadora, y recreadora, creadora del mundo, del mundo donde lo real se desvela desde su brotar y aparecer mismo, por ello es el lenguaje metonímico, desplazándose continuamente, el que utiliza la razón-poética ya que los sentidos plurales

parecen hacer coincidir a la palabra con el evento de desvelamiento y de irradiación del fondo oscuro de lo que se está describiendo o de aquello a lo cual se está accediendo.

Lenguaje no exclusivamente conceptual porque el concepto no permite ese descenso recuperador de la experiencia más íntima, por ello la importancia en María Zambrano del lenguaje de los símbolos, de los mitos, de los sueños, del interior, lenguaje que permite, porque la constituye, recuperar ese mundo de experiencia olvidado por el racionalismo.

Podemos advertir entonces que todo el proyecto zambraniano se asienta entonces, en esta comprensión de la razón que es básicamente búsqueda, viaje, exploración de lo más oscuro y profundo y desde lo más oscuro y profundo para lograr con ello y con la mostración de ello y su descripción, otra forma de conciencia, otorgada por otra forma de “saber”, un “*logos* sumergido”, como lo nombra María Zambrano, que buscará la luz (pero no la luz clara del iluminismo que no se sabe separada de la oscuridad). Un modo de gnosis que es a su vez un modo de darse la conciencia, conciencia que mira y escucha, que descifra. Así, como afirma J. Moreno, entre el fluir de la vida y la discontinuidad de la conciencia empeñada en sistematizar, en imponer el orden analítico del pensar, de la inteligencia, transcurre todo ese mundo de la intuición y que María Zambrano describe en su escritura y prolonga por el camino del sentir hacia el sentir originario para desde ahí ir ascendiendo a través del orden que establece el propio sentimiento.

Orden, no prescrito ni prescriptivo, ni organizado por una conciencia teórica y categorial, sino un orden que siga una lógica, la de la vida, un orden que sigue las huellas, los signos, las presencias, los desvanecimientos, lo entrevisto apenas, lo sugerido, lo fragmentario y disperso. Un orden que no se da en un sistema, sino en notas (*Notas de un método*), notas de un orden remoto ---dice María Zambrano--- un orden que nos tiende una órbita, aceptando la irremediable discontinuidad a cambio de la inmediatez del conocimiento pasivo con su consiguiente y continuo padecer.⁶⁹

En este sentido, el método de María Zambrano, más que una estructura en vías de apresar o aclarar fenómenos, se presenta como un modo de acceso a ellos; un modo por el que pueda accederse y hacer —en ese acceso— transitable lo que María Zambrano llama las formas íntimas de la vida. Ello no implica, como ya hemos puntualizado, una renuncia al conocimiento, por el contrario, las pretensiones epistémicas y el afán de conocimiento (traducido en un valor cognoscitivo) de la razón-poética son indispensables, justo lo que

quiere mostrar es que el conocimiento se da diversamente, de múltiples maneras y no de una única manera como pensó el discurso racionalista que además otorgó validez sólo a los conocimientos arrojados por aquellos sistemas que cumplen con las características de lo que ya previamente había establecido como conocimiento frente a lo que desconocía como tal.

Entonces, en este punto es importante señalar que a través de la razón poética, María Zambrano pretende reconducir el conocimiento o algunas formas de conocimiento desde la pura razón discursiva a una razón que se haga cargo de la vida y ese es el conocimiento que le importa a la razón-poética. Por ello, como hemos señalado, María Zambrano tuvo que partir inicialmente de una crítica al racionalismo básicamente por dos vías: 1) en relación al método y su reducción a la mera sistematización y a ser el método “del intelecto”, de la conciencia, y 2) la paradoja de tal idea, ya que si la propia conciencia es discontinua, no es simple advertir de qué manera un método continuo (y válido justo sólo por ello). pueda adecuarse al modo mismo en el que se da la conciencia -discontinua-. En este sentido, la crítica al método por parte de María Zambrano radica en puntualizar que visto como puro instrumento lógico disponible, empobrece enormemente las posibilidades del método mismo, pues no siempre y de manera indudable el pensamiento -obviamente ni la vida- transcurre según el *logos* de la lógica formal racionalista, ni mucho menos tiene por qué seguir un discursar en consecuencia con ella. Así, afirma María Zambrano, en *Claros del bosque*, que la conciencia se cansa, decae y con ella la vida del hombre por más enraizada que se encuentre en una tradición que hizo del conocimiento el centro de la existencia. Así, queda desamparado -dice María Zambrano- el ser; desamparo que se constituye como el precio pagado por la razón instrumental y formal, precio además que implica el sacrificio de lo que la filosofía en su emerger mismo había conquistado: la vida. ¿Por qué la filosofía, como sugiere Simmel, según Moreno, en *El individuo y la libertad*, llamada a la aclaración de la vida en su totalidad y en su profundidad, no se hubiese enfrentado con algunas de las fuerzas más radicales de la configuración vital? ¿Dónde -sigue preguntando- la filosofía se pregunta por la esencia del notable hecho que llamamos el “experimentar vivencial”? ¿Qué significa esta extraña relación de la vida con las cosas y sucesos, a través de la que éstos, por así decirlo, son disueltos en la vida misma? Problemas estos que María Zambrano planteó en todo momento, de ahí la necesidad de criticar el método concienialista y

establecer frente a ello el proyecto mismo de su filosofar con respecto a su propio método. Así afirma María Zambrano “y así sólo el método que se hiciese cargo de esta vida, al fin desamparado de la lógica, incapaz de instalarse como en su medio propio en el reino del *logos* asequible y disponible, daría resultado [...] un método surgido de un “*incipit vita nova*” total, que despierte y se haga cargo de todas las zonas de a vida”.⁷⁰

Un método tal, entonces, no pretende ni la continuidad ni el sistema, presentándose por el contrario, como esencialmente discontinuo y fragmentario; alusivo y sugerente: acceso que respeta la multiplicidad en que se nos aparecen las cosas más allá de la unilateralidad del pensar discursivo y lineal. Es, pues, como afirma J. Moreno, un método que pretende otorgar un camino al pensar (como Heidegger) por el que éste pueda penetrar, descender, curvarse en los recovecos oscuros del sentir “repartir bien el *logos* por todas las entrañas”, hacer descender la luz, dar luz a la sangre y ascender desde sus oscuras cavernas del sentido hasta la luz, trayendo las zonas halladas en el sentir, dándoles cauces ya de conciencia, haciéndoles ser.

Bien, a esta operación o a este movimiento que es ya el *modus operandi* del método, le llama María Zambrano *deductio ab inferos*, descenso a los inferos por deducción y que ellos mismos sean algo deducido, de manera tal, que la vuelta a ellos “sea una inducción sin que deje de ser al par una reducción”.⁷¹ Implica ello un doble ritmo del movimiento del método zambrano, ya presente desde los inicios de su pensar, de ascenso y descenso que le permitan arribar, acceder a las “formas íntimas” de la vida o “al fondo originario de la vida” -Nietzsche- o las “fuerzas más radicales de la configuración vital” -Simmel- o al “plano ontológico fundamental” -Heidegger- destacando de ellos aquello que justo fuera desarticulado y echado al desván por el racionalismo como la finitud y la temporalidad. Recorrido, tránsito fenomenológico por esas categorías o “formas íntimas de la vida”, igualmente en su darse históricamente, pretendiendo con ello restituir al pensar la posibilidad de construir sentidos cuyo sentido no sea ajeno a la vida. Rememoración -dice María Zambrano- con un tono fuertemente heideggeriano de aquello que desde los inferos también nos constituye y que es irrenunciable si pretendemos un saber del ser y del ser del hombre. Esa memoria es posibilidad de abrirse a otros modos no sólo de relación con el mundo, sino de comprender el ser y tener experiencia de él.

En este sentido cabe resaltar que una de las notas básicas de este método es justo aquella que define y cruza la esencia de la razón-poética: su carácter creador. No supone una realidad dada a explicar, sino justamente supone crear realidades y desfundar fundamentos para crear sentidos en los que sea posible “la aparición de un medio donde lo a medias vivido encuentra modo de ir naciendo”.⁷² Esta sería “la lógica” que sigue el método de la *deductio ab inferos*, lógica musical, dice María Zambrano, un anhelo y un ímpetu que acompañando al pensar intenta que la razón viaje por esos lugares infernales, por esas entrañas que habían sido sometidas a cálculo y medida. Viaje entonces no sólo del intelecto, sino del alma, porque para María Zambrano no hay razón separada del ser y del cuerpo, ni del sentir; viaje del alma a los propios abismos: la temporalidad, la finitud, la diferencia ontológica, la nada, la piedad, etc.

En *Claros del bosque* Zambrano escribe: “Hay que dormirse arriba en la luz [...] hay que estar despierto abajo en la oscuridad. ‘Allá’ en las profundidades, en los íferos del corazón que vela, se desvela, se reenciende en sí mismo. ‘Arriba en la luz, el corazón se abandona, se entrega, se recoge’”.⁷³ Entonces, el planteamiento de la crítica del método concienialista, irreal, sistemático y continuo viene desde la experiencia misma de la conciencia como discontinuidad o dicho con Husserl: con qué aparecen los hechos de la conciencia. Cabe decir en este momento que hay en María Zambrano cierta asunción de ciertos planteamientos husserlianos, a pesar de que su fenomenología parte más bien de Heidegger (y también de la concepción del tiempo de Bergson), que le llevan a formular la idea de que la experiencia de la conciencia es la experiencia de la conciencia tal y como aparece, realizando en algún sentido una *epojé*, una reducción fenomenológica con la cual se puede formular y fundar a su vez una crítica de la propia fenomenología husserliana en uno de sus niveles: el de la radicalización del concienialismo cartesiano hacia una subjetividad pura y trascendental que remite a cierta idealidad pura. María Zambrano puntualiza los problemas a los que arriba una filosofía que no pudiendo desligarse de la idealidad del concepto puro, incluso del espíritu, desprovee de idea, concepto y espíritu a lo real mismo, tornándose incompetente para afrontar el mundo de la vida a través de los problemas que plantea la propia razón, cosa que había sido imperativo prioritario para el concienialismo. Según Moreno, Zambrano ofrece una alternativa original tanto de los mismos postulados husserlianos que sugieren cierto esencialismo como de los inevitables

“irracionalismos” derivados de este problema al operar con un método, el de la razón-poética, y una racionalidad, ella misma, que logra reconducirse a las fuentes originarias del pensar para que éste pueda hacerse cargo de los procesos por los cuales el conocimiento había pretendido ligarse con la vida, intentado con ello y a su vez un rescate de la filosofía en su alteridad – es decir, su relación con otros saberes – donde pueda recuperarse el aristotélico “el acto de pensamiento es vida”.

Es, entonces, la discontinuidad propia de la conciencia lo que funda el método zambrano, que sin embargo no renuncia por ello a la posibilidad de establecer consideraciones unitarias de la realidad. Método que fundamentalmente no se presenta ya el mismo como el conocimiento al que se quiera acceder o como el resultado de una serie de lineamientos, sino que contrariamente hace las veces de guía, guía de un conocimiento no prescriptivo ni normativo, ni impositivo -absolutismo cognoscitivo, según María Zambrano. La relatividad es una de las bases y puntos de partida que caracteriza esta comprensión del método; la relatividad no entendida en el sentido del relativismo, sino en su carácter concreto, histórico y relativo porque obedece al carácter cambiante y fragmentario de la conciencia que se inserta en un mundo deviniente; método más que unidad u organización de unidades, fragmento de un orden, de un orden vivencial, ontológico, que permite rescatar y escudriñar los signos, las huellas de cualquier unidad.

El método zambrano sigue, como hemos mencionado, la caracterización de una racionalidad – la razón-poética – que lejos de prescribir y organizar la totalidad de lo real y realizar una total reducción de la totalidad a la relación del sujeto con cuya conciencia y certeza se representa lo real, implica más bien un modo de ver, una experiencia de visión, visión de los más profundos y fundamentales estratos de la existencia. Visión que según María Zambrano puede lograrse de muy distintas maneras. Una de ellas, netamente filosófica, la llama “la visión primera”, la otra es una manera de visión que pueden utilizar eclécticamente las ontologías regionales: visiones ambas utilizadas por Zambrano a lo largo de sus reflexiones; así por ejemplo, la visión segunda implica el método que preferentemente utilizó en obras históricas, en las que el análisis del despliegue de procesos históricos muy concretos es prioritario como por ejemplo la segunda parte de *El hombre y lo divino* o *El sueño creador*, claro está, teniendo el análisis siempre una base en la visión primera. Textos como *Claros del bosque* o *De la aurora* son un ejemplo de ella.

En este sentido, en María Zambrano encontramos no sólo las notas de un método propuesto a partir de la construcción de un modo de racionalidad sino la aplicación y puesta en escena del mismo en su propia obra, en su propio modo de proceder y de elaborar sus más significativas reflexiones y análisis. Desde esta perspectiva, encontramos a lo largo de la obra zambraniana una autorreflexión sobre el método propio. También encontraremos una especie de indagación -ya siempre desde la razón-poética – del sentido mismo de los “métodos” que a lo largo de la historia de Occidente se han desplegado, así como su sentido teórico y discursivo pero también encontraremos una reflexión del método en su sentido ontológico, es decir, cómo desde el ser del hombre podemos escudriñar las vías posibles de describir desde ahí un método: María Zambrano encuentra, desde esta perspectiva, tres vías fundamentales en las cuales lo que ella llama “el camino recibido” es paradigmático para explicar el sentido de su método.

En *Notas de un método* afirma que hay tres caminos, tres vías por las que el hombre desde su ser se pone en camino hacia las cosas: 1) el camino del puro deseo, 2) el camino de la voluntad y el del anhelo y 3) el camino recibido.

De ellos existe una aplicación o distintas aplicaciones en la obra zambraniana entre las cuales pueden distinguirse a su vez tres principales y dos secundarias, de acuerdo al análisis que J. Moreno hace al respecto.

- 1) Una aplicación poética: dirigida fundamentalmente a buscar – desde el propio lenguaje utilizado – lo que María Zambrano llama la aurora de la palabra, es decir, la palabra en su poder creador. Esto implica una reflexión muy precisa sobre el lenguaje en el cual su sentido creador es lo más significativo, ya que lo que busca María Zambrano es hacer “operativo” ese carácter en el sentido de nombrar las “entrañas”, de poner en movimiento con el lenguaje aquello que “se resiste a ser nombrado”, aquellos entresijos por los que las cosas se resuelven en signos, símbolos, huellas de un logos sumergido, abismado en aquellas zonas a las que María Zambrano quiere justamente acceder. Ello implica ya la aplicación más precisa de la razón poética. (*Claros del bosque* es tal vez su mayor y mejor expresión).
- 2) Aplicación analógica (cuya base es la anterior aplicación) por la cual el método puede concentrarse en una vía unitaria, una vía que pueda evadir las dicotomías y escisiones generadas por el pensamiento metafísico anterior.

3) Una aplicación antropológica e histórica en la que el análisis de las “formas íntimas de la vida” realizado en la visión primera se convierte o puede convertirse en un recorrido por el concepto y la experiencia de la realidad a través de sus delirios, de sus desesperanzas, de sus dolores y sus sufrimientos. Tal y como lo es la vida humana. Recorrido que, como asevera acertadamente Moreno, Zambrano realiza básicamente en cuatro etapas que le permiten establecer una relación entre lo sagrado, lo divino y lo humano, en un análisis que va de lo antropológico a lo ontológico (que es a su vez una hierofanía, una teogonía y una antropogonía).

Estas etapas comprenden: a) Ese hermetismo originario de la realidad, su plenitud inicial, presencia absoluta de la realidad, donde el espacio desborda y el hombre no encuentra su lugar, la realidad se le resiste, no se ha manifestado aún, le persigue por incognoscible: es lo oculto primario aún no desoculto: lo sagrado; b) El hombre se humaniza, se da un lugar, se hace libre al darse un nombre, un lugar y un espacio, ha exorcizado la realidad, ha hecho de su mundo un mundo humano, la asfixia inicial cede y el hombre puede ya habitar su mundo, puede ya habitarlo humanamente, el delirio inicial de advertir su diferencia ontológica se ha convertido en humanización, puede ya pisar la tierra sin temblar, puede llevar ya a cuentas su fragilidad, su ser a medias y a pesar de ello crearse un ser, construirse una vida. Puede entonces nombrar a los dioses, la realidad se ha manifestado y desocultado, lo sagrado se ha transformado en lo divino, lo real puede ya ser nombrado, la realidad ejecuta la diferencia y lo singular aparece, lo divino posibilita la pregunta, puede ya el hombre preguntar y podrá luego, sobre la base de éste preguntar, ver nacer la pregunta filosófica, la pregunta por el ser, pregunta que aunque no se hubiese formulado, se habría vivido, experimentado en las propias entrañas como diferencia ontológica. Nombrados los dioses y preguntada la realidad en pensamiento, todo se convierte en poesía porque el hombre es creador de sentidos, cede a la poesía.

c) El hombre se constituye en su propia historia, se inventa como sujeto, d) reaparece lo sagrado en las más diversas e insólitas formas siempre susceptible de desocultarse y revelarse.

Esto, por lo que se refiere a los niveles de la última aplicación del método que mencionarnos, resta por mencionarse un par de aplicaciones significativas en las obras de María Zambrano.

- 4) La aplicación psicológica que implica una crítica al freudismo mediante una reinterpretación de la idea de la interpretación de los sueños, atendiendo fundamentalmente más a sus formas que a sus contenidos. Aquí destaca *El sueño creador*.
- 5) Finalmente, la aplicación a la crítica literaria que comprende distintas funciones como la de establecer una relación entre géneros literarios, así como -y de mayor importancia para María Zambrano- entre la filosofía y la poesía. Del mismo modo, los temas sobre España y pensadores españoles en filosofía y en novela se hacen ostensibles en este nivel.

Es así como podemos entender en qué sentido el filosofar zambraniano incluye un método en un muy singular y estricto sentido, que asume una larga y rica tradición de saberes heredados con los que puede encontrar muy concretas y específicas relaciones y de las cuales resulta entonces tanto una escritura singular como un orden temático y reflexivo también muy específico.

Tal escritura y tal orden de reflexión, si bien no conduce a un sistema, en el sentido tradicional de la idea de sistema, se ofrece sí como un orden, un orden que obedece a una muy vital intención de sinceridad con la vida. Se ofrece entonces este orden como discontinuidad, fragmento, apertura básica que encontrará sin embargo cierta unidad o unicidad justamente orquestada por este método de conocimiento que implica el descenso hasta lo más entrañado, hasta "las formas íntimas de la vida" y que transcurre y penetra como agua por las veredas y grietas más olvidadas abriéndose a su vez a construir un orden en el que la metáfora es el medio tanto de acceso como de expresión y manifestación, ya que el lenguaje que por esas zonas discurre, nunca irrumpe con la violencia del concepto ni va armado con las previas definiciones, ni con ningún dogmatismo en torno a la estructura y al sistema, sino que las funciones de este lenguaje que ha descendido son plenamente desocultantes, alusivas, sugerentes, mostrativas, iniciáticas; lenguaje encargado de hacer crecer y emerger sus posibilidades creadoras, de generar el ser creador de toda palabra.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ¹ Esta aclaración sobre el texto de Zambrano aparece a pie de página en A.A.V.V., *Homenaje a María Zambrano*, El Colegio de México, 1998, p. 15.
- ² M. Zambrano, "Un descenso a los infiernos", en A.A.V.V., *Homenaje a María Zambrano*, *op. cit.*, p. 15.
- ³ *Íbid.*, p. 16.
- ⁴ Cf. básicamente F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, *op. cit.*
- ⁵ M. Zambrano, "Un descenso a los infiernos", *op. cit.*, p. 16.
- ⁶ Cf. el apartado "De la visión y el enigma" en F. Nietzsche, *Así hablo Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1987.
- ⁷ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 16-17.
- ⁸ *Íbid.*, p. 17
- ⁹ Sin supuestos previos en sentido teórico, lo cual no implica negar los supuestos de carácter hermenéutico (tradicón).
- ¹⁰ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 18.
- ¹¹ *Loc. cit.*
- ¹² Preguntémonos si no hay una buena dosis de religiosidad por ejemplo en los relatos del descenso a los infiernos de algunos de los poetas románticos como podría ser *Aurelia* o *Las quimeras* de Gérard de Nerval.
- ¹³ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 18-19.
- ¹⁴ *Íbid.*, p. 19.
- ¹⁵ *Íbid.*, p. 20.
- ¹⁶ *Loc. cit.*
- ¹⁷ *Íbid.*, p. 21.
- ¹⁸ *Loc. cit.*
- ¹⁹ *Loc. cit.*
- ²⁰ E. Fernández, "La razón poética: la salvación de los inferos", en T. Rocha (ed.), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, p. 110-111.
- ²¹ Cf. M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 20-21.
- ²² E. Fernández, *op. cit.*, p. 123.
- ²³ *Íbid.*, p. 124.
- ²⁴ *Loc. cit.*
- ²⁵ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 205.

- ²⁶ E. Fernández, *op. cit.*, p. 124.
- ²⁷ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 120-121.
- ²⁸ E. Fernández, *op. cit.*, p. 125.
- ²⁹ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 187.
- ³⁰ M. Zambrano, *La confesión: género literario*, p. 17-18.
- ³¹ E. Fernández, *op. cit.*, p. 126.
- ³² M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, p. 60.
- ³³ E. Fernández, *op. cit.*, p. 127.
- ³⁴ Cf. M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 128. *De la aurora*, p. 72-74, *Claros del bosque*, p. 105.
- ³⁵ M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 105.
- ³⁶ Cf. M. Zambrano, *De la aurora*, p. 73.
- ³⁷ E. Fernández, *op. cit.*, p. 128.
- ³⁸ M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 39.
- ³⁹ E. Fernández, *op. cit.*, p. 129.
- ⁴⁰ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 72.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 273.
- ⁴² Cf. M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 41.
- ⁴³ Sobre el tema de la nada, cf. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 177-178. Aunque para María Zambrano también la nada se puede sentir como lo otro sublime. Según ella, los místicos se hunden en la nada, en el fondo secreto de lo divino, aquí la nada es acogedora. La expresión extrema de esta inmersión en la nada, por otro lado, es la muerte de Dios. Dios hundido en nuestras entrañas, Dios muere al descender a las entrañas, donde toda destrucción se vuelve ansia de creación – es la nada creadora, el infierno creador, es lo sagrado que aparece o reaparece en su máxima resistencia, en la muerte de Dios. Y así lo sagrado se siente como vacío y plenitud, vibración de la nada y el todo “es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida.” Es la realidad misma. En *El hombre y lo divino* dice: el hombre es la criatura a la cual se le da la realidad como sagrada.
- ⁴⁴ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 100.
- ⁴⁵ R. Rius, “Del pitagorismo y Aristóteles: a hombros de María Zambrano”, en C. Revilla (ed). *Claves de la razón poética...*, *op. cit.*, p. 106. Las citas que hace la autora corresponden al texto M. Zambrano, *El hombre y lo divino*.
- ⁴⁶ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 79.
- ⁴⁷ R. Rius, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁸ *Loc. cit.*

⁴⁹ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 82.

⁵⁰ R. Rius, *op. cit.*, p. 108.

⁵¹ *Íbid.*, p. 108-109.

⁵² M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 90.

⁵³ R. Rius, *op. cit.*, p. 109.

⁵⁴ O. Adán, "La entraña y el espejo", en C. Revilla (ed.), *Claves de la razón poética...*, *op. cit.*, p. 175.

⁵⁵ *Íbid.*, p. 179.

⁵⁶ *Íbid.*, p. 179-181.

⁵⁷ *Íbid.*, p. 186.

⁵⁸ *Íbid.*, p. 187.

⁵⁹ *Íbid.*, p. 189.

⁶⁰ *Íbid.*, p. 190.

⁶¹ *Íbid.*, p. 190-191.

⁶² *Íbid.*, p. 191.

⁶³ J. Moreno Sanz, "La Visión 2ª: el Método en María Zambrano y la tradición filosófica y gnóstica en Occidente", en A.A.V.V., *María Zambrano. Premio «Miguel de Cervantes» 1988*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 89.

⁶⁴ Como se ha mencionado, podemos entender estas categorías de la vida como los existencialistas heideggerianos o las categorías del cuerpo en Nietzsche.

⁶⁵ Aquí debemos mencionar que tal vez no es necesariamente cierto que María Zambrano diga y asuma que hay un mundo oscuro e inaccesible, sino que este es una metáfora que la tradición, desde Platón, logró establecer al dividir al mundo en sensible y verdadero. Como sugirió Nietzsche, una vez tirado uno, el otro se convierte en fábula y la distinción mundo claro/mundo oscuro no tiene entonces más sentido, es decir que los inferos, los hay y son tales desde la perspectiva y la dicotomización del mundo del racionalismo, pero no es que formen una realidad aparte, sino que eso *es* la realidad, para Zambrano así como para Nietzsche, pero es la parte de la realidad con la que no pudo el racionalismo y que no quiso ver y por ello la confinó a la oscuridad, por no haberla querido comprender. No se trata entonces de una distinción entre mundo claro y mundo oscuro que maneje María Zambrano, seguiría en la metafísica platónica.

⁶⁶ Cf. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 27.

⁶⁷ Cf. M. Zambrano, *Claros del bosque*, especialmente p. 46-50.

⁶⁸ J. Moreno, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁹ Cf. M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 14-28.

⁷⁰ *Íbid.*, p. 26.

⁷¹ J. Moreno, *op. cit.*, p. 116.

⁷² M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 87.

⁷³ M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 39.

3.3.1. LA METÁFORA: EL MÉTODO DE LA RAZÓN POÉTICA

La idea de la metáfora engloba la reforma del entendimiento, el saber del alma y el descenso a los infiernos, es decir, es la concretización del método de la razón poética, es una manera de proceder de la misma. Cabe hablar de metáfora no sólo porque en ella convergen los puntos anteriores, sino porque ella misma además de ser un modo de proceder, es ya la razón poética. Esto se debe a que no hay dicotomía entre método y resultado, entonces el método tiene que ser ya el resultado. Así, la razón poética es la metáfora al tiempo en que ésta es su método.

Reforma del entendimiento, saber del alma y descenso son ya momentos de la metáfora como método, puesto que un entendimiento que incluye la metáfora es de hecho un entendimiento reformado dada la crítica al racionalismo.

Antes de entrar plenamente en el tema de la metáfora y aclarar su significado en la obra de María Zambrano, sobre todo por el hecho de que la metáfora constituye el lenguaje fundamental con el que procede la razón poética, es necesario decir que en buena medida, la obra zambraniana gira en torno a una metáfora: la del corazón. Veamos su significado para observar como funciona la metafísica en su pensamiento.

María Zambrano asume el empleo del corazón como metáfora y como centro-guía de sus planteamientos. "La obra de María Zambrano parece gravitar en su acordada armonía en torno a un punto axial que le sirve de centro: un corazón que despliega en derredor de su metáfora la delicada red de relaciones de una luminosa constelación semántica." ¹

La metáfora del corazón alude, las más de las veces, a un "centro creador". Un centro que estructura, configura y da forma a un sistema periférico; el sistema no es lo central, sino justo lo que emerge y desborda desde un centro, centro que, precisamente otorga unidad a ese sistema que como satélite orbita en torno a tal centro. ¿Por qué habría de elegir María Zambrano una metáfora que hace las veces de centro en el que orbitan sus reflexiones y por qué habría de ser esa metáfora-centro el corazón? Zambrano tiene al corazón como centro de su "sistema", pero no es sino una metáfora que alude a un pensamiento que tiene por centro y prioridad lo afectivo, lo emotivo antes que lo teórico y racional. Esto de entrada nos indica, como pretendió hacerlo insistentemente María Zambrano, que se trata de un

pensamiento que tiene por prioridad lo terrenal: “El hecho mismo de elegir esta imagen como figura del centro es ya significativo: el pensamiento, «razón desvalida», se refiere a un núcleo afectivo, que además, lejos de ser un punto de referencia inanimado es el nido vital de todo cuanto alienta. Frente a la idea aristotélica de ‘motor inmóvil’ imposible e impenetrable, el vulnerable corazón tiene huecos en que habitar, «mueven -dice María-moviéndose», impulsa la vida y, a la vez, se inscribe en su dinámica. Y, para mayor abundamiento, no está considerado como una estilizada abstracción, sino «en su ser carnal»”.² Metáfora que intenta entonces, la del corazón, aludir a un centro naturalmente vivo, moviente, creador de movimiento y de vida; aludiendo con ello a un pensamiento que así se presenta: vivo, moviente, dinámico y fundamentalmente creador: latiente, palpitante, así será según María Zambrano el pensamiento de la razón-poética.

En este sentido, podríamos partir, como sugiere A. Amorós en “La metáfora del corazón en la obra de María Zambrano”, tomando este centro entrañado o encarnado en primer lugar como el centro del universo léxico de la obra zambraniana y observar que funciona como centro en el que gravitan otra serie de metáforas que precisamente, tras hacerlas gravitar en ese centro, adquieren justo por ello una fundamental resignificación y reposicionamiento en cuanto a su sentido; palabras todas ellas gravitando insistentemente el universo zambraniano: claros, bosque, íferos, entrañas, aurora, luz, oscuridad, etc., Esto implica que la metáfora-centro en su movimiento creador permite el despliegue de otras metáforas. Se trata de un pensamiento generador, un pensamiento que pudiera poner infinitamente en movimiento sentidos, crearlos y desplazarlos creando cada vez unidades nuevas y dinámicas de reflexión, maneras de abrir problemas, modos de abrirse el pensamiento mismo para lograr a su vez abrir y zanjar líneas para penetrar ahí donde parece imposible o buscar de nuevo la entrada en aquello que parece o ha aparecido como del todo esclarecido y analizado. Mover la razón, encarnarla, convertirla en centro viviente, hacerla poética. Para María Zambrano hacerla poética requiere una previa y fundamental operación: insertarla en un nuevo lenguaje, capaz de darle ese dinamismo y esa vitalidad, esa liga con la vida, la tierra, el cuerpo y la existencia concreta del hombre, tal lenguaje es el lenguaje de la metáfora.

Ahora bien, como mencionamos líneas arriba, la pregunta que de esto puede surgir es por qué María Zambrano acude a la metáfora y la nombra como tal y además, en qué sentido habla de metáfora y de metáforas. Para María Zambrano todo lenguaje es metáfora.³

Todo esto quiere decir que para María Zambrano –así como lo fuera para Nietzsche– la metáfora no necesariamente es un recurso expresivo, una figura retórica propia de las literaturas (esto es correcto sólo en una de sus acepciones, pero no en todas, y sobre todo desde la perspectiva ontológica que como vimos es el horizonte en que Zambrano maneja a la metáfora), sino que todo saber, toda manifestación humana en tanto lenguaje, en sentido ontológico es ya metáfora aún cuando muchos saberes se nieguen a asumirlo como tal; lo sepan o no, (en sus afanes de “objetividad” y “cientificidad”). Zambrano precisa que “una de las más tristes indigencias del tiempo actual es la de metáforas vivas y actuantes”, así como también lo expresó Nietzsche en su momento y más recientemente Ricoeur.⁴

Por otro lado, además de que para María Zambrano todo lenguaje es metáfora o que el lenguaje se da ya siempre como metáfora porque no hay ninguna realidad objetiva detrás del lenguaje, tiene también la metáfora, ya en su propio filosofar, una función muy precisa: como estrategia interpretativa de la razón-poética constituyendo así su método: “y es que estas metáforas a que nos referimos, no son los felices hallazgos de la poesía o la literatura, sino una de esas revelaciones que están en la base de una cultura, y que la representan. Manera de presentación de una realidad /sobre todo la afectiva/ que no puede hacerlo de modo directo; presencia de lo que no puede expresarse directamente, ni alcanzar definición racional. La metáfora es una definición que roza con lo inefable, única forma en que ciertas realidades pueden hacerse visibles [...]”.⁵

Entonces, María Zambrano reubica la función de la metáfora cuestionando lo que suele pensarse en una visión reduccionista y simplista de la idea de metáfora en cuanto se refiere solamente a una forma imprecisa de pensamiento y que como tal sólo tiene cabida y es válida dentro de la poesía. Así mismo sostiene que la filosofía también ha tenido una visión reduccionista ya que los racionalismos dejaron de lado no sólo la metáfora y sus funciones, sino la poesía. Devaluó las funciones de la metáfora al ver que ésta puede abarcar una realidad inabarcable por la razón –no porque ésta no pueda, sino porque los fenómenos ahí situados le parecen no dignos de racionalización, pero siempre propicios para ser captados de distintas y diversas maneras.

Es, entonces, evidente que María Zambrano va mucho más allá del concepto de metáfora reducido a ser figura retórica u ornamento con el fin de referirse a sus alcances ontológicos.⁶

Para María Zambrano, un saber que busca acercarse a la realidad radical, a la vida misma, y al ser, al ser del hombre, debe “intentar ir más allá de las metáforas racionalistas para construir un lenguaje con metáforas nuevas, vivas y que justo por ello pueden acceder a los fenómenos que el racionalismo consideró fuera del territorio de lo “racional y objetivo”, siendo que, desde esta perspectiva, las metáforas pueden entonces dotar “de facciones el rostro de lo inexplicable y, naturalmente, rebasa lo racional, pero, elocuentes en su plasticidad, se ven, se sienten y se alcanza constitutivamente, como sucede en las verdades más hondas e incontrovertibles que se imponen con una evidencia de certeza que nunca logra el razonamiento porque está reservado a ciertas formas de presencia en el ánimo de gravitación afirmativa en la conciencia, de saber superar al conocimiento. Estas imágenes se captan con claridad súbita, como iluminaciones, porque son producto de reconocimiento. Vestigios de lo divino, rastros de lo sagrado, perduraciones de lo primigenio anteriores al pensamiento, son fruto de ese reconocerse entre la faz invisible de la realidad y el eco interior que le devuelve su forma, y, habiéndose reconocido, se fundan en esa instantánea que el ojo registra al tiempo que la mente asiente porque su representación le era propia aún antes de haberla hallado”.⁷

Como si la realidad al querer desentrañarse, mostrarse y manifestarse, sólo pudiera hacerlo como metáfora y como si los ínfimos y los abismos sólo pudiesen entenderse, describirse y descubrirse como metáfora.

De este modo, el proyecto zambraniano no sólo señala y precisa que el racionalismo a ultranza y el modelo impuesto por el cientificismo a la mayoría de los saberes ha empobrecido la proliferación, vivificación y creación de metáforas, sino que, con ese señalamiento, intenta -con su filosofía y dadas las intenciones y los objetos de su pensar y reflexión- poblar de metáforas al universo filosófico, dotar de imágenes de fuerza germinal y creadora a un pensamiento que pretende guiarse hacia el ser de las cosas. La metáfora del corazón, es en este sentido, pues, el centro paradigmático de todas las demás, porque resume el movimiento, la creación, y ello representa a su vez para María Zambrano una manera de ver la realidad y no sólo eso, sino de aproximarse a ella para explicarla. Se trata

de movilizar el lugar de la gran metáfora intelectual de occidente “la del pensamiento y la razón” hacia un sitio distinto; a una metáfora que parecía tener, para el oficialismo académico sólo un lugar extra-epistémico: el corazón.

Entonces, se trata de generar, crear y poner en movimiento otras metáforas que frente y más allá de las metáforas oficiales del racionalismo, pueden mostrar no sólo que hay infinitos tipos de metáforas, sino que también pueden tener funciones y existencia filosóficas. “La metáfora de la visión intelectual ha sido –nadie podrá negarlo– la definición de una forma – hasta ahora la más decisiva y fundamental– de conocimiento. ¿Podemos pasar de largo junto a esta gran metáfora porque sea, al parecer más extraña, más dada al equívoco, más misteriosa y audaz? ¿No habrá existido una forma de conocimiento o visión que de manera más o menos fiel, corresponda a esta poética expresión? No sería demasiado difícil el intento, si aceptamos ya desde el comienzo una metáfora, la que implica el nombre de esta víscera secreta y delatora: corazón. Su historia muestra altibajos más grandes que la razón [...] El corazón lo ha sido todo, hasta sede del pensamiento en Aristóteles, todo poéticamente y en las religiones [...] subió a la superficie de la historia de los romanticismos europeos [...] Ha sido en ellas entidad aceptada, resplandeciente. Fórmula mágica y figura irradiante [...] ha sido la entidad más implacablemente condenada al destierro, más rápidamente expulsada.”⁸

Se trata, entonces, de “dividir bien el *logos* distribuyéndolo bien por todas las entrañas”, Entrañar el *logos*, dice María Zambrano, volverlo vida es hacer que transcurra en el ser mismo de la vida, hacer del *logos* algo viviente, vital, móvil, palpitante, sangrante frente al *logos* inerte de las ilusiones lógicas y analíticas que dejan tras de sí trozos de su cadavérica existencia. Entrañar el *logos* con la metáfora del corazón implica una visión por la que recobramos su acepción más cabal: símbolo máximo de todas las entrañas de la vida, entraña donde, al parecer, todas las entrañas encuentran unidad y sustento, símbolo del darse mismo del ser porque el corazón, dice María Zambrano, es víscera que representa un centro oscuro, oculto y no manifiesto, casi secreto y misterioso pero que es así justo porque también se abre, se desoculta y manifiesta, del mismo modo en el que la realidad misma se presenta al hombre, por ello el corazón es una metáfora del ser oculto de la realidad. Metáfora de la que se sirve María Zambrano para advertir que el ser como el corazón se oculta y desoculta y ese, ese es su único sentido deviniente.

Ahora bien, habíamos dicho al principio que el corazón es la metáfora que en María Zambrano funciona como centro y de la cual se generan y crean otras metáforas que la circundan, y que, podríamos decir, funcionan como satélites de ese centro creador, constituyéndose a su vez, entonces, en una especie de constelación metafórica alrededor de un centro radical.

Podríamos decir, en acuerdo con el brillante análisis que al respecto propone A. Amorós que dos de esas órbitas y que son tal vez las más próximas a ese centro y más fundamentales, comprenden: 1) lo que podríamos llamar los atributos que se desprenden de ese centro, y 2) aquellas metáforas asociadas a ese centro que lo enriquecen e imprimen movimiento agregando más metáforas, refuncionalizando, desplazando y reposicionando sus significados.

En el primer nivel que podríamos llamar de los atributos, como afirma A. Amorós, se describen una serie de halos semánticos que se despliegan de metáfora en metáfora que van integrando a su vez nuevas constelaciones metafóricas. Bien, esos atributos, o más bien entre esos atributos encontramos el resto de las grandes metáforas que recorren la obra de María Zambrano y que tienen una función fundamental tanto desde el nivel de la crítica al racionalismo como desde el nivel de la creación de la razón-poética. Por nombrar solamente algunas de esas metáforas citamos: la música y la “llamada”.

La “llamada”, otra de las significativas metáforas en torno a la del corazón, indica: “Hay una línea imperceptible, un nivel desde el cual el corazón comienza a sentirse sumergido. No encuentra resistencia en torno por falta de respuesta a su incesante llamada, pues que su latir es al propio tiempo un llamar”.⁹ La llamada indica para María Zambrano una apelación a lo otro, implica un saber de sí mismo y desde sí mismo hacia lo otro porque en el sí mismo se da un anhelo, un requerimiento originario por lo otro. “Nada de lo real ha de ser humillado”; reconocer en lo otro la alteridad y con ello la propia identidad en una invocación comunicante. Invocación con la que se pide a lo otro desentrañarse y mostrarse; la metáfora del corazón sugiere un apelar a un llamado a lo otro, “escuchar” a lo otro, sea lo otro lo luminoso o lo sombrío, la alegría o el sufrimiento, la vida o la muerte, el cielo o el infierno, la filosofía o la poesía, el ser o el no ser, aún el silencio.¹⁰ Necesidad suprema de la razón-poética, atender a lo otro o a lo que se llamó “lo otro”, pues, como afirma María Zambrano, el reconocimiento hace emerger lo que no logró, trabajando siempre, ser

escuchado. Dar oídos incluso al silencio, tan poco soportado en Occidente, dar oídos a aquello (el silencio) que para María Zambrano es la vida: el silencioso diálogo de la luz con la oscuridad, del ser con el no ser.

Otra serie de metáforas asociadas o que irradian desde la del corazón y que conforman, por decirlo así, un segundo nivel de orbitación o de constelaciones metafóricas –como la del “habitar”- estaría constituido por algunas ideas de la mayor importancia en el contexto de la misma razón-poética, pues la metáfora del corazón en cuanto “mirada”, mirada del pensamiento y del cuerpo se presentan como ímpetu de tener un espacio donde “habitar”, aquel que sólo puede construirse con un ser y desde un ser que es ya siempre vacío, oquedad y que desde ello conquista un espacio, y con ello una vida, conquista suprema de la vida, de la vida del ser que es ya siempre vacío e incompletud. Crear un espacio por el que la vida, hecha ya propia, pueda fluir, fluir dice María Zambrano como danza, como camino serpenteante de la razón que es vida, que se convierte en vida, porque recordemos que para María Zambrano la razón es originariamente vida. Y en este sentido es que María Zambrano afirma que el sentir, la razón y la palabra son y pueden ser metáforas del corazón. Es, pues, dice María Zambrano, poeta el corazón porque la palabra (la mirada del hombre) es su metáfora porque de él nace la palabra, ¿cómo disociar entonces la razón de la palabra y de la poesía, si la razón ha sido en el hombre el ejercicio más noble, aquel medio por el cual se proyectó como humano y se construyó un mundo, una “morada” humana? La palabra, verdadero espacio de humanización para el hombre y fuente de constante humanidad, nos devela su fuerza al liberarla del concepto o de su reducción a él, palabra inextinguible, fuente inagotable, potencia creadora, fundadora de mundos y realidades en donde la razón y el dolor tienen permiso de mezclarse. Metáfora, la del corazón, que funciona también en el pensar de María Zambrano para significar su concepción de la vida en términos dionisiacos, metáfora dionisiaca. “La sangre como el vino embriaga. Es bebida, consumida, transfundida. Es metáfora en suma de comunión, de un culto dionisiaco, de embriaguez vital, en que se transfunde una vida divina a quien la bebe; metáfora de una sed infinita, una sed por esencia inextinguible.”¹¹

Es justo por todo esto, que el uso de la metáfora a través de la razón-poética puede ser, para María Zambrano, el lenguaje constituyente de una manera de conocer, de un modo, de una actitud de conocimiento, que partiendo de un ímpetu filosófico puede también penetrar en

las más profundas problemáticas en el orden filosófico, volteando a su vez su mirada hacia otros órdenes del saber, hacia otros dominios del conocimiento, de modo tal que María Zambrano va a intentar a través del lenguaje de la razón-poética, acercarse al arte, fundamentalmente a la literatura. Ésta le permitirá desentrañar con otro lenguaje problemas filosóficos de primer orden, una vez recompuesto un lenguaje que pueda ser propio de una racionalidad abismática. Es desde esta perspectiva que María Zambrano elabora una fenomenología del arte, esto es, trata de ver (desde la mirada fenomenológica) en el arte el aparecer de fenómenos, la manifestación de fenómenos que constituyen temas propios de la filosofía; de modo que el arte es visto como un modo de conocer, como una manera de conocimiento que bien puede ya siempre, visto con esta otra mirada, arrojar fuertes implicaciones filosóficas.

Siendo así, encuentra María Zambrano que el arte en tanto posibilidad de abrir siempre posibilidades puede abrir a su vez un espectro en donde la reflexión filosófica encuentre un asidero de temáticas, sobre todo en la medida en que en el arte podemos ver sugerida una clase de saber que pueda decir lo que el racionalismo ha callado. De ahí los extensos análisis de María Zambrano sobre distintos poetas y novelistas.

Se trata entonces, ya sea por la vía misma de los distintos discursos filosóficos o por su entrada o acercamiento a los discursos literarios, de concebir una racionalidad que en primer lugar no ha comenzado por nombrarse a sí misma, como la racionalista, facilitándose su actuación misma sobre los fenómenos, sin empañar de entrada sus posibilidades de desvelar de los fenómenos su ser. Desde esta perspectiva, se trata entonces de “una razón o manera de conocimiento que se ha extendido humildemente por seres y cosas, sin delimitarse previamente a sí misma; que ha activado sin definirse ni separarse, mezclándose, inclusive, con la razón al uso, con su enemiga la imperante razón racionalista. Y es que la característica de tal género de saber –de razón al fin– sería la de no tomar represalias contra lo que la domina, el no tomarlas más que en el terreno de la creación: rebasando, superando, trascendiendo. Razón esencialmente antipolémica, humilde, dispersa, misericordiosa”.¹²

Es en este sentido que la vía de conocimiento, la de la razón-poética que defiende María Zambrano incluye una “sabiduría” no peleada con la intuición ni la experiencia misma de la vida; tampoco peleada, por supuesto, con las más ancestrales tradiciones de conocimiento,

con las más antiguas experiencias de conocimiento en las cuales el poder, el gozo, la alegría, el sufrimiento no son desechados de la actividad del “intelecto” –por ello María Zambrano desplaza la metáfora al corazón– tampoco desecha el saber de un conocimiento o de una razón que pretende acercarse a las cosas no sólo mediata, sino inmediata y directamente, visión íntima de y con la realidad, razón piadosa, lo cual quiere decir para María Zambrano, saber tratar con lo otro, saber de la verdad y la no verdad en su mutua implicación, porque verdad y no verdad no son eventos epistémicos, sino primeramente ontológicos y estéticos que deben permitirnos tratar con la realidad toda, sin seccionarla, ni sancionar algunos sectores o fenómenos. Por el contrario, lo que se busca, partiendo de un fundamento no racional de la idea de verdad, es un modo de ampliar la realidad y no reducirla, o bien a la voluntad de un sujeto o bien a los esquemas de categorías a partir de las cuales lo real se puede representar como un todo medido, calculado, accesible a tal sujeto; que, además, se erige como fuente única de certeza de lo representado. Es en este sentido que María Zambrano pide que la filosofía acceda y amplíe sus fronteras para incluir como parte de sí un saber poetizante, saber que en efecto posee un valor cognoscitivo y no sólo ello, sino también un poder sobre lo real, al poderlo transformar, al fundar incluso aperturas históricas, por ser justamente un saber histórico, una razón histórica.

De este modo, considera que el arte puede ser un lugar privilegiado para el aparecer de fenómenos, silenciados por la filosofía. Existen lugares, afirma María Zambrano, privilegiados en toda realidad, fundamentalmente en aquellas realidades que lo son de humana creación, lugares, espacios que como creados constituyen un modo fundamental “de visión”, de “visibilidad”, “un claro del bosque” donde la claridad se torna aparición y mostración del ser de algo; luz y oscuridad que brota y se hace ver; centro-claro, que torna visible lo que está oculto, y no hay, dice María Zambrano, camino sin esta orientación. Así, el conocimiento conseguido por esta racionalidad no es aquel desde cuyo centro se apresa lo que le orbita y que erige una gravedad atrayente violentamente, forzosamente; por ello, pone la metáfora del corazón como centro, no dominante, sino como centro de lo inasible “Es el centro. Y ¿cómo puede ser centro algo tan inasible? Mas ¿no será ello acaso un indicio más de lo que sea? ¿Puede apresarse el centro, se puede tener? ¿No permanece inalcanzable, aunque se le sienta palpitar? ¿Y no es él el que llega, el que se abre como desplegándose y el que deja siempre algo en prenda de su verdad? [...] Por eso, es novela

como es la vida, no será ningún personaje el centro porque lo sea, sino porque llama a él, porque lo despierte. No otra cosa puede ser una humana develación”.¹³

Es en este sentido en el que, por poner un significativo ejemplo, María Zambrano lee la obra galdosiana y encuentra en un personaje de novela, la significación más adecuada de la razón poética; Nina, personaje en la obra *Misericordia* de Galdós ejemplifica esto. Amorós comenta al respecto que María Zambrano identifica en la novela galdosiana, en el modo de la ficción, pero también en el modo de la vida, dos posibilidades básicas de ser personaje y con ello también, dice, implícitamente de racionalidad, que aluden por un lado a la razón racionalista occidental y por otro a las posibilidades metafóricas de la razón poética. Los unos, comenta Amorós, parecen estar llamados a ensombrecer, angostar, limitar, dificultar la vida hasta hacerla imposible, venidos del ímpetu de hacer claro todo, de entender todo y terminan por sofocar el aire y ahí donde pretenden hacer respirar a todo, terminan por provocar agonizantes asfixias cerrando todos los espacios respirables por haberlos querido capturar. Los otros, siguiendo el argumento de Amorós, se dan como “esencialmente propiciadores de vida”, la potencian, la amplían, la comunican, la transmutan, la contagian, más aún, la hacen posible al dejarla manifestarse; seres del florecimiento y del brotar estos personajes (esta razón), ellos, como el personaje galdosiano Nina, son “corazón”, su centro es el corazón porque justamente promueven e impulsan la vida desde un ámbito ya siempre vivo y palpitante, (y esto es lo que busca la metáfora según zambrano, promover y buscar significados vivos) aliento de crecimiento, potencia de progresión y perseveración; lo único que le ancla es juego, la vida, así sin más, sin necesidad de justificarla, simplemente en tanto devenir y aparecer; no hay ninguna intención de “humillarla” al enjuiciarla y categorizarla y conceptualizarla, por ello todo aquello con lo que se encuentra, con lo que se topa, es una conquista de su andar y no una precisa construcción con la cual primero se disponga a andar. Por esto, sus verdades –las del personaje- son nacientes, surgidas de un andar, de una afirmación de ese devenir y no de un detenerlo para disecarlo, es un andar que sigue la vida en su querer ser. Por ello, dice María Zambrano, la vida, es ya siempre esencialmente hambrienta, menesterosa y ávida. Vivir es entonces buscar la realidad, perseguirla, hasta pordiosearla: de manera que vaya descubriendo verdades, sus verdades, no aquellas de las que ya nada puede nacer porque se pretenden definitivas, siervas de sus propios preceptos y dictámenes, sino de aquellas que por nacientes se multiplican,

diversifican los caminos y posibilitan más de un sendero por el cual transitar. Se elige la vida por encima de la verdad, por ello, dice Amorós, “No dudará Nina en elegir la vida por encima de la verdad, con su sano instinto elemental, que no se equivoca, que alcanza instintivamente, sin más razones, con su modo de pensar no pensado, porque la gran fuerza de Nina consiste, ante todo, en esta facultad de comprensión, de absorción de todo lo que la rodea y puede ayudarla, también de eliminar todo aquello que pudiera envenenarla o detenerla. Es la fuerza inagotable de la vida transformándolo todo en vida, como recién inventado; la tradición verdadera que hace renacer el pasado: encarnarse en el hoy, convertirlo en el mañana, pervivir, salvando todos los obstáculos con divina naturalidad [...] vive en la luz, y con su esfuerzo sin fatiga crea la libertad. Desasida y apegada a un tiempo a las cosas, libre de la realidad y esclava de ella a la vez, invulnerable y al alcance de la mano; dueña de todo, sirvienta de cada uno, Nina, en verdad es misericordia.”¹⁴

Entonces, a través de la metáfora del corazón como ejemplo de la metáfora en María Zambrano, comenzamos a explicitar de alguna manera el significado y función de la metáfora en su obra, ahondaremos ahora en ello y tomaremos de pretexto un texto de Aranguren para reconducir nuestro análisis de la metáfora

Según J. L. Aranguren, en “Filosofía y poesía”, lo que separa radicalmente a María Zambrano tanto de Ortega como de los orteguianos es su tratamiento del lenguaje. “No hay duda de que su maestro Ortega y Gasset pensaba muy bien las palabras, creía mucho en el vehículo mismo de las palabras en cuanto comunicación de sus ideas, pero yo diría que de todos modos había una cierta distancia interior entre la palabra y la idea en Ortega, que lo que hacía era, por decirlo así, poner música o retórica, esa retórica modernista, a las ideas [...] Mientras que con María Zambrano eso no es posible, porque las palabras y las ideas están mucho más íntimamente unidas en María Zambrano que en Ortega.”¹⁵

La precisión y consideración de Aranguren al respecto me parece un tanto desatinada por los siguientes motivos:

Parte, para realizar la comparación y en todo caso la diferencia entre Ortega y María Zambrano en relación al lenguaje de un lugar equivocado: “el estilo”. Veamos. Hay en primer lugar una confusión por parte de Aranguren con respecto a las nociones de “lenguaje y palabras”. Dice que la diferencia más sustancial entre ambos filósofos radica en el tratamiento del lenguaje y para aclarar esto dice que uno y otro usan las palabras en

diversos sentidos no coincidentes. Ni en María Zambrano, ni en Ortega y me parece que tampoco en toda la filosofía del lenguaje que tenga una base ontológica como lo es la de María Zambrano, lenguaje y palabra, o uso de las palabras es lo mismo. Más aún, Aranguren da otro salto e identifica “palabras” con el uso estilístico que un discurso hace de ellas, de manera que, abiertamente, lo que comenzaba en su análisis por ser una diferencia de lenguaje termina siendo una diferencia de estilo y señala con todas sus letras y sin más justificación, que en Ortega predomina la “retórica”, donde se hace más patente la diferencia que hay en el pensamiento de Ortega entre palabra e idea, cosa que según él no sucede con María Zambrano.

En tal confusión no está claro qué entiende Aranguren ni por lenguaje –ciertamente no lo que entiende ni María Zambrano ni Ortega– ni por palabra, ciertamente tampoco lo que ellos entienden por tal, y mucho menos claro, es su idea de retórica, ya que parece reducirla con un simplismo digno de sorpresa: a ser simplemente “un estilo adornado”, “estrambótico” de escritura. Además, si él quería poner el acento en la diferencia en cuanto a su escritura, entonces estaría señalando uno de los puntos más inesenciales de sus diferencias, por el contrario, si nos centramos en la intención de generar una escritura como las que ellos concibieron, encontraríamos coincidencias muy significativas, pero en todo caso es lo menos fundamental situarse en este punto para entablar una similitud o una diferenciación; en todo caso, si nos concentramos en los motivos filosóficos, en la idea de filosofía que ellos tienen y de la cual se deriva una escritura tal, entonces la discusión no sería en torno a su estilo sino en torno a sus presupuestos, los cuales les motivan a buscar una escritura similar: por ejemplo, su crítica al racionalismo, a las ideas de método y de sistema en la tradición metafísica y su pregunta filosófica a partir de ello, que en última instancia se traduciría en una actitud distinta que les lleva a expresarla en el modo en el que organizan o “escriben un discurso”.

Otro asunto, que tampoco tiene nada que ver con tales diferencias y que me parece es una discusión dentro de otros límites, (por ejemplo, dentro de algunas posiciones en filosofía del lenguaje) es esta o no coincidencia que se pudiera dar entre idea y palabra entre ambos pensadores. En última instancia, ambos creen haber superado la discusión sobre si las palabras y las cosas son lo mismo.

Por otro lado, como decíamos, Aranguren confunde tres niveles que por lo menos en María Zambrano están puntualmente explicados. No es lo mismo para Zambrano palabra –y mucho menos el uso que se le da, poético o retórico o lo que sea– que lenguaje. María Zambrano tiene una concepción ontológica del lenguaje que no se identifica con las palabras: éstas son posibilidades del lenguaje, pero no del lenguaje en sentido ontológico¹⁶ y la palabra (escrita o hablada, ahora sí) es un modo de suceder del lenguaje o un modo en el que el lenguaje puede acaecer o darse, y otra cosa aún más el “estilo” en que a su vez se da este modo.

Entonces, es claro tanto para María Zambrano como para Ortega que incluir el problema del lenguaje como parte sustancial de su filosofía no implica de ninguna manera intentar escribir con un estilo determinado o generar una escritura de *x* o *y* manera: eso es, insisto, parte de otra temática y tiene que ver, como dije, con las posibilidades que ambos autores abren a la filosofía al pensarla de una manera distinta.

Más lejos llega el desatino de Aranguren, ya que lo que motiva y destapa las aseveraciones que hemos mencionado es la afirmación de que María Zambrano hace una “filosofía poética” o una “poesía filosófica”, lo cual, insisto, lleva aún más lejos la confusión porque entiende que como el pensamiento de María Zambrano incluye una profunda reflexión sobre la poesía, ello incluye una manera “poética” de expresarse de lo cual resulta esa filosofía poética. Nada más equivocado. No hay en Zambrano una síntesis de filosofía y poesía.¹⁷

A María Zambrano le interesa la poesía, como hemos ya explicado con insistencia en y por sus implicaciones ontológicas. María Zambrano no entiende la poesía como el “poema” en sentido literario, sino como el fenómeno de lo poético en sentido ontológico,¹⁸ lo cual le permite entonces elaborar una concepción del lenguaje en ese nivel. Lo mismo opera para su concepción de la metáfora, entendida como uno de los trayectos de la razón poética, que entonces, como hemos ya dicho, no es poética por expresarse “poéticamente”, sino en su más profunda comprensión ontológica, (*poiesis*) lo cual también ya hemos explicado.

Por otro lado, así como la misma María Zambrano lo expresó, su distancia más fuerte con Ortega parte y se da ahí donde se dio su punto más importante de coincidencia: en la necesidad de criticar la razón racionalista y construir a partir de ello las posibilidades de generar otra racionalidad más allá de los límites y dictados de sus acepciones racionalistas y

racionalizantes, proponiendo, en el caso de Ortega, “la razón vital”, y en el caso de María Zambrano, “la razón poética”, ahí está la verdadera distancia, cuando María Zambrano critica, aunque retomando aspectos muy significativos, la razón vital orteguiana, para convertirla en su razón-poética. Como este no es un estudio comparativo entre Ortega y María Zambrano, nos limitamos solamente a señalar, por lo menos, para arrancar una discusión al respecto, como claramente lo expresa J. L. Aranguren en el ensayo citado.

Sin embargo, líneas más adelante Aranguren intenta rectificar la discusión y ponerla en la dirección consistente y consecuente con los temas zambranianos, pero vuelve a caer en confusiones aún mayores. Señala Aranguren que “la filosofía de Ortega se hizo con ideas y la filosofía poética de María Zambrano se hizo con palabras. Las palabras llegan de dentro de ella misma, pero son inseparables de las ideas y eso creo yo que es lo verdaderamente fundamental de esta distinción entre el maestro y la discípula. Y, por tanto, María Zambrano por su propia vía, por su propio camino, podría suscribir en el punto al que me estoy refiriendo, toda esta filosofía lingüística, según la cual el hombre por el lenguaje, está prisionero también, en un cierto sentido, del lenguaje, y a la vez liberándose de esa prisión del lenguaje. Y ¿cómo se libera el hombre de esa prisión del lenguaje que paradójicamente es lo que le constituye como tal hombre a la vez? Es lo que lo constituye y en tanto que le constituye le limita, y por tanto en el sentido de que le limita está prisionero, pero al fin, es una dulce prisión. Se libera hasta cierto punto mediante [...] erosiones, a través de desviaciones, a través de una serie de transgresiones del propio lenguaje.”¹⁹ Vayamos parte por parte y reflexionemos lo que Aranguren expresa en estas líneas -y que nos ayuda a comprender más de cerca la función de la metáfora en zambrano -que a mi parecer no tienen mucho que ver con el pensamiento zambraniano, salvo en un solo punto, ni con sus divergencias con respecto al pensamiento de Ortega.

En primer lugar esto de que en María Zambrano las palabras, que aunque surgen “de ella misma” no son inseparables de las ideas. Aplico lo mismo que mencioné a este respecto hace un momento o agrego lo siguiente: si hay una renuncia importante en la filosofía de María Zambrano es la renuncia a la idea y justamente de que la palabra sea “portadora” de la “idea”.

En segundo lugar, no se logra entender y no se sugiere tampoco por qué Aranguren etiqueta la filosofía de María Zambrano como “filosofía lingüística”, aún tomando al pie de la letra

tal apellido, por demás confuso, no es aplicable al pensamiento de María Zambrano, el lenguaje no le interesa por sí mismo sino en un horizonte ontológico.

En tercer lugar, aun cuando la comprensión zambraniana del lenguaje es ontológica, ello no implica decir que “el hombre esté siempre *dentro* del lenguaje”. Para María Zambrano el ser humano es lenguaje y se da como lenguaje, lo cual no es lo mismo que decir que está “dentro” de una cosa que es “lenguaje”. Tampoco asevera nunca que el hombre está prisionero dentro de esa cosa en la que está dentro, a su vez tampoco asevera que hay que salir de eso en lo que se está prisionero.²⁰

Para María Zambrano y su ontología esto sería tan ridículo como decir que el hombre es finito, que está dentro de una finitud de la cual es prisionero y de la que sin embargo puede salir o rebasar sus límites. No. Para María Zambrano las estructuras ontológicas de nuestro ser no son categorías de las que se entre o se salga, sino que son modos de acaecer de nuestro ser. Y con relación al lenguaje, como no lo piensa identificado con las palabras, no se “sale” de él con otras palabras; “desviaciones”, como dice Aranguren. El ser se da como lenguaje para María Zambrano, lo cual no quiere decir que el hombre esté prisionero del lenguaje, por el contrario, entendido el lenguaje ontológicamente como potencia creadora es para María Zambrano la fuente con la que y por la que el hombre se construye a sí mismo de manera creativa, es la posibilidad de abrir mundos, de generar realidades y sentidos, de ampliar el propio ser, de proyectarse. El lenguaje nos traduce en nuestra calidad de seres abiertos y proyectados a crearse en infinitas posibilidades. Pero eso somos para María Zambrano, creación y construcción constante, de manera que ¿por qué salir de “eso”, como si nosotros y “eso” fuésemos distintas cosas que separadas se ponen en relación?, ¿como una sustancia externa y una pensante?, ¿como un sujeto enfrentado a un sujeto? etc. (otra cosa es el intento de salir del lenguaje de la metafísica).

Si Aranguren hubiera puesto la discusión en la manera en como María Zambrano afronta una posibilidad del lenguaje que es la palabra escrita, y de ahí hubiera planteado la posibilidad de una escritura filosófica en concreto, entonces la discusión iría por un cauce más fértil y con más sentido sobre todo con relación al propio pensar zambraniano, pero decíamos este es otro nivel de su filosofía con intenciones muy precisas. Hay en María Zambrano una toma de posición muy importante con respecto a su idea de filosofía con relación a cómo “la escribe”.

Entonces caería en un contexto atinado la afirmación de Aranguren que líneas más abajo de lo antes citado dice: “Los elementos poéticos de la palabra, por tanto, están siempre ínsitos en ella, aunque no se haga un uso estrictamente poético de la palabra, es decir, aunque no se escriba poesía. [...] [Cosa que coincide en lo fundamental con la concepción zambrana, puesta en juego a este respecto. Y más adelante señala que] y el auténtico escritor, repito lo mismo que sea poeta o que sea filósofo, o que se dedique a algún otro género de la literatura, está siempre liberando a la palabra de la ciencia del peso muerto de la palabra misma”.²¹

Si situamos esto en el contexto del análisis zambrano sobre la metáfora y el hecho de que ésta constituye el método de la razón-poética, afirmamos que para María Zambrano, la metáfora posibilita la reactivación y revivificación constante de sentidos, pero no en el sentido de liberar el lenguaje de un lenguaje “no deseado”, lo cual coincide perfectamente con la afirmación de Aranguren de que para lograr estos desplazamientos hay que transgredir, transfundir ciertos modos de darse el lenguaje, no el lenguaje mismo (es que tal vez el problema sigue siendo que Aranguren ve como lenguaje sólo palabras; para María Zambrano incluso el silencio es lenguaje). Esto coincidiría en un adecuado contexto con la concepción zambrana del lenguaje y ya en específico “del lenguaje” de la razón-poética, Y estaríamos de acuerdo con mucho de la siguiente reflexión: “Pero cuando no se concibe así la filosofía [explicar no como respuesta y sistema sino como pregunta, etc.] entonces es [...] una actividad racional, ciertamente, pero no disciplinable. Eso sería quizás un punto de divergencia entre la filosofía tradicional o las filosofías tradicionales que adoptan una forma sistemática y por lo tanto escolástica, y este otro tipo de filosofías como la que María Zambrano, que es estrictamente racional, ciertamente, pero no disciplinable”.²²

Esto, entonces, es muy acertado pero ya en la discusión de por qué María Zambrano elige y construye el método de la razón poética frente a la tradición racionalista enclavado esto a su vez en la crítica que incluye como punto de partida en una muy precisa idea de lo que es o puede ser el pensamiento filosófico más allá de los grandes sistemas racionalistas – disciplinarios, en tanto congelan la realidad en sus sistemas.

Líneas después Aranguren afirma que la posibilidad de crear un lenguaje que pueda vivificar continuamente sentidos conlleva una cierta idea de juego, lo cual no me parece del todo alejado del papel que “juega” la metáfora como parte del método de la razón-poética.

María Zambrano, muy cercana a Nietzsche en relación a esto, y como hemos estado explicando en muchas otras cosas, incluye ciertamente una concepción del juego en el siguiente sentido: desplegar significados y no poner ninguno como absolutamente verdadero.²³

Sin embargo, Aranguren vuelve a confundir los niveles del análisis cuando formula un reproche a María Zambrano: “Yo, si tengo que echar de menos algo en María Zambrano es que a veces me parece que no juega bastante y que se toma un poquito demasiado en serio”.²⁴ ¿A qué se refiere Aranguren con lo anterior? Ciertamente no es una crítica del tono de la que le establece Chantal Maillard a María Zambrano cuando dice que hace falta en la razón-poética zambraniana un toque o una incorporación de cierto carácter lúdico, más tarde ahondaremos en la consideración de Maillard.

Aranguren afirma, tras el reproche, y líneas más adelante, que pueden haber dos tipos distintos de juego, unos sintéticos y otros analíticos. Los grandes sistemas racionalizantes de los filósofos “sistemáticos”, dice Aranguren, juegan un juego (aunque no lo creen así y tienen por lo “más serio y científico” su proceder) aquel juego de montar y construir justamente grandes construcciones que, pretendidamente, se traducen en sistemas. Hay juegos entonces, según el filósofo español que consisten en montar y otros en desmontar (ciertamente una de las estrategias de la razón-poética de María Zambrano es el desmontar en el sentido de desconstruir y lo hace con relación a la tradición misma y con relación a la razón así como a las nociones fundamentales de la tradición, con lo que se acerca mucho a la noción heideggeriana de *Andenken*).

Los juegos que montan, que arman y construyen los llama sintéticos, mientras que los analíticos consisten en desmontar, en descomponer, en “romper” y destruir; la actividad que conlleva la posibilidad de construir y de destruir es un “fingir” afirma Aranguren; universo en el cual se asientan, dice, los poetas, los filósofos y los niños.

En el caso de María Zambrano, “en oposición total a esos filósofos que llenan las páginas de citas, de modo que en algunas –ya es la caricatura– ocupa más lugar el aparato bibliográfico de otros que el texto propiamente hablando [...] María Zambrano despoja totalmente su texto de citas y nos lo presenta desnudo [...] De modo que la intertextualidad en María Zambrano está viva pero más bien latente y en cambio está bastante patente lo que

hay de comunicación, no en universo cerrado, sino en universo abierto, como un juego abierto hacia la realidad.”²⁵

Líneas atrás había dicho que el universo del juego habitado por niños, poetas y filósofos de alguna manera se cierra sobre sí mismo, que no se separa del todo de la realidad pero que posee su propia autonomía, entonces, ¿a qué clase de juego y de apertura se refiere cuando lo figura en el texto zambraniano? Además, había dicho que Zambrano se lo toma todo un poco en serio, y ahora ya no queda claro si le parece que ella juega o no y como cualifica esto.

Afirma también que los juegos del lenguaje, comunes a poetas y filósofos consisten en figuras, “en lo que se llamaba en la retórica antigua figuras de dicción”, por lo que podemos ver que una vez más Aranguren está mezclando los niveles (confundiendo lenguaje con palabra, escritura con tropo y esto con estilo) y vuelve al nivel del problema del “estilo” o de si una escritura echa mano de figuras retóricas o no. Lo cual, insistimos, como ya explicamos, no tiene nada que ver ni con la concepción zambraniana del lenguaje, ni con su comprensión de la palabra, ni mucho menos con su “estilo”, ni tampoco con la centralidad que adquiere la metáfora en la filosofía de la razón-poética porque la metáfora no es para María Zambrano simple y sencillamente un tropo, una figura retórica, un “adorno”, sino primariamente un modo de ser el lenguaje, más aún, el modo de ser en el que originariamente se da el lenguaje. La metáfora, así como la poesía, en María Zambrano tienen una preeminencia y una significación primariamente ontológica y no literaria.

De inmediato comenta además Aranguren un texto de Ortega, “Las dos grandes metáforas”, en donde Ortega dice que la ciencia se sirve de las metáforas y ubica en la historia de la filosofía occidental dos grandes metáforas rectoras: la realista por un lado y la idealista por el otro.

Sin embargo, dice, los filósofos han cultivado otras metáforas, como Platón mismo, Descartes, Marx y Hegel y el propio Heidegger. Y los ejemplos que da Aranguren se inscriben una vez más en la reducción de la idea de metáfora a decir una cosa por otra, tropo; el genio maligno, el poner los pies de la filosofía que estaban al revés, la casa del ser, etc.

Cuando María Zambrano asevera, como ya vimos, de la misma manera, que Occidente: la filosofía en Occidente ha trabajado con metáforas no lo dice en este sentido, en el sentido

de decir que algunos filósofos usan frases para decir “simbólicamente” otra cosa, “decir algo por algo” con reminiscencias poéticas, sino que por el contrario, que la filosofía no ha advertido el carácter ya siempre metafórico del lenguaje y que sin darse cuenta monta sobre ello sistemas metafóricos que hace aparecer como la realidad misma.

Es debido a esta confusión que Aranguren dice que a diferencia de Ortega, María Zambrano dice que la filosofía no es metáfora así como la poesía tampoco lo es. Si lo es en el orden de lo ontológico, no lo es si simplificamos tanto la metáfora a ser una simple figura retórica, además entendida en el sentido más pobre de la misma.

Cosa que a pesar de todo Aranguren parece entender, ya que inexplicablemente al final de su ensayo subraya que “lo que caracteriza una filosofía como la de María Zambrano que es esencialmente poética, que no es que tenga unos ornamentos, no es que tenga unas decoraciones poéticas, sino que es un estilo de pensar [...]”,²⁶ yo diría, un modo de pensar.

Hemos dejado claro en qué sentido no estamos de acuerdo en la primera parte de la afirmación de la frase “una filosofía como la de María Zambrano es esencialmente poética”. Sobre todo si se entiende lo poético como el “poema”, pero estamos de acuerdo y ahí Aranguren parece contradecirse a sí mismo en que el pensamiento de María Zambrano no incluye la reflexión sobre la poesía y la inclusión de esta dentro del pensar filosófico por incluir o pretender manejar decoraciones y ornamento retóricos en el modo en el que se expresa, se “escribe” o se construye un discurso, porque como vimos, la razón poética no es una síntesis de razón y poesía o de filosofía y poesía.

A través del tema de la metáfora del corazón y la discusión con Aranguren hemos intentado explicitar y esclarecer el sentido que la noción de metáfora tiene en la filosofía zambraniana en tanto noción que básicamente está fundada ontológicamente y se relaciona directamente con la noción zambraniana del lenguaje, asimismo también con relación a lo que la metáfora significa como el lenguaje particular de la razón-poética y su manera de proceder y aproximarse a la realidad (método)

En este sentido, hemos tratado de desligar su noción de metáfora con respecto a las ideas corrientes y poco acertadas y profundas alrededor de la misma, las más de las veces provenientes de prejuicios puristas. Por otro lado, hemos deslindado la mera acepción literaria, retórica, de la metáfora que no es precisamente la significación que Zambrano le otorga. A través de estas aclaraciones y de estos deslindes hemos intentado ir perfilando el

significado primariamente ontológico que la metáfora tiene en la obra de María Zambrano y eventualmente otros significados que paralelamente le otorga. La hemos referido fundamentalmente a su función como parte del método de la razón-poética. Es momento de ahondar ahora en el sentido “metódico” de la metáfora y resaltaremos ahora el carácter de “estratégica” que adquiere la metáfora en tanto es a través de ella que el sentido y significado de una de las más importantes propuestas del pensamiento de María Zambrano –la razón-poética– se nos devela con toda su relevancia, significación e importancia.

No vamos a realizar aquí una historia de la metáfora porque en primer lugar excedería los límites y las intenciones de este trabajo; en segundo lugar consideramos que la historia de la metáfora se ha realizado más bien exclusivamente desde un punto de vista unitario: la historia de la retórica en la cual la metáfora es, entre otros, un tropo de esencial significación en diversos modos de darse también diversos lenguajes.²⁷

Zambrano tampoco hace una revisión de ese tipo, o más bien si la incluye en ocasiones es justo para desconstruir las nociones tradicionales de metáfora, para desmontar sus sentidos y poder con ello en primer lugar trasladarla al ámbito de la filosofía (del cual paradójicamente en los inicios de la filosofía no estaba desligada) y en segundo lugar para reconstruir una noción originaria de ella, es decir ontológica, de ahí que antes hemos tratado de esclarecer la significación ontológica del lenguaje en María Zambrano sin la cual no se entiende la metáfora como trayecto-método de la razón-poética, del mismo modo hemos intentado deslindar el adjetivo “poético” de sus meras acepciones literarias y llevarlo como lo hizo María Zambrano al plano ontológico (como *póiesis*), previa reflexión desde ese nivel, como ya mencionamos, del lenguaje mismo.

Dicho sea de paso, mencionamos también que ni nosotros ni María Zambrano realizamos una historia o una revisión histórica del término porque la significación que María Zambrano le intenta dar tiene una joven historia: comienza con Nietzsche y continúa con Heidegger.

Bien. María Zambrano toma en primer lugar la significación etimológica de la palabra metáfora, μεταφορα, de μετα, y φορω, que quiere decir en última instancia transportar. Ya desde Grecia este significado fue el privilegiado al analizar lo que es la metáfora, pero desde la perspectiva de Zambrano, este privilegio implicó una reducción y un vuelco unidireccional como una función del lenguaje, a saber: como un instrumento adecuado para

transportar, para traspasar los límites impuestos por la forma literal del lenguaje, de manera que la metáfora constituye una estrategia por medio de la cual se pueden expresar relaciones que trascienden la significación directa o habitual de un determinado lenguaje. Es este agregado con el que María Zambrano no concuerda o más bien el que no retoma de la metáfora y el que sin embargo prevaleció por la línea de la literatura. Ella permanece en primer lugar simplemente en la idea de identificar a la metáfora con las posibilidades “transportadoras” del lenguaje.

Tampoco retomaría la concepción platónica que más bien se identifica con la idea de la “traducción”. Mucho menos retomará –según Maillard- aquella que podemos encontrar en Demócrito, según el cual metáfora es –peyorativamente- poner al revés, desordenar.

Es, sin embargo, en la *Poética* de Aristóteles donde encontramos una de las reflexiones más significativas en la cultura occidental acerca de la idea de metáfora y que tal vez ha permanecido como la más inalterable definición de la misma a través de los siglos, ya que Aristóteles, además de aludir a los tropos metonímicos y sinecdóticos se refiere esencialmente a la idea de traslación por analogía entendiendo la metáfora tal y como bien hoy podría ser entendida; como una figura del lenguaje. Veamos: “La metáfora es la traslación a una cosa de un nombre que designa a otra, del género a la especie, o de la especie al género, o de la especie a la especie, o según la analogía”.²⁸ Y más adelante dice Aristóteles: “Entiendo por analogía los casos en que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero, pues el poeta utilizará el cuarto en vez del segundo y el segundo en vez del cuarto; y algunas veces también se añade el término al que se refiere la palabra sustituida por la metáfora. Así por ejemplo, existe la misma relación entre la copa y Dionisos que entre el escudo y Ares [...]”.²⁹

María Zambrano sigue quedándose únicamente con la idea de trasladar, de transportar inherente a la metáfora. No es para ella un decir una cosa por otra, un poner en relación términos de distintos géneros, ni mucho menos una sustitución o un adorno al poner una palabra por otra; tampoco una analogía porque para María Zambrano la metáfora no es una figura del lenguaje (que sí lo es en el estricto sentido de la retórica, pero no de la ontología) porque el lenguaje mismo para María Zambrano es ya siempre metáfora en el sentido que explicamos ya en este trabajo. El hombre es en el mundo y existe como lenguaje, en el modo del lenguaje, abre su realidad como lenguaje, no es que haya una realidad y luego se

haga el lenguaje, por ello en algún sentido, para María Zambrano el lenguaje no nombra, porque no hay nada que nombrar, sino que el lenguaje mismo es ya constitución del mundo y como no hay una realidad a la que luego se le dé un nombre, un lenguaje, entonces no hay analogía ni sustitución sino que el hecho mismo del lenguaje es ya metáfora en tanto el lenguaje abre al mundo, en tanto el lenguaje es ya siempre creador, es ya siempre metáfora, del mismo modo y por la misma razón que es ya siempre poética.

Para la retórica tradicional así como para Aristóteles, la metáfora es un medio, un instrumento de conocimiento y no el modo mismo en que el hombre se planta en su mundo como lenguaje. Para Aristóteles la metáfora se da, en última instancia, como resultado de los límites del lenguaje y de su eminente pobreza. ¿No implica esto que se ha confundido el lenguaje con “los lenguajes” o “las palabras” o que se ha visto al lenguaje sólo como función, como instrumento de fonación y de escritura? ¿No implica ello una reducción de la idea del lenguaje a palabras y formaciones de sentidos con esas palabras? Como advertimos ampliamente para María Zambrano no es lo mismo lenguaje que palabras, éstas son posibilidades y manifestaciones del lenguaje, modos de lenguaje pero de ninguna manera lenguaje. Lenguaje es para María Zambrano trasladar, transportar sentidos, crear mundos, abrir posibilidades; es el carácter mismo vivo y dinámico del lenguaje.

Es importante señalar entonces que cuando algunas filosofías aún no positivistas exhiben la posibilidad del “uso” de la metáfora es porque reducen el término a una expresión de carácter estilístico, “a un modo adornado o poético de escribir”, confusión que manifiesta ver en la metáfora una simple decoración, aún cuando ni siquiera encontramos esta idea en aquellos autores que la circunscriben exclusivamente en el ámbito de la literatura y más específicamente de la poesía.³⁰

Si damos entonces ese giro ontológico que da María Zambrano en relación a la metáfora y al lenguaje, podemos entender que su propuesta nada tiene que ver con escribir adornadamente al incluir metáforas, “palabras bonitas” en la escritura filosófica. No hay lenguaje para María Zambrano, aun el más estrictamente científico que no se dé sobre la base del lenguaje entendido ontológicamente, y éste así visto, es metáfora.

En tanto María Zambrano tiene una comprensión del lenguaje como potencia creadora de mundos, de sentidos, en última instancia el elemento más significativo que ella ve es la metáfora como raíz misma del lenguaje; es su posibilidad crear y básicamente construir

universos de sentido trasladándolos siempre, moviéndolos, dinamizándolos en un movimiento sin fin. Por esto dijimos que la metáfora constituye uno de los momentos del método de la razón poética, ya que ella hace justamente esto. Eso es para María Zambrano el carácter creador del lenguaje que asume su ser ya siempre metafórico, no se detiene en nombre de nada, de ninguna verdad, de ningún objetivo, de ningún punto de llegada, por el contrario es el efecto creador del lenguaje que permite seguir creando sentidos, desplazándolos en el acto mismo de hacer brotar sentidos y significados y tiene que ver con la ontología del ser del hombre en Zambrano porque el hombre es ya siempre el ente creador.

Ahora bien, como apunta Maillard, Wheelwright en *Metáfora y realidad*, asume que el significado de la metáfora tiene mucho más que decir desde una perspectiva ontológica y puntualiza que su carácter más significativo radica en generar y abrir posibilidades creadoras. Así, toda palabra en tanto lugar de manifestación del lenguaje es, como ha afirmado el mismo Heidegger, creadora porque abre la posibilidad de construir mundos y significados, es un efecto del lenguaje sobre el lenguaje mismo, pero lenguaje en tanto creador, en tanto sitio en el que el hombre mismo se abre, es constitución de mundos.

Es en este sentido que por ejemplo Ortega en *Ensayos de estética* a manera de prólogo afirma que la metáfora, lejos de ser sustituciones de palabras para expresar con mayor "expresión" las cosas, es una actividad, una actividad que viene del lenguaje, pero en tanto es el hombre el que es lenguaje, la metáfora es ante todo un acto, un acto del hombre.

El error en las definiciones tradicionales de metáfora es pensar que ésta encierra únicamente relaciones entre elementos que son a su vez palabras y ver ahí su finalidad. Si hay finalidad en la metáfora es justamente la creación, pero no de palabras nuevas, sino de sentidos y significados que no tienen que ver con nombrar correcta o incorrectamente fenómenos de la realidad, como ha pensado el pensamiento que se ha opuesto a las metáforas porque, como ya vimos, entiende la metáfora desde una muy limitada perspectiva. Más aún, para Ortega, en la metáfora no tenemos objeto, ni mucho menos objeto real, lo que tenemos es lenguajes y en ese sentido, creación de sentidos; el hombre es el ente creador de sentidos. Podemos entender en qué sentido las ciencias fuertes o las filosofías puristas desdeñan a la metáfora porque entienden el lenguaje en primer lugar

como referencial y entonces la metáfora siempre nos daría referencias inexactas que no arrojan un conocimiento ni sobre los objetos ni sobre la realidad.

La posibilidad que otorga la metáfora de trasladar sentidos continuamente excluye entonces la idea de que ésta pueda traducirse en una dimensión meramente conceptual con referencia a objetos y realidades dadas.

Tales determinaciones coinciden en mucho con lo que Ricoeur señala en *La metáfora viva*. Ahí expresa, al construir la idea de “metáfora viva”, que ésta implica prioritariamente la renovación e innovación continua de sentidos que lejos de intentar ser el referente de cosas o de fenómenos es proximidad con la realidad al crearla y recrearla constantemente, por lo que entonces la metáfora se constituye como una manera de ver, como una nueva forma de visión. Y eso es justamente a lo que alude Zambrano: el lenguaje en tanto se da como metáfora otorga a ésta el papel de método de la razón-poética, ya que, lo que posibilita es un modo de mirar, una aproximación a las cosas que permite ver las cosas en su manifestación misma y no verlas en el sentido de adecuar a la cosa un lenguaje que le haga referencia (y que pueda o no ser correcta).

Es en este sentido en el que María Zambrano ha dicho innumerables veces que la razón-poética se presenta como una manera de ver las cosas, como una visión que no pretende apresar con esa mirada la realidad, a la cual, además ha prefigurado previamente de manera conceptual, sino que en la medida en que la razón-poética es un modo de ver las cosas y por tanto de aproximarse a ellas –dejándolas ser- es también un modo de conocerlas; es un medio también de conocimiento pero que juega con y desde el lenguaje, porque que no mira el lenguaje y la realidad como partes separadas de una relación en donde el uno sirve para captar y definir a la otra, sino que la metáfora misma como trayecto diversificador, como modo de darse el lenguaje destruye sentidos para crear otros, y se introduce en y como lenguaje para distorsionar todo trayecto con pretensiones de linealidad y de objetividad e introducir con la distorsión la apertura a nuevos caminos, a distintas posibilidades de interpretar la realidad, ya que la realidad no es vista como dada ni como un objeto evidente, sino como interpretación. Asimismo la razón-poética trabaja entonces no sobre realidades dadas –ya que no las hay sino en el lenguaje- sino sobre interpretaciones. Distorsión que, según Ricoeur, introduce la ambigüedad –punto de partida esencial que la razón-poética asume debido a todo lo anterior- la ambigüedad radica no sólo en el hombre

y en la existencia misma sino en el hombre y su existencia como lenguaje. Gracias a la ambigüedad, el lenguaje tiene la posibilidad de introducir constantemente desviaciones, traslaciones de sentido y obtiene ahí su fuerza creadora, multiplicadora, diversificadora. Y tal fuerza escapa entonces a una concepción de la metáfora en los meros términos de la alternativa entre lo denotativo y lo connotativo, rebasando a su vez con ello la supuesta contradicción que supone la distinción un tanto positivista entre lo “evidencial” de los hechos y la subjetividad que los enuncia o considera.

Creación y visión son, entonces, elementos fundamentales en las comprensiones zambranianas del lenguaje y la metáfora como el modo en el que el lenguaje se da, sucede y acaece. “Ver” es siempre para María Zambrano producir una determinada visión, visión que se traduce no en realidades objetivas, sino en universos metafóricos que podrían traducir la diversidad y la pluralidad inapresable de la vida misma, (así, el ser de la metáfora comprende el ser de la vida y por ello para un saber de la vida es necesaria la metáfora) ya que como hemos dicho, no hay ninguna realidad originaria a la cual deban corresponder las interpretaciones; éstas se mueven como universos metafóricos, plurales y diversos que coexisten lejos de excluirse mutuamente y si lo hacen es porque conllevan una buena dosis de creencia en la objetividad y la referencialidad, así como en la verdad en esos términos o en la corrección o no de las adecuaciones entre lenguaje y realidad.

Es en este sentido que María Zambrano hace coincidir su comprensión del lenguaje como movimiento continuo con su comprensión del hombre como ente que es haciéndose, haciendo su ser; lo cual estaría en contra de una idea referencial de la realidad que supondría inalterabilidad, o un nivel de ella si es que se tienen pretensiones de “verdad”. El lenguaje no es para María Zambrano ninguna “expresión de lo fáctico” (en su sentido positivista), cosa que bastaría para hablar analíticamente de la propiedad o no propiedad de un lenguaje. “Pero, ¿acaso las construcciones significativas del universo factual no constituyen todos ellos el mayor homenaje a la metáfora? ¿No son acaso los «hechos» cúmulo de metáforas muertas? Y, si nos bastara con expresar lo que nuestra cultura analítica entiende por fáctico, ¿no nos quedaríamos mudos frente a gran parte de las circunstancias vitales que no gozan -¿por concenso?- de naturaleza factual?”.³¹

Para María Zambrano justamente en ello se traduce su empeño, en incorporar al lenguaje vivo aquello que desde aquella perspectiva parecía no encajar ni tener derecho a ser objeto

de conocimiento, y menos aun de consenso. Todo aquello que, o bien olvidado o bien deliberadamente excluido de los terrenos de lo cognoscitivo por ser “misterioso”, “realidad interna” “espiritual” o “no sé qué” se ha reducido –en el mejor de los casos, o en el peor, olvidado como dijimos- a hechos predeterminados y explicables perdiendo en ello movilidad en el lenguaje y convirtiéndose entonces en objeto de expresiones positivistas en cuyo lenguaje cerrado, objetivista, lo que no cabe en su noción de realidad adquiere entonces una posición, un lugar, el lugar de lo no digno de ser conocimiento, o de ser reducido a conceptos, esquemas y categorías que le dan validez a la articulación del pensamiento que las genera, que las produce y que las articula; dejando como “oscuro misterio” todo lo que ahí no cabe ni encaja.

En este sentido, cabe afirmar, como lo hace Chantal Maillard, no sin cierta dosis de ironía y que traduce las intenciones zambranianas, que “no es necesario darle a la realidad carácter nouménico para atribuirle esta esencia: el misterio. La realidad se nos presenta en la experiencia como «verdades vivas», totalidades complejas que se resistan a ser definidas, pero que, sin embargo, piden ser expresadas.”³²

Es en este sentido que aquella racionalidad que vuelque su mirada hacia ello necesariamente deberá comprender al lenguaje como necesariamente vivo y abierto; ambiguo y, sobre todo, perspectivístico. Como ha anotado María Zambrano, es necesario un lenguaje que se diversifique de tal manera que pueda descubrir el ser de las cosas en su aparecer mismo, moviente, dinámico, inapresable, y no sólo bajo la forma del concepto; esa racionalidad es para María Zambrano la razón-poética que con poética no quiere decir otra cosa que todo lo que hemos dicho en torno al lenguaje y a la metáfora.

Mostrar el ser del hombre, que es finalmente el objeto de la razón poética y de la reforma del entendimiento, no puede lograrse a través de una concepción restrictiva del lenguaje que privilegie al concepto y el discurso categorial, porque ello implicaría como lo anotó ya Heidegger hacer del ser un ente presente, un objeto dado y acabado y tratarlo entonces en consecuencia y conocerlo también de la misma manera, llenando el mundo de objetos incluido ahí el hombre y su ser, que por su parte se resisten a ser tratados como presencias, como cosas, que se resisten a que su ser sea captado como se captan las características de entes cuyos modos de ser no implican la apertura, la posibilidad, la ambigüedad, la contradicción, la paradoja, en fin, la libertad misma.

El hombre es en el mundo en el modo del lenguaje asume María Zambrano y el lenguaje todo es una metáfora diversa, plural y múltiple, de ahí que la metáfora coincide con el ser del hombre: pues hay tantos, tantísimos modos de ser en el mundo como modos de expresarlo, de experimentarlo, de descubrirlo y de describirlo. El ser del lenguaje es su multiplicación, su posibilidad y su apertura; sus infinitas maneras de abrirse al mundo; ello constituye para María Zambrano el carácter metafórico del lenguaje mismo. Por supuesto, ninguno de estos modos de ser en el mundo tiene por qué ser *el* modo de ser en el mundo. Lo que equivale a decir que el hecho de que el mundo se predique de diversas maneras no implica de ninguna manera ni da derecho a creer, pensar, suponer o afirmar que el mundo es de una determinada manera. Lo que tenemos son interpretaciones múltiples.

Esto no implica para María Zambrano una relatividad que se convierta en un relativismo facilista o reduccionista,³³ por el contrario, la idea que está presente es la idea de la perspectiva, ya que el lenguaje de la metáfora permite vislumbrar el mundo en su apertura y moldearse según perspectivas. Al respecto Maillard comenta: “Sin embargo, puede decirse que el mundo es de diversas maneras, siendo así que el hombre es un ser condenado a captarlo, verlo, entenderlo, describirlo, solamente en uno u otro de sus modos. [Ya que querer captarlo todo es una intención racionalista.] Pero, consecuentemente, cada *hermeneuma* o interpretación [...] será «real», será el mundo verdadero, y poco importa que exista o no, fuera de ellas, un mundo original. El hombre, según esta nueva versión del perspectivismo, pasa del ser intérprete a ser creador de la realidad [...] el hombre ya no sería luz que alumbra lo que *hay*, sino agua viva azotada por el viento [...] el lenguaje metafórico parece el más adecuado para conseguir ensanchar continuamente superficies visibles, abriendo nuevas perspectivas horizontales, esto es, no hacia un conocimiento acumulativo, sino extensivo.”³⁴ Y tal es, de manera muy sintética, el objetivo de la razón-poética como un modo de ver, como un modo de conocer al aproximarse a las cosas.

Esto implica también lograr, a través de la razón que se aproxima a lo real, un lenguaje que al intentar identificarse en la diversidad y pluralidad no se condene o se pierda necesariamente en el fragmento, sino que puede eventualmente buscar y ofrecer unidades o totalidades de sentido, claro está, bastante distintas a las grandes unificaciones o totalizaciones de los sistemas racionalistas-idealistas.

Si la multiplicidad de lo real es vivida de manera fragmentaria, la racionalidad (poética) que se aproxima, integra el fragmento pero bien puede articular la unidad sin sacrificar el carácter mismo metamórfico de la realidad. La razón-poética intenta ofrecer una cualidad asociativa con la que puede lograr articular una visión múltiple pero como unidad. En la medida en que sus objetivos son ensanchar las visiones y los modos en que consideramos lo real, lejos de reducirlas para apresarlas, intenta posibilitar el surgimiento de nuevas totalidades de sentido pero siempre en perspectiva y relativas a un constante desplazamiento, movimiento y renovación que permita la multiplicación de las interpretaciones. Nuevas totalidades que surgen de lo múltiple y pueden ser descritas por un lenguaje que asumiendo su manera metafórica de darse logre a su vez una función transformadora siempre que incluya una condición metamórfica identificada con el darse mismo de la realidad. Lenguaje entonces, el de la metáfora, que es principalmente metamorfosis y con ello, por qué no, presentación unitaria de la realidad; intentando incrementar las posibilidades de crear sentidos y comprender la realidad desde esa posibilidad y a su vez permitir enfrentarnos sin violencia al carácter deviniente de lo real. Interpretación entonces que es también creación poética de la realidad, poética (porque es creadora) porque no se da en ningún otro sitio sino en el lenguaje.

Entonces, para María Zambrano el sentido de la metáfora no debe buscarse, como asevera Maillard, ni en el resultado de un análisis lógico, sino fundamentalmente en la posibilidad de creación y transformaciones de sentido que conlleva y en esto último radica justamente el carácter poético de la racionalidad que propone.

Ahora bien, estas posibilidades de unidad, de las que podría ser portadora la razón poética, justo por ser eso, posibilidades, no intentan captar lo real como totalidad o más bien hacer de su captación una totalidad accesible, por el contrario es importante señalar que para María Zambrano, como afirma Ortega en *Las dos grandes metáforas*, la metáfora es un procedimiento (aunque para María Zambrano no es un procedimiento sino un efecto mismo del lenguaje) por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se haya más lejos de nuestra potencia conceptual.

Es en este sentido en el que indicamos que la racionalidad poética zambraniana no pretende sustituir una razón generadora de conceptos, que es la que ella está criticando por otra que vuelva a crearlos, aun cuando sea desde una posición decididamente distinta y aun

contrapuesta, no se trata entonces, como advertimos en la frase de Ortega de crear nuevos conceptos con metáforas que sustituyan las anteriores pero con el mismo afán: el de capturar la realidad en un esquema categorial. Recordemos en primer lugar que para María Zambrano la realidad, como explica en *El hombre y lo divino*, no es nunca algo capturable simple y sencillamente porque para ella lo real es aparecer, desocultamiento y por ello también ocultamiento, nunca un algo dado y completo puesto frente a un sujeto que puede abarcarla toda con su mirada, su conciencia, su razón, sus conceptos y sus categorías.

La realidad es presencia pero ya siempre como ausencia o como dice ella, toda presencia es un misterio (en el sentido que ya antes hemos aclarado de lo que significa misterio en el pensamiento zambraniano). En este sentido, lo misterioso, la presencia que es ausencia, el aparecer que es ya ocultamiento no puede ser simple y solamente analizado como pensó, según María Zambrano, la razón racionalista, cuando mucho puede ser “presenciado” (nunca primeramente re-presentado), presenciado en términos fenomenológicos, dejar advenir el aparecer del fenómeno sin prefigurarlo previamente. La investigación que convierte en problemas, en temas el aparecer de los fenómenos, es lo que requiere análisis y conceptualización; a ello no se opone María Zambrano, a lo que se opone es a pensar que lo originario sea la conceptualización y el análisis temático de los fenómenos antes de su aparecer (como se opone el mismo Heidegger, quien, como ya vimos, explica que el plano originario es el ontológico, el plano del aparecer de las cosas y el plano epistémico, el de indagarlos temáticamente es derivado del primero, el cual, además es su condición de posibilidad, su fundamento ontológico).

El misterio entonces, o lo que se presenta como misterio, dice María Zambrano, lo que menos espera en primer lugar es una respuesta, una solución, lejos de ello se convierte en pregunta. Es por ello, según María Zambrano, siguiendo a Heidegger, que los primeros filósofos estaban asombrados pero lo estaban frente al misterio del ser y del no ser.

En este sentido, pues, la idea de presencia-ausencia no sugiere de entrada y privilegiadamente “[...] ningún tipo de explicación, porque toda explicación lo es de algo concreto, de una faceta determinada de la realidad. Las explicaciones, como las informaciones acerca de algo o de alguien son siempre «periféricas». La presencialidad, por el contrario, es una visión espontánea y global, vulnerable, precisamente y sobre todo a las explicaciones... las estructuras metafóricas cuando son utilizadas con este fin, no pueden

ser consideradas como visiones imperfectas, erróneas o parciales de la realidad. Cada visión es perfecta en sí misma, y es completa porque no es un «como si», no tiene carácter representativo sino mostrativo.”³⁵ Se trata entonces de decir la realidad y no de representarla inmediatamente.

Así, el lenguaje de la metáfora visto como *póiesis*, como potencia creadora posibilita entonces la develación de la realidad como presencia-ausencia, produciendo siempre nuevas y distinta develaciones, porque la realidad no se desoculta de una manera sino de múltiples; es entonces la metáfora entendida desde la perspectiva zambrana esencialmente descubridora de sentidos y por tanto de realidades, de realidades interpretadas. Veamos la relación ontología-metáfora, a la que hemos estado aludiendo, más detenidamente.

Entonces, para María Zambrano, una racionalidad que asume el lenguaje como metáfora, asume fundamentalmente una posición ontológica previa y que es su punto de partida: el hombre en tanto es el ente del lenguaje es el ente fundamentalmente creador, perpetuamente creador. En primer lugar, dada su diferencia ontológica, su trascendencia (en el sentido que ya explicamos) es primariamente el creador de sí mismo, el intérprete de sí mismo, y una racionalidad brotada de su ser es eso, interpretación y creación incesante. Con ello cobra auténtico sentido la constante afirmación zambrana de que el hombre es un ser en estado naciente y es su ser mismo lo que da a luz de manera incesante; ha de seguir naciendo infinitamente realizando con ello, entonces, el acto hermenéutico que le define.³⁶

La razón-poética metafórica es entonces instrumento –no primeramente epistémico, instrumental, sino ontológico, desde el propio ser del hombre- de penetración en las zonas oscuras, ocultas del aparecer del ser del hombre y de las cosas, para poder construir con ella universos de lenguaje que nos permitan habitar el lenguaje mismo que es, dicho con Heidegger, nuestra casa, la casa del ser.³⁷

Así, el lenguaje visto como fuente creadora es a su vez entendido por Zambrano como el lugar, el sitio de acaecimiento del ser, lugar de aparecer el ser, de eventualizarse; el ser se da en y como lenguaje. El ser se muestra, se revela en el lenguaje, develando a su vez el lenguaje al mundo mismo.

Uno de los términos más significativos en el pensamiento zambrano –de claro raigambre y procedencia heideggeriana es precisamente *el claro*; espacio metafórico para designar el lugar, el modo de aparición y desocultamiento del ser. El claro es para María Zambrano la instancia de aparición hacia la cual la razón-poética nos pretende conducir. El claro es lugar de unión y fundamentalmente lugar de la escucha... del ser: el sitio que abre a la razón la pregunta por el ser, el ser mismo se abre al hombre en forma de pregunta.

Es preciso en este momento describir brevemente la noción que María Zambrano hereda de Heidegger y que si bien resignificaría en varios sentidos, encontramos en Heidegger lo fundamental o por lo menos el punto de partida. Para ello, insisto, es preciso recordar el significado de tal idea en el pensamiento heideggeriano.

En el final de “La filosofía y la tarea del pensar” Heidegger explicita como en ningún otro sitio qué cosa es “el claro” y cuál es el papel de esta noción así como su significado eminentemente ontológico al interior de su pensamiento.

Con Hegel, comenta Heidegger, la dialéctica especulativa se inserta en la dimensión del aparecer y se expone con ello en un presente. Tal aparecer, continúa Heidegger, adviene necesariamente en una cierta claridad a través de la cual y sólo a través de la cual puede entonces mostrarse aquello que aparece; es apertura del aparecer.

A este estado de apertura según el cual, Heidegger afirma, que permite que el ser de algo se manifieste le llama la *Lichtung*. *Lichten* dice Heidegger significa hacer abierto algo, hacerlo libre, por ejemplo, despejar en un lugar del bosque, desembarazarle de los árboles. El espacio libre que ahí queda es la *Lichtung*. Ahora bien, ésto no es igual a la *Licht*, luz, dar luz, sino precisamente dejar algo abierto, dejar aparecer. Más bien la *Lichtung*, como el lugar despejado, es la condición de posibilidad del aparecer y puede ser entonces a su vez condición de posibilidad del aparecer de la luz... y de la oscuridad, pero para que aparezca luz y oscuridad es necesario el aparecer que permite el aparecer y la manifestación de algo, es decir, la *Lichtung* es la apertura desde la cual la luz o la oscuridad pueden darse; pero no hay luz sin claro, sin aparecer; por decirlo de otra manera, el claro es la condición de posibilidad ontológica, que abre la posibilidad de que se manifiesten los entes.

Entonces, no es la luz la que crea en primera instancia lo abierto del claro, el contorno, la luz presupone a éste, al claro como lugar despejado. Es la apertura que permite la manifestación del ser de algo, así también la luz, la oscuridad, la palabra, el silencio, la

presencia, la ausencia. Así dice Heidegger “La *Lichtung* es claro, lugar libre para la presencia y la ausencia”.³⁸

Nada tiene que ver el claro del ser, aclara Heidegger, con la luz de la razón tan proclamada por el iluminismo racionalista moderno; la razón no es sino algo entre todo lo demás que se da en lo abierto por el aparecer, por el claro; esto es, para que haya razón tiene que haber una estructura que la abra, que la permita y ello según Heidegger no lo entendió el racionalismo, quien hizo de la razón el fundamento y la causa de todo, lo primero bajo lo cual todo ha de mirarse, de considerarse.

Y dice Heidegger: “Pero a éste, al claro, sin embargo, lo constituye en tan poca medida [la razón] que más bien tiene necesidad de él para poder derramarse sobre aquello que está presente en lo abierto. Sin embargo, desde un extremo a otro de la filosofía, lo abierto que reina ya en el ser mismo, en el estado de presencia, permanece impensable en cuanto tal.”³⁹

Entonces, es la apertura inherente al ser lo que la tradición racionalista no vio y que para la propia María Zambrano es posible ver con otra racionalidad, la poética; así como para Heidegger también la posibilidad de esto se funda en la poesía misma.

La claridad entonces, aquella que se adjudicó la razón y la subjetividad racionalista requiere de la apertura del claro, pero la luz no es la apertura misma; lo abierto de algo no lo pone ni lo hace la razón, yace en el ser. El claro es el fundamento ontológico por el cual algo que ha de manifestarse puede hacerlo; para que algo se desoculte, debe poder hacerlo en algo ya abierto, en algo ya desocultado.⁴⁰

La *Lichtung* entonces había dicho Heidegger como el claro es el lugar libre para la presencia y la ausencia, lo cual quiere decir que este estado de presencia (no como la de un objeto presente) es el estar-siendo del ser, su “serear”. Como estado de presencia el claro es entonces lo abierto que prepara y posibilita el lugar mismo en el que la presencia se da, y se da como un habitar. La presencia entonces se nos muestra; el estado de presencia del claro es lo que permite la mostración; la mostración del ser, así también a su ocultamiento.

Lugar propicio también ya desde la propia perspectiva de María Zambrano para el asombro, ya que lo es, del ser; es condición de posibilidad de advertir el ser como eso: como mostración, como evento, es decir, como temporalidad. Asombro del ser y de la nada del ser, de su irrupción y manifestación, asombro primero de la filosofía, asombro primario del hombre griego que vio nacer la filosofía, que la hizo brotar, irrumpir con un delicado pero

esencialísimo y potente gesto: el asombro, el asombro frente al hecho, tal vez el más obvio pero el más misterioso también: que hay ser, aparecer sobre el cual las cosas aparecen.

Asombro del ser y la nada; en tanto lo que asombra del ser es justo para María Zambrano su nada, su finitud; la nada se convierte entonces en nada creadora, desafiando así María Zambrano, como lo hiciera también Heidegger, la proposición del fundamento en la tradición filosófica: *ex nihilo nihil fit*. ¿Nada creadora? ¿Creadora de qué?

En tanto el hombre es el lugar de acaecimiento del ser y él mismo es ya siempre temporal, histórico y finito es también nada de ser; esa diferencia ontológica es a su vez la condición de posibilidad de que el hombre sea también querer ser, proyecto de ser, que sea, como hemos dicho antes, aquel ente que se lanza a construir su ser, a crearlo y a crearse con ello a sí mismo, a darse a sí mismo un humano nacimiento. El hombre, el lugar del vacío, dice María Zambrano, de la oquedad, es también el lugar de la posibilidad de lo lleno, de la presencia y de la ausencia, de la potencia constructora y destructora, de la voluntad de crear, de crear desde su nada, desde su no-ser y su libertad.

La nada como no-ser, la nada como la estructura finita del hombre es, como el lugar del despejamiento donde late y se fragua nuestra existencia como ex-sistencia, y donde nacemos como ex-sistentes, donde la existencia, la nuestra, no es un predicado o un atributo o una cualidad que venga a agregársenos, sino que es justo un modo de ser, nuestro modo de ser es el de la existencia.

Desde su nada, el hombre se ve atisbado en su existencia, en su ser a potenciarse como voluntad de crearse, de alcanzarse como unidad, unidad desde la incompletud en la cual, además pueda habitar “pues ni en la nada ni en la unidad puede el hombre permanecer si no es al precio de su existencia”.⁴¹

El ser del hombre se muestra entonces, en resumen, en tanto lenguaje, como un ente fundamentalmente creador; ente de la metáfora por ello, ente poético por ello. ¿Qué otra cosa quiere decir aquella frase que tanto significó para Heidegger en su obra: “en poeta habita el hombre esta tierra”?⁴²

En este sentido, podríamos advertir por qué para María Zambrano el claro, así como la razón-poética, en tanto esta es la razón que se sitúa en lo abierto por el claro son también actitudes: actitud, gesto la razón-poética en tanto un ponerse en camino hacia el aparecer de lo que es (método) y el claro como aquel espacio en el que desemboca la mirada no ya de

un sujeto, ni de una conciencia sino la mirada del fenomenólogo que espera el aparecer, el desvelamiento del ser; más allá de la razón discursiva, de la razón analítica y prescriptiva; por ello cabe la nada; “la presencia, en la nada, es absoluta, porque ésta, la nada, contiene todas las posibilidades del ser”.⁴³

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ A. Amorós, "La metáfora del corazón en la obra de María Zambrano". en A.A.V.V., *El pensamiento de María Zambrano...*, op. cit., p. 39.

² *Ibid.*, p. 41-42.

³ Sin embargo, "No es extraño que cuando se quiere desdeñar un pensamiento se diga de él que es una simple metáfora" como afirma María Zambrano en "Las dos metáforas del conocimiento". Cuando se dice esto, ¿no se advierte acaso que los defensores de los "saberes fuertes", de las "filosofías objetivas", emiten su juicio partiendo ya de una metáfora? Aquella de Occidente, aquella de la razón iluminista, clarificadora, desveladora del ser de todo cuanto es, de aquella razón que desde Descartes y por qué no desde el mismo Platón -según Heidegger- elevaría sus alas en tan alto vuelo que abandonaría la vida sustituyéndola con el concepto que mide, regula, cuantifica, calcula y hace del mundo el objeto explicable, el más explicable. ¿No es ya el concepto o más bien la creencia en él y en su poder explicativo, una gran metáfora, como aseveró Nietzsche? ¿No es toda nuestra relación con el mundo ya metafórica?

Basta con advertir que en Occidente, el conocimiento tal vez en su forma más trascendente; la filosofía, se ha definido y amparado en una sola metáfora que le ha guiado y con la cual ha creado otras, creando así su "camino": la razón. Metáfora que aparece siempre como triada: luz-visión-razón, metáfora que alude a la inteligibilidad de las cosas y los seres, metáfora que presidió ya la filosofía griega en su devenir. Ya en el "poema" de Parménides aparece la identificación entre ser y pensar, -pensar que, dicho sea de paso, guardará sus formas durante veinte siglos- cuyo contenido indica que la "visión" o lo visto en la visión es condición fundamental y fundante de tal identificación.

Cosa distinta sería analizar si este poema u otros en la filosofía han tenido o no la intención metafórica. ¿Cuándo la filosofía en Occidente estuvo en condiciones de entender lo real y lo nombrado como metáfora, pudiendo entender así que no hay más sino interpretaciones y que ellas son metáforas, que no hay "realidad" sino su metáfora? Hasta Nietzsche, me parece.

La metáfora de la razón explicativa, según lo entiende Zambrano, se ha desplegado en la filosofía occidental hasta convertirse en su mito máspreciado; extraña paradoja, ya que es lo que menos pretendió esta razón -el mito, la poesía, el *logos* que es *hierós logos*.

¿No es acaso la metáfora de la luz, de la iluminación, a la que tanto la filosofía acudió para lograr su idea de racionalidad, una metáfora propia de la mística, tan desdeñada por el saber triunfante del sistema y el método? ¿No tienen "razón" Simone Weil y Zambrano cuando lograron ver en Platón, el filósofo de la intelección de las ideas, una mística de la luz y de la conversión?

Una de estas metáforas es la metáfora del corazón. María Zambrano se encargará de rescatar y develar de esta metáfora los contenidos que ha aportado. Ligada también a la visión, su visión no conlleva el afán de clarificar y explicar lo visto, por ello no se constituyó ni como sistema ni como método que lleva hacia la producción de conocimientos o al menos de conocimientos entendidos en su perspectiva racionalista o bien científicista, tal vez porque su formulación es anterior a la filosofía griega. Sin embargo, no ausente en Occidente: ya el mismo San Agustín al presentar su corazón ante las miradas divinas, corazón ya purificado por la confesión puede afirmar: "he aquí mi corazón, Señor, como es de transparente". Santa Teresa nos ofreció también esta metáfora llevándola hasta el misterio. Es en el misterio de su llamada transverberación donde el corazón -que no la mente o más bien, lo que no hay es un dualismo porque no hay razón excluyente- sufre la transformación más terrible y violenta. Su corazón es atravesado por una saeta con la punta de fuego y le transforma en espejo invulnerable, lucha él mismo y fuego permanente, momento desde el cual, según la santa poeta, la imagen -que no el concepto- del más alto misterio no le abandonó nunca más.

Metáfora de la luz del corazón, visión por y con el corazón. ¿Tiene más o menos carácter metafórico que la visión por los números o por las categorías o por los modos lógicos? Lo importante para Zambrano sería ver cuál de todas estas metáforas está más ligada a la metáfora primera, a la de la vida. Para ella el problema no es cuál de ellas es más o menos una forma más o menos adecuada de conocimiento o cuál de ellas sí es conocimiento o cuál no. Más allá de la razón racionalista, el problema para Zambrano es advertir la relación de las metáforas con la vida y el devenir, o más bien la relación de las metáforas entre ellas mismas, cosa que no es diferente del devenir de la vida. No es, para Zambrano, un problema en el orden de lo epistémico sino de lo ontológico y eventualmente en el orden de lo estético.

¿Cuál de nuestras metáforas puede ser ese “saber del alma” confeccionado por Zambrano? El alma, otra metáfora inseparable fiel compañera de nuestro Occidente.

Para Zambrano es muy significativo establecer el carácter creador de la metáfora, y cómo puede convertirse ésta en razón creadora, en saber poético que nada puede decir, que ningún paso puede dar, mientras algo, lo nombrado por ella no quede “en las entrañas dibujado”, al decir de ese otro poeta que no escatimó en puntualizar el poder vital de la metáfora, San Juan de la Cruz.

“Saber del alma”, saber que como saber metafórico exige legitimidad discursiva: ¿Qué significa e implica la exigencia de legitimidad con la que el saber filosófico ha andado de modo tal, que incluso siempre tuvo que plantearse explícitamente el problema de la legitimidad de los conocimientos?

“Pues si esta exigencia de legitimidad, aún no declarada, no hubiera surgido, tampoco la renuncia a todos saber para preguntarse. Y aunque las respuestas en Tales, y en el mismo Anaximandro, fueran poéticas, quedaban fundadas por la pregunta y por el compromiso que se adquiría con ella; compromiso explicar todas las cosas a partir de esa respuesta. Compromiso que ya es el germen de algo esencial en el pensar: el sistema”. (Zambrano, “Las dos metáforas del conocimiento” en *La cuba secreta y otros ensayos*, Endymion, Madrid, 1996, p. 79-80).

Muchos saberes, dice Zambrano, han desaparecido reabsorbidos en la ignorancia porque eran fragmentarios y su unidad meramente acumulativa al no ser sistemática, se les ha dejado como saberes o bien herméticos o bien poéticos. Zambrano cuestiona el hecho de que se le ha negado carácter filosófico a saberes que bien pueden erigirse como tales, pero que han intentado expresarse por otras vías, por supuesto poco ortodoxas y poco fieles a la idea de sistema y de método que ha imperado en la tradición filosófica.

⁴ Recordemos que es precisamente Paul Ricoeur uno de los filósofos que en las últimas décadas ha realizado diversos análisis sobre la metáfora. Considero que Ricoeur ha contribuido en gran medida a volver a hacer circular en la filosofía el tema de la metáfora reposicionando y reubicando las posibilidades de pensarla. Cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, entre otros.

⁵ A. Amorós, *op. cit.*, p. 45.

⁶ Como el lector habrá podido advertir, considero que la noción de metáfora es una de las más importantes en el pensamiento zambraniano y merecería un estudio aparte. En este trabajo me esfuerzo por aclarar su sentido y también por desvincular tal noción de prejuicios puristas, positivistas, científicistas en la misma filosofía que han visto en la metáfora o en el uso de metáforas un descalabro del discurso filosófico. En este trabajo, he querido mostrar que aun desde el punto de vista literario, es decir, ver a la metáfora como figura retórica, no puede ser reducida a ornamento que no significa nada ni epistémica ni discursivamente. Ver así a la metáfora no muestra sino un simplismo digno de una ignorancia gloriosa. Podríamos remitirnos al excelente estudio e historia de la metáfora que hace Roland Barthes en *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1974, en donde podemos ver que el tema es mucho más amplio de lo que muchos se imaginan, de manera que tendríamos que cuidarnos mucho de minimizar el uso y concepto de la metáfora en la historia de la filosofía.

De hecho, considero que ha hecho falta en la historia del pensamiento filosófico occidental – salvo en momentos luminosos a este respecto: Nietzsche o la misma Zambrano – un estudio ontológico de la metáfora, ya que aun cuando los estudios desde la perspectiva de la literatura son extensos, se ha perdido de vista su posible acepción filosófica. Para Zambrano, la metáfora se funda en el ser mismo del lenguaje como potencia creadora de sentidos, por lo que podríamos decir que inscribe la metáfora en nuestro ser más allá de ser una manera de expresión. Remitimos al excelente estudio que Chantal Maillard hace sobre la metáfora en Zambrano su texto *La creación por la metáfora. Una introducción a la razón poética*. Confróntese así mismo P.A. Rovatti, *Como la luz tenue*, Gedisa, Barcelona, 1999.

⁷ A. Amorós, *op. cit.*, p. 46.

⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁹ M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 68.

¹⁰ Como dijimos, filosofía para Zambrano es diálogo y alteridad.

¹¹ A. Amorós, *op. cit.*, p. 54.

¹² *Ibid.*, p. 58. No me queda muy claro en qué sentido Moreno alude al “carácter anti-polémico de la razón poética. Creo que la razón poética es polémica en tanto constituye un diálogo crítico con la racionalidad metafísica. Más bien considero que Moreno alude con tal expresión a que la razón poética no descalifica ni niega aquello con lo que discute.

¹³ A. Amorós, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴ A. Amorós, *op. cit.*, p. 69.

¹⁵ J.L. Aranguren, “Filosofía y poesía”, en A.A.V.V., *El pensamiento de María Zambrano, op. cit.*, p. 113.

¹⁶ No podemos olvidar que Zambrano considera que el hombre es lenguaje no porque hable o escriba, sino porque es el ente que se abre al mundo en y como lenguaje. El lenguaje no es ontológicamente un instrumento sino el modo de ser en el que el ser humano se abre y abre al mundo.

¹⁷ No hay en sentido estricto en María Zambrano precisamente una síntesis entre *logos* poético y *logos* filosófico, de la cual surgiría justamente la razón-poética, como afirmaría uno de los estudiosos más prominentes de Zambrano: Juan Fernando Ortega. El autor español afirma: “La síntesis entre el *logos* poético y el *logos* filosófico, en principio inconciliable, se resuelve en la palabra, ahondando en sus raíces, en su germen oscuro que aun filosofía y poesía son una misma cosa [...]” (J.F. Ortega, *Introducción al pensamiento de María Zambrano, op. cit.*, p. 66) y se refiere a las palabras de Zambrano en *Horizonte de liberalismo*, cuando afirma que no hay necesariamente contradicción, como lo vio el racionalismo, entre filosofía y poesía (en el sentido ontológico que hemos manejado de la poesía) si ahondamos, si nos sumergimos en las raíces de donde ambos saberes han emergido, raíces que se entrecruzan y se confunden en ese “fondo oscuro” del que brotan y que Zambrano llama lo sagrado.

El hecho de que ahí, según Zambrano, no exista contradicción, no quiere decir que la contradicción se resuelva en una síntesis llamada razón-poética. Lo que quiere decir es que si atendemos, como hemos visto, al brotar mismo del *logos* filosófico, no hay contradicción con el *logos* poético tal y como lo quiso evidenciar la tradición racionalista.

Hemos visto, y no lo repetiremos ahora, que para Zambrano poesía y filosofía emergen del mismo ímpetu, de la misma dirección: el descenso a los inferos del ser (esto le da su carácter *poiético*). El descenso con y desde la palabra, desde el *logos* (esto le da su carácter de razón), como el mismo Ortega lo afirma: “La vuelta a “las cosas mismas”, que constituye el paradigma programático de la filosofía fenomenológica, supone un retorno al momento auroral en que las “cosas” son aún precientíficas [...] será la palabra, el *logos*, el que ponga rostro a ese sentir emergente y lo torne humano [...] el primer momento de ese descubrir comprensivo se da en la palabra, y el método adecuado para ese descubrir es la razón-poética. Esta expresión zambraniana se presta a una intelección superficial y desnaturalizada, sobre todo por lo que tiene de “poética”, que puede entenderse como un puro formalismo estético, y nada más lejos de la expresión “poética” aplicada al método zambraniano. En ella se da el más original y clásico sentido de la palabra. Lo poético tiene simultáneamente dos significaciones aparentemente contradictorias y antitéticas: “encontrar” y “crear” [...] sería “inventar” si le restituimos su doble sentido que tenía en un principio. ‘Es preciso –decía Ricoeur– restituir a la hermosa palabra «inventar» su propio sentido desdoblado, que implica a la vez *descubrir* y *crear*’”. (J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 67-68).

Entonces, por lo que tiene de *poiesis* la razón-poética, lo tiene a su vez de razón, es decir, tiene la razón-poética un poder estructurante, que es fruto de un esfuerzo de carácter discursivo pero que no opone a ello el mirar las cosas tal y como se desvelan y se hacen presentes a tal racionalización.

Así, en *Pensamiento y poesía en la vida española* Zambrano afirma que el racionalismo a ultranza, al querer encontrarse siempre con la presencia racional de los seres y las cosas, lo que encontró fue su propia separación con la realidad y por ello, afirma, difícilmente la realidad volverá a entregársele. Haber querido poseer por la fuerza –de una razón absoluta– lo que es inagotable, provoca una realidad que sale al encuentro porque ha sido violentada y las verdades que produce son raptos insinceros, no verdades conquistadas, des-

veladas (que no han exiliado de su rostro el delirio ni la creación: porque así, la realidad mostrará también sus entrañas, sus inferos, su no-ser y no sólo su fundamento luminoso o sus formas lógicas).

El carácter poético de la razón, entonces, no sólo hace brotar, situándose en lo pre-conceptual, lo que podríamos llamar ontológico en términos generales, sino que devela a su vez el ser del hombre; el ser del ente que desvela y al que le hace sentido la desvelación, más aún el ente cuyo ser es anhelo de desvelación. En *Persona y democracia* Zambrano nos dice "El interior del hombre es habitado oscuramente por la esperanza y bajo ella el anhelo, vivir es anhelar y padecer ese anhelo, pero se anhela desde el propio vacío de ser que es lo que se muestra como ser del hombre, pero un vacío que es *poiético* porque el ser del hombre es creador". (M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 51). Y en ese mismo tono afirma en *El hombre y lo divino* que la razón-poética es "una forma de conocimiento en que lo humano, inaccesible, se manifiesta más adecuadamente, y que, más que conocimiento objetivo, es expresión. Y podríamos sorprender en la "visión" el carácter peculiar del conocimiento que el hombre alcanza a tener de su propia realidad, una especie de revelación que padece al tiempo que realiza. Conocimiento poético en su raíz, aunque esté asistido de la más estricta disciplina, de los métodos más rigurosos de investigación." (M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 246)

Entonces el carácter *poiético* de la razón otorga esta posibilidad, la de ser desvelados los fundamentos ontológicos del ente que anhela de la realidad múltiples desvelaciones y que en ellas verá conocimiento, pero como hemos mencionado ya, lo primordial para Zambrano es advertir que el nivel ontológico es previo al nivel epistémico; el nivel en el que el hombre, como anotaría Heidegger, comprende previamente su ser y puede luego, entonces y por ello, preguntar por el ser de los entes.

El hombre, anota Zambrano en *Persona y democracia* es el ente que se conoce a sí mismo antes que pensando, actuando.

¹⁸ Como *poiesis*, tal como se explicó más atrás.

¹⁹ J.L. Aranguren, *op. cit.*, p. 114.

²⁰ Ya en un nivel óntico, si dice que hay que liberarse del lenguaje meramente conceptual.

²¹ J.L. Aranguren, *op. cit.*, p. 114.

²² *Íbid.*, p. 115.

²³ A este respecto véase la noción de juego básicamente en la cuarta parte de *Así hablo Zaratustra* de Nietzsche y específicamente el encuentro de Zaratustra con los hombres superiores.

²⁴ J.L. Aranguren, *op. cit.*, p. 116.

²⁵ *Íbid.*, p. 117.

²⁶ *Íbid.*, p. 121.

²⁷ Cf. R. Barthes, *op. cit.*

²⁸ Aristóteles, *Poética*, 1457b, 7-32.

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ Cf. la excelente revisión sobre la metáfora y su historia en C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 93-125. De hecho, en esta investigación sigo muy de cerca la reflexión de Maillard sobre la idea de metáfora en Zambrano.

³¹ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, p. 117.

³² *Íbid.*, p. 118.

³³ Remito a la explicación sobre los límites de la interpretación incluida en la parte final del apartado “Una crítica a la razón poética” del tercer capítulo de este trabajo.

³⁴ C. Maillard, *loc. cit.*, p. 121.

³⁵ C. Maillard, *loc. cit.*, p. 126.

³⁶ Me refiero a la idea del círculo hermenéutico expresada por Heidegger en *Ser y tiempo* y Gadamer en *Verdad y método* como elemento constitutivo de la analítica existencial para el primero y del proceso hermenéutico para el segundo.

³⁷ Cf. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*

³⁸ M. Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en Sartre y otros, *Kierkegaard vivo*, p. 127.

³⁹ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁰ Lo cual nos remite de inmediato a la concepción zambrana de lo sagrado como lo oculto y a la de lo divino como lo desoculto. Lo sagrado como ocultación es la condición de posibilidad del aparecer de lo divino. Esto quiere decir que lo sagrado aparecido es el espacio sobre el que lo divino puede abrirse y manifestarse.

⁴¹ C. Maillard, *loc. cit.*, p. 145.

⁴² Por ello, podríamos decir que para Zambrano el hombre es ya siempre razón creadora, metáfora misma, porque es lenguaje y se abre al mundo como lenguaje.

⁴³ C. Maillard, *loc. cit.*, p. 146.

3.4. RESUMEN

A partir de lo anterior sabemos que lo que busca María Zambrano es establecer la viabilidad y las condiciones de posibilidad de una forma de conocimiento –la razón-poética– y deslindarla, una vez planteadas sus posibilidades y sus condiciones de viabilidad, de confusiones inmediatas con cierto tipo de “intenciones poéticas” mezcladas con patrones racionales.

Es en este sentido en el que hemos invertido gran parte de este trabajo en mostrar la pertinencia de la aportación zambraniana más significativa y poder delimitar con ello, como parte clave, tanto el campo de acción como el medio de proceder desde las necesidades de la emergencia de esta razón-poética dentro de la obra zambraniana y el impacto que a partir de ello pretende tener como crítica a la tradición racionalista y posibilidad de abrir tal tradición hacia diversas expresiones de la racionalidad misma.

Se trata entonces, con la razón-poética, de estructurar y generar una forma de conocimiento evocada y avocada de entrada a un tema y a un problema central: el ser del hombre y, en tanto ente que es apertura al ser, el ser mismo. Se trata, dicho esto, de construir un modo distinto de acceso a ese ente, a su ser y por ende al ser de las cosas; y es en ese horizonte en el que hemos insistido bastante en señalar la prioridad ontológica de la razón-poética, al menos en su estructura crítica y en su arranque, con vistas a construirla como un “sistema” abierto al problema del ser.

Es también desde esta perspectiva que podemos decir que tal “sistema” implica, como veremos más adelante, que “La ontología de Zambrano va acompañada de un proyecto ético y de una metafísica que, lejos de partir de conceptos apriorísticos carentes de referente, se construye a partir de fenómenos vivenciales, recuperando, para su ordenación, la terminología simbólica de las tradiciones herméticas”.¹

Entonces, lo que hizo Zambrano en su sistema fue trazar una trayectoria tal que le permitiese desembocar en la posibilidad de la construcción de un modo distinto de racionalidad, de manera que en el inicio de esa trayectoria, en el comienzo de ese trazar un camino, María Zambrano se topa, se encuentra en primer lugar, con lo que ella llamó

aquellas realidades que para ser desentrañadas, consideradas, descritas, nombradas y expresadas tienen que ser en primer lugar “desentrañadas”.

Descenso a los íferos, descenso órfico, dionisiaco. Descenso que implica el encuentro frontal con ese carácter oscuro del ser o con ese ser oscuro, con ese nivel de total resistencia de lo real a ser manifestado y a ser nombrado y que sin embargo es voluntad de ser, ímpetu de aparecer, de desocultamiento, es el devenir en su impetuoso movimiento de ser.

Explicar la mostración de ese fundamento abismal no sólo en forma de ser, sino como existencia, implicaba para María Zambrano, comenzar entonces por una ontología y reconocer todo ello como el plano del cual se iba a partir.

Expresar de alguna manera ese abismo implicaba también darle un lugar, ordenarlo, en última instancia, dibujar un mapa, como afirma Maillard, para poder transitar por aquel universo extraño a las leyes de la razón, solamente que ese mapa estaría muy lejos de ser o de convertirse en un esquema conceptual bajo el cual se llevase a la claridad todo aquello con el fin de hacerlo comprensible a una conciencia clara y distinta, ya que tal universo, entonces, no podría ser objeto de un adelgazado racionalismo, sino que la prioridad fundamental era construir y encontrar una forma de conocimiento que aún siendo razón y aún, claro está, ordenando y sistematizando, fuese a su vez capaz de hacer emerger, mostrar y nombrar ese universo huidizo a los ojos del racionalismo tradicional.

Un modo de darse la racionalidad no como elemento externo al aparecer del ser, sino una razón trágica, es decir, testigo y parte; brotada del ser mismo, de su devenir, de su temporalidad y de su ambigüedad y generar así un modo de darse la conciencia en consecuencia con ello. *Razón-poiética*, razón creadora porque ella misma adviene desde las posibilidades creadoras con las que el hombre se relaciona con su realidad.

Ello implica para María Zambrano posibilitar la posibilidad de, como diría Heidegger, abrirnos a otra comprensión del ser y si ello es posible, también podremos abrirnos a otra comprensión de nuestro ser y ello es de suma relevancia para María Zambrano. La tradición moderna, ilustrada, racionalista nos había hecho comprendernos prioritariamente como entes racionales, como sujetos, como conciencia que es clara, identidad consigo misma, autotransparente y sin fisuras, como sujetos de conocimiento, como centro y fundamento del universo, al cual se reduce todo y desde el cual todo se explica y se comprende, siendo además la sede de toda certeza. Con esto se había comprobado, como ya lo había visto

Nietzsche, o Freud o Heidegger, la comprensión que el hombre tuvo de sí mismo: una cosa que piensa y a su vez, también se había establecido la comprensión del mundo al reducirlo a objeto, siendo así entonces que la comprensión del ser del hombre estaría muy lejos de acudir a todas sus dimensiones, es decir, en su ser, ya que el racionalismo se había concentrado en su hacer y en su conocer.

Que el hombre pueda abrirse, como quería Nietzsche mismo, a otra experiencia del ser y de su ser, implica para María Zambrano que éste pueda comprenderse y vivirse no solamente como sujeto racional y como conciencia (objeto de conocimiento), sino como el ente creador que es, como el ente que se crea a sí mismo y crea su realidad, como el ente que es libertad, finitud, incompletud y por ello voluntad de ser, de construirse un ser ya que no es una cosa a la que nada le falta, o una cosa-déspota de todo lo que le rodea; que el hombre y su vida se puedan comprender como *póiesis*, afirmando esto desde una ontología del ser del hombre, implica para María Zambrano abrirnos a otro modo de vivirnos.

En otro plano – en el plano en el que se da fácticamente el hombre, en la sociedad – esta posibilidad de comprenderse de otro modo es para María Zambrano la posibilidad no sólo de comprenderse como persona, sino de llegar a ser persona y poder realizar, en el acto tal vez más creativo, nuestro sueño primero, nuestra metáfora primera: la de ser y llegar a ser persona. En el último capítulo hablaremos de este tema.

En este sentido, vemos que la formulación de la razón-poética tiene privilegiadamente resonancias en el orden de lo existencial, porque ella no se plantea ni se construye como un modelo en el que una vez más todo va a resultar reducido a teoría. No se trata en la actividad de la razón-poética de esgrimirse como directora y ordenadora, sino de una disposición de apertura y de generación y consecución de posibilidades. Razón paciente, también llamada así por Zambrano, ya que espera el mostrarse de las cosas sin imponer antes de ello un modo de ser que no surge de ellas mismas, sino que se impone desde fuera. Entonces, la razón-poética no sólo tiene por cometido la elaboración de una ontología, la descripción de los modos de ser del ser del hombre, sino que intenta a su vez generar, como observamos, las posibilidades de abrirnos a otra comprensión de nuestro ser, y por tanto, por qué no, la posibilidad de abrirnos a otros modos de relación con el mundo; ya que el hombre no está ahí en un mundo sobre el cual reposa, sino que es generador de aperturas históricas, fundador de mundos porque es creador. En este sentido, tal vez una de las ideas

que están mostrando este aspecto de la razón-poética zambraniana tiene que ver con algo que Maillard expresa así: “Si la Filosofía era, antes que discurso, vocación de ser absolutamente con la conciencia de ser, el método filosófico adecuado habría de ser no solamente capaz de descripción, sino también de participación activa en el cumplimiento de esa unidad esencial. Habría de ser capaz de realizar una comprensión dinámica de la realización poética del ser humano”.²

Entonces, si la razón-poética es un modo de ser del hombre, por qué no ésta habría de incidir en ese modo de ser del cual brota; es el hombre quien es *poiético*; de esta manera, la razón-poética puede esgrimirse también como una manera de *praxis* vital, de *praxis* existencial, es la *praxis* de ser libres, es la *praxis* de sabernos incompletos, finitos pero infinitos en posibilidades, es la *praxis* de sabernos voluntad de ser, es la *praxis* de ser el ente que somos; el ente que se crea un mundo, un mundo en el cual vivir humanamente, implica crearse y trascenderse a sí mismo aun cuando padece ese peso, el peso de su trascendencia, es la *praxis* de su diferencia ontológica, es la *praxis* de su ser, de seguir siendo hombre y no cosa. Así, María Zambrano llega a una noción del ser del hombre como el ente de la *praxis* creadora, el ente que es ya siempre en su ser, por ello mismo, metáfora, metáfora viviente, moviente, unidad de ser y aparecer, expresión poética del ser, porque es lenguaje, porque es creador.

En esta *praxis*, entonces, lo fundamental radica en invocar la realidad toda, no sólo aquello que puede quedar apresado en la violencia de los puros sistemas conceptuales. Nada de lo real, ha dicho Zambrano, ha de ser olvidado, excluido, humillado. Es la *praxis*, la razón-poética, de saber que no todo es concepto y a pesar de ello es. Incluso la *praxis* decíamos, de saberse hombre y no cosa pensante, de saberse persona en un mundo, de ser siempre ya otro y sí mismo y con los otros también como personas; *praxis* creadora también que recupera la dignidad de la intersubjetividad entre personas; lograr la conciencia de que se es con otros en una *praxis* que nos autocrea en relación con los otros, porque como afirma Chantal Maillard, esto no es un hecho dado sino un logro, “la conciencia no es la meta para la *praxis* de la razón-poética, sino la tarea del hombre”, la tarea por la cual el ser se desvela, se desoculta al hombre.

En este sentido, también habíamos insistido en el hecho de que la razón-poética tiene una función reveladora como apertura, como la *Lichtung* misma, de ser, del ser como el

lenguaje mismo, como evento del lenguaje, como metáfora, pero no es sólo que el ser se desvele, sino que la razón-poética también lo constituye, porque es lenguaje creador; construcción justo con la cual el ser del hombre también se va creando, se va construyendo, ya que esa construcción no es un conjunto teórico, es *praxis* vital.

Podemos decir, ahora sí entonces, por qué María Zambrano insistió siempre en decir que la razón poética más que una “metodología” es una acción esencial: el acto por el cual el hombre realiza su trascendencia o, lo que es lo mismo, “el acto por el cual el hombre realiza su ser”.³ Ciertamente en ello radica también el llamado carácter trágico del ser del hombre según María Zambrano: éste es siempre pregunta, su ser transcurre como pregunta, es por un preguntarse perpetuo que le mueve y le impele que le hace ser el ser de la búsqueda, y toda respuesta nunca es tal de manera definitiva o concluyente, es una acción, una acción entre otras, acción, insisto, que es la *praxis* de ser lo que somos, el ser del andar, del trayecto, nunca del arribo, nunca de la llegada; desde su propia nada de ser anda el hombre en busca de su ser, pero su ser es andar, buscar.

Por ello, tampoco necesariamente en este nivel la razón-poética tiene que entenderse solamente como discurso teórico, ella puede abarcar y comprender incluso el silencio, que es para María Zambrano un modo de ser del lenguaje; en el nivel de la creación de la persona, el silencio, la ausencia de respuestas juega un papel fundamental. “Ningún discurso estrictamente racional sería capaz de orientar al hombre en esta tarea, la lógica más perfecta no servirá para realizar el acercamiento progresivo a ese vacío, a ese silencio en el que la palabra ya no es necesaria, pero donde la nada se da a modo de posibilidad de todas las metáforas, de todas las palabras: desde la nada es posibilidad de la existencia. La razón poética es apertura para la visión, camino hacia la visibilidad, estado de atención y disponibilidad para el conocimiento de un ser que en esa tensión hacia la apertura se realiza. La razón-poética es, por tanto, acción ética y estética por cuanto que es acción creadora esencial a la vez que existencial, acción que solamente puede realizarse plenamente [...] cuando en ello va nuestro ser.

“El hombre nace en la medida en que se entrega, en la medida en que muere a sí mismo. El hombre se hace a su ser en la medida en que renuncia a ser sí mismo [es decir, es ya siempre cambio, es ya siempre otro]. Y esto significa también que el ser se hace en la medida en que el hombre se entrega a su acción, cualquiera que ésta sea, razón y pasión

unidad. Solamente así se cumple la acción metafórica, [es decir, el crearse a sí mismo del hombre y el crearse un ser y un mundo] pues solamente así el impulso creador obtiene la fuerza suficiente para ser eso: pura fuerza creadora, libre de determinaciones, libre para cumplirse en sí misma, libre para ser lo que llamamos azar: fuerza vibrátil, transformadora, mágica”.⁴

Tras estas palabras, podemos evocar a Nietzsche: el hombre es divino porque es creador de sí mismo (y no porque sea dominador de todo cuanto existe), de su ser, de su mundo, de sus posibilidades, y es creador porque es finito, es el ente divino porque es finito y sólo por ello es el ente creador de metáforas, el ente fundador de mundos, es en ese sentido el ente no sólo divino, sino mágico, misterioso, siempre mundo y tierra,⁵ creador pero que oculta y desoculta, por ello siempre está creando, siempre está manifestando. (Aquí podemos abrirnos a una concepción sagrada de la existencia por un lado y estética por otro lado, una estética de la existencia, hacer de la vida y del propio ser una obra de arte pero una obra abierta y diversa, múltiple en sus significaciones que es manifestación de significados y producción de sentidos, pero también reserva y ocultación de ellos, por ello inagotable, infinita. Por esto la razón-poética comprende al hombre en su comprender como lo finito-infinito, como la fuente inagotable de la que brota su ser mismo).

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, *op. cit.*, p. 174.

² *Ibid.*, p. 175.

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁵ En el sentido heideggeriano que expliqué en el primer apartado de este trabajo.

3.5. UNA CRÍTICA A LA RAZÓN POÉTICA

Chantal Maillard dedica por lo menos un par de ensayos entre los que citaremos “La reforma del entendimiento. Hacia una superación de la razón-poética” y su libro *La razón estética*, por supuesto sin dudar su excepcional libro sobre el pensamiento de María Zambrano *La creación por la metáfora*, en los cuales, básicamente los dos primeros, realiza una crítica de la razón-poética zambraniana para proponer lo que ella denomina razón estética.

Maillard es una de las más significativas conocedoras de la obra de María Zambrano, por tanto es significativo también tener en cuenta y discutir su posición final con respecto a la razón-poética zambraniana.

Y digo “posición final” porque tal vez es Maillard, entre los intérpretes de Zambrano, quien más haya trabajado el tema y encontramos básicamente por su parte tres desarrollos al respecto: la significación de la razón-poética en la totalidad del pensamiento zambraniano; la razón-poética como propuesta y sus implicaciones; el significado de la razón-poética en el panorama filosófico contemporáneo. Quizá este nivel en donde más prepondera Maillard la significatividad de la razón-poética y las posibilidades que ella supone aquella ha abierto a la filosofía.

Y es justo ahí mismo, en esa riqueza, en esa apertura donde Maillard comienza también su discusión con la razón-poética para presentar su proyecto o uno de sus proyectos más acabados: el que ella denomina el de la razón estética, es en ese nivel, entonces, en el que elabora una crítica de la que excepcionalmente conoce y maneja: la razón-poética zambraniana.

Me parece significativo revisar por lo menos los temas fundamentales de su crítica, ya que en este trabajo hemos reunido los temas fundamentales de la interpretación de Maillard sobre la obra de Zambrano y resaltado su importancia y su valor dentro del estudio de la misma, así también nos parece significativo mencionar y dialogar con lo que Maillard hizo a partir de la razón-poética y ver cuál es la distancia que pone frente a ella y cómo considera, por decirlo brevemente, que la razón-poética debió buscar su máxima eficacia tornándose razón estética, cosa que Maillard no ve en María Zambrano y que precisamente

a partir de ella y de su propuesta de razón estética intentará llevar a cabo básicamente en su libro titulado precisamente *La razón estética*.

Pero, veamos entonces a grandes rasgos en qué consiste la crítica de Maillard a la razón-poética zambranaiana; citemos la manera en que comienza su ensayo “La reforma del entendimiento. Hacia una superación de la razón-poética.”

“Un llavero oxidado y una flor de azahar en el fondo de una taza de té... Creo que puedo suponer que todos nosotros estamos aquí presentes, entre otras cosas, porque no se nos ocurriría afirmar que nuestro fundamento, nuestro «ser» resulte de la conjunción de un llavero oxidado y una flor de azahar en una taza de té. Y si pienso que no afirmaríamos tal cosa, es porque supongo que estamos aquí porque nos atrae el pensamiento y la escritura de María Zambrano, y que –estaremos de acuerdo en ello- ella no habría utilizado esta expresión para referirse al ser del hombre.

“Pues bien, sostengo que en ello radica precisamente la distancia que media entre la razón-poética zambranaiana, atrevida en su propósito, pero limitada en su aplicación, y el modo de racionalidad que demanda la época que atravesamos. Salvar esta distancia significa pasar de la razón-poética a la razón estética, y esto es, pienso, una tarea que puede hacerse desde los mismos planteamientos zambranaianos. La razón-poética tiene muchos de los ingredientes necesarios para asumir la responsabilidad de la racionalidad actual; tan sólo convendría introducir algunas modificaciones y procurar que pueda utilizar sus recursos al máximo.”¹

Partamos de esto entonces y notemos que lo que Maillard señala en primer lugar –algo que de hecho es una de las tesis que rigen su obra *La creación por la metáfora*, que como mencioné es una de las más significativas interpretaciones sobre la obra zambranaiana – es el carácter, lugar y punto de partida ontológico que tiene el proyecto zambranaiano de la razón-poética.

Cuando Maillard dice “un llavero oxidado...” y agrega que Zambrano no hubiera usado una frase, una expresión tal para referirse al ser del hombre, lo que está reafirmando en el inicio de su ensayo es que no debemos dudar que la prioridad de la razón-poética es el ser, el ser del hombre y por ende y en segundo lugar, erigirse, construirse como una manera de descubrir tal ser, de “expresarlo”. Zambrano nunca utilizaría tal metáfora y los motivos de ello los explicaremos a lo largo de la exposición de la crítica de Maillard a Zambrano.

De manera que resulta, como hemos visto, que la razón-poética se presenta como un medio, como un “método” específico y particular de una ontología, aquella que hace las veces justamente de base y horizonte de todo el pensamiento zambraniano.

Sin embargo, aquí anota Maillard que la distancia que media entre una posible “expresión” como la citada y la razón-poética radica justamente en que la razón-poética zambraniana “no es” una racionalidad estética, racionalidad que, sin embargo, es la que según Maillard “necesita” el pensamiento contemporáneo “más allá de los límites de la metafísica y del racionalismo”, de manera que, me atrevo a formularlo un tanto anticipadamente, Maillard supone que esa conversión de razón-poética en razón estética es lo que le “faltó” a Zambrano para ir “verdaderamente” más allá de los límites mencionados, aun cuando no debemos olvidar, como hemos formulado de manera central a lo largo de todo este trabajo, que la formulación de la razón-poética por parte de Zambrano, parte precisamente de una crítica a la razón racionalista y en general metafísica, para lo cual propone a la razón-poética justamente como la instancia que o bien puede desplazar la razón más allá de esos límites o bien bordear los márgenes de aquella razón o de la tradición misma que la formuló, la construyó y la vio crecer. Pero, en el caso de Zambrano, sin anular tal tradición, ni tal razón, por ello, recordemos que lo que Zambrano formula con mucha insistencia alrededor de la razón-poética es que ésta no ha de dejar de ser razón, “que la razón se haga poética sin dejar de ser razón”, ha afirmado Zambrano. Y creo que justo en ello radica que asume precisamente que la razón-poética *no* ha de convertirse en una razón estética (y no porque no vea formas de racionalidad en los fenómenos estéticos). Creemos haber formulado ya los motivos por los cuales Zambrano no lleva su racionalidad hacia esos horizontes y justo la misma Maillard lo reconoce al señalar de manera determinante e inequívoca el horizonte e interés ontológicos que estructuran la razón-poética zambraniana. Además cabe preguntarse si la misma Zambrano construyó la razón-poética con el fin de que esta se insertara o fuera baluarte de la racionalidad que se “necesita” hoy día, lo cual me parece cuestionable de entrada, ya que como hemos visto, Zambrano no construye necesariamente una filosofía o una ontología del presente, de la actualidad, por lo menos intencionadamente, su razón-poética no surge de la necesidad de crear una razón que se adecue “al orden del día” o a los aconteceres del momento, o que supere el pasado.

El planteamiento de Maillard que nos parece significativo es que ella ve tales posibilidades en la formulación zambraniana de la razón-poética, es decir, afirma que la razón-poética implica servir de base para “extender” la racionalidad y proyectar fuera de sí, entre otras posibilidades, tal vez distintas, diversas y plurales, una razón estética que es fundamental para Maillard y que justo se va a encargar de tematizar y desarrollar muy puntualmente, como mencionamos, en su texto *La razón estética*. Pero me parece muy distinto decir que el elemento estético le faltó a la razón zambraniana y que justo con ello hubiera logrado cerrar las distancias con el presente y decir, por otro lado, que de la razón-poética de María Zambrano puede implicarse una posible racionalidad estética que es finalmente, ya en la propuesta filosófica propia de Maillard, lo que a ella le interesa desarrollar de manera muy puntual, como ella misma dice, partiendo de la razón-poética de María Zambrano, y utilizar al máximo sus recursos llevando sus implicaciones y consecuencia a modificaciones tales que le permitan la estructuración de tal razón estética.

Pero veamos hacia dónde más va Maillard con tal consideración y con tal reflexión al respecto. Dicho con sus palabras, procurará para ello “indagar cuáles son las condiciones que harían propicia esa razón-poética para responder a la instancia de una nueva racionalidad”², es decir, a la racionalidad estética, sin dudar que Chantal ha asumido en *La creación por la metáfora*, que ya la misma razón-poética zambraniana responde a una nueva modalidad o a una nueva manera de ser y de darse al razón.

Para ello Maillard traza brevemente lo que ha hecho ya de manera impecable *in extenso* “la génesis y estructura de la razón-poética zambraniana” en el mencionado libro *La creación por la metáfora* y en otros textos; pero veamos cuáles son ahora los aspectos de tal “génesis y estructura” que retoma con base, ahora, en la formulación de la razón estética y con base en una posible crítica de la razón-poética.

Cifra muy bien en una breve frase un aspecto, uno de los tantos aspectos significativos con relación a esa génesis o una de las génesis de la razón-poética: afirma que “cuando en 1937, María Zambrano presentó su propuesta de reforma del entendimiento, lo hizo con ánimo de combatir el absolutismo racionalista conforme a la crítica de Ortega: la razón había de ser razón viviente que implicara en el decir el tiempo de la existencia. El racionalismo de Ortega y las raíces nietzscheanas de su perspectivismo incitaban a buscar una fórmula nueva para el pensar. La razón-poética se abrió paso posteriormente, en la misma escritura

zambraniana, al modo de un quehacer hermenéutico que fue tomando cuerpo en la medida en que la obra iba tomando consistencia. Zambrano le dio vida, vida privada a la razón vital orteguiana, al internarse con la palabra en su propia oscuridad, en sus «ínferos», en busca de ese «ser» que no es sólo coincidencia con el pensar. Llegó a ser la razón un modo de revelación, una actitud de atenta recepción, un estar presente ante y con la propia realidad, comprendiéndola. Y, en esta actividad, no es tan importante el cómo se comprende como el hecho mismo de comprender.”³

Y alude a este respecto el hecho mismo de que ya en los primeros escritos de 1937, en *Hora de España*, María Zambrano escribiera que toda reforma del entendimiento tiene que ver con un momento crítico, o que un momento crítico, una crisis, exige siempre una “reforma del entendimiento”, como ella dice, una crítica que el intelecto se hace a sí mismo, volviéndose sobre sí, para tener conciencia de sus propias fuerzas y más aún de sus deficiencias y ahí ha surgido, dice Zambrano, como antes dijimos en este trabajo, esa *incipit vita nova* que conllevan todas las “reformas del entendimiento”. Y señala que con Descartes mismo se puede cantar y señalar ese *incipit vita nova*. Maillard señala además, con mucha oportunidad, que Zambrano está consciente que la crítica a la razón no es una cosa nueva o propia de una época “más allá de la modernidad”, el cuestionamiento de la razón por la razón es precisamente uno de los eventos más singulares y significativos de la modernidad misma. Más aún, señala Maillard, la modernidad puede ser descrita y definida precisamente por ser la toma de conciencia de las posibilidades autocríticas de la razón; más aún tal vez es éste uno de los eventos que en última instancia estarían detonando a la modernidad.

De esta manera, cuando Zambrano emprende su crítica, aun a la modernidad, no pretende situarse al orden del día, con ello vemos entonces que Maillard no necesariamente estaba expresando esto como veíamos al inicio de este apartado.

Pero se pregunta, ¿qué hace de otras críticas, luego ya de la modernidad misma, que sean precisamente distintas?, ¿qué caracteriza a las críticas que de alguna manera podríamos llamar “posmodernas”? Y Maillard escribe “[...] parece como si la razón, durante el propio discurso crítico, perdiese pie, como si comprendiese que su voz pudiera estar destinada a perderse en el vacío por falta de consistencia; como si, atacando los fundamentos, vaciase

su discurso de todo sentido que no fuese de apostar al silencio, o a otro tipo de entendimiento más cercano a lo estético.”⁴

En última instancia, lo que parece decirnos Maillard es que con las críticas contemporáneas a la razón nos acercamos a lo estético; nos acercamos a ello también observando una crisis del lenguaje (de sus presupuestos veritativos) aun no obstante cuando se ha aceptado que nos movemos en universos simbólicos pero se evita de alguna manera cuestionar la posibilidad de que algunos de esos universos u horizontes puedan ser verdaderos o por lo menos que sirvan de parámetro. Si no habláramos, dice Maillard, con esta “solapada” creencia, ¿cómo seguir hablando entonces?, ¿serían inentendibles unos entre otros los discursos?

Parece, afirma Maillard, que el mal que nos aqueja es un mal lingüístico, un mal que no se asienta sobre otra base, sino la de un ya muy viejo miedo: “[...] el terror al movimiento de las aguas profundas, el terror a sentirse, a saberse sin asidero [...] [y la sensación que sobreviene a ello es] algo así como agarrarse a un objeto que nos acompaña en una caída vertiginosa.”⁵

La razón, dice Maillard, es como ese objeto último al cual agarrarnos, ese objeto que el moribundo, a punto de ahogarse “aprieta entre sus dedos” aun cuando la razón no pueda salvarnos del hundimiento (dicho sea de paso, esto en la modernidad sí parece ser cierto, la razón sí parece ser “salvadora”, véase si no, el proyecto ilustrado que cruzó y constituyó en buena medida la modernidad, claro está, salvo aquellos que prefirieron la inmersión y buscar ahí otras instancias como el mismo Nietzsche.

Pero lo cierto es que, anota Maillard, la razón “no puede salvarnos del estado que nos corresponde bajo ella, o previo al uso que de ella hacemos, [se refiere tanto a la razón como al hundimiento] porque el estado primero parece ser el de un participar en la feroz inconsistencia de las cosas, en el eterno transcurrir de un universo en el que la «modificación»: el estar siempre adoptando uno u otro «modo» (de ser) es la ley. Y esta modificación implica la nada del ser, pues el «ser» no es nada sin esos «modos».”⁶

Y ello, continúa Maillard, a pesar de que parece que es el lenguaje mismo el que fuerza el “suceder modal del universo” a convertirse en “realidad”. El tan querido *logos* proposicional de la tradición realiza, en última instancia, ese perpetuo fluir del acontecer deteniéndolo ahí donde le es preciso. Pues bien, Zambrano, anota Maillard, se dio perfecta

cuenta de todo ello. Sin embargo, se quedó presa del lenguaje heredado –al igual que el mismo Ortega- y ejemplifica un momento en el que podemos ver en Zambrano tal apresamiento en el lenguaje de la tradición y vuelve a referirse a los tempranos escritos zambranianos en *Hora de España*. “Las ideas han dejado de ser para la vida, y la vida, por el contrario, ha llegado a ser para las ideas. Pero en ese mismo instante las ideas han perdido su maravillosa realidad de intermediarias [con un maravilloso eco nietzscheano se expresa aquí Zambrano] que, el extremo intelectualismo viene a hacer traición a la verdadera inteligencia en el instante mismo en que las ideas se vuelven de espaldas a la realidad.”⁷

Frase zambraniana que, según Maillard, representa una lúcida expresión del mal que aqueja, pero también el mismo mal, y se pregunta si esa “realidad” sería acaso tal sin ideas y si acaso el término mismo –viejo ya- de realidad no es él mismo ya una idea “coagulada” frente a la vida y que tal vez lo significativo sería la transformación misma de la idea de realidad para lograr entonces una “reforma del entendimiento”. Esto le lleva a cuestionar si Zambrano sigue o no apresada en esa idea de realidad, propia de la tradición, que de ser así, tendríamos que decir entonces que cuando Zambrano critica a la razón en términos de idea y realidad, como vimos en la cita anterior, está más atrapada que nunca en la tradición, y por tanto su crítica también, ya que para criticar a la tradición opera con las categorías mismas de la tradición.⁸

Y a este respecto Maillard vuelve a cuestionar a Zambrano y se cuestiona en una muy significativa pregunta: “¿Podría Zambrano realizar lo que pretendía sin habérselas directamente con el lenguaje?”⁹

¿Se refiere acaso Maillard a que Zambrano se las vio con la razón y no con el lenguaje? Difícil sería afirmar esto ya que es la misma Maillard la que señala en *La creación por la metáfora* el carácter ambiguo del lenguaje en la obra zambraniana y que por ello justamente Zambrano no saca de sus reflexiones sobre la razón al lenguaje, y a la inversa, más aún para Zambrano no hay por un lado razón y por otro lenguaje.

Más bien Maillard alude, como mencionábamos antes, al hecho de que Zambrano está presa de alguna manera en el lenguaje de la tradición y tal vez por ello en sus problemas, aunque evidentemente replanteándolos.

Tal es el caso de la fe y la desconfianza en la razón que opera en Zambrano haciéndola con ello partícipe de uno de los más significativos eventos, como ya decíamos, de la modernidad misma: precisamente esta fe y esta desconfianza en la razón.

Pero ¿es la misma fe y la misma desconfianza la de la modernidad *racionalista* que la que podríamos encontrar en Zambrano?

¿Es la misma fe y la misma desconfianza la de Zambrano que la de Descartes, la de Kant, o la del mismo Hegel?

Decididamente no, el hecho de que haya por parte de Zambrano un rescate y a la vez una crítica de la razón no implica que su confianza y su desconfianza se encuentren dentro de todos los demás parámetros que miden tal cosa en la modernidad y a la modernidad misma. Justo en este trabajo nos hemos empeñado en mostrar la especificidad y la singularidad de la confianza y la desconfianza en la razón por parte de Zambrano, que hace justo de su actitud una actitud no moderna.

¿Podríamos decir de todo pensador crítico de la tradición que al operar en su crítica con categorías propias de la tradición, permanece por ello en esa tradición y permanece atrapado?, ¿tendríamos que decirlo y afirmarlo entonces por ejemplo de pensadores como Derrida o el mismo Heidegger, que justo su estrategia de interpretación de la tradición implica diálogos –aunque distorsionantes, pero diálogos al fin- con la tradición y ello es ya una manera de incorporarla? Si atendemos a las nociones de Heidegger o de Gadamer sobre la noción de tradición así como las de historicidad y lingüisticidad el problema de permanecer o no presos en la tradición cobraría matices mucho más significativos ya que las tradiciones no son nunca algo que se deja atrás por siempre y para siempre, no son algo estáticamente sucedido en un tiempo pasado y remoto, legible desde el presente sólo como un “trozo” de la historia, por el contrario, no hay más tradición sino ahí donde ésta se ha incorporado dinámicamente siempre como presente porque de alguna manera nos ha constituido.

Entonces, ¿a qué se refiere Maillard? A algo que, ella dice que sin duda la misma Zambrano comprendió: “Desconfianza y fe en la razón, esto es lo que muestra, decía, esta vuelta crítica del intelecto sobre sí mismo. Desconfianza porque la realidad siempre se resiste a las explicaciones, porque siempre permanece más allá de ellas, inasible e indescifrable. Fe, porque el hombre siente que sólo su entendimiento puede dar cuenta de

ella. ¿Fe o sencillamente falta de recursos? Dar cuenta (de ella): contar, medir las partes, rendir las cuentas..., ¿no es ésta la función que debe cumplir el subordinado para con el dueño de los bienes? ¿Y a quién pertenece esa «realidad» de la que debemos dar cuenta? ¿Quién establece sus límites si no es la propia razón en su afán de posesión? ¿Qué juego de poder y contabilidad se trae esa razón señorial definitoria en su patriarcado?”¹⁰ Si justo asume Maillard que Zambrano advierte esto con cautela y precisión, ¿qué es lo que comparte con tal racionalidad que en última instancia no le deja pasar de lo poético-racional a lo estético?, ¿deseaba ese paso Zambrano?, ¿cómo su lenguaje permanece preso? Justo Zambrano de muchas maneras denunció el lenguaje dual de la tradición, lenguaje que suele enfrentar lo-que-es con lo-que-no-es con el fin de afirmar sólo una de las partes y para debilitar la otra. Pues justo en esa “otra” es en la que se interna Zambrano, y justo porque supone que la tradición no lo hizo.

Para ello Zambrano dibuja su muy singular estrategia que es precisamente la de la razón-poética, a la que Maillard caracteriza de muy eminente manera y dice que se presenta como aquella mirada que verá tras la crisis y la crítica, el aparecer de nuevas zonas de oscuridad que ello conlleva; estrategia que implica comprender y presentar la totalidad de una manera distinta a aquella que traza sus contornos, que “reifica” los espacios tradicionalmente asumidos y destaca justo lo reificado de lo que ha reificado. Trazos sobre un fondo del que se intenta mostrar algo y para ello es necesario ya no la claridad de una conciencia unilineal sino las sombras, la inversión, (como el genealogista nietzscheano) el rastreo de hilos oscuros, de abismos, de heridas, grietas y huellas por donde algo no dicho, no visto, puede colarse, o algo visto puede verse de otra manera.

Pero, ¿volverá a adaptarse esta estrategia a la adaptación que la razón hace del mundo a la precisión de su sistema? Me parece que ahí está el verdadero cuestionamiento de Maillard. Apunta a decir que prácticamente una razón estética podría sacarnos de ese juego de volver, aunque de distintas maneras, a lo mismo. Así como había ya sucedido en otras “desconfianzas” a la razón propias de la modernidad y que la misma Zambrano señala y son tales como el idealismo por un lado y por el otro “[...] una línea ineludible de cada salto de la historia, y no ha sido nunca logrado del todo porque debe incluir, para ser completa, «una conciencia de todo aquello que no entra bajo la luz del entendimiento» o, al menos, la conciencia de su existencia.”¹¹

Es decir, habrá distintos modos de desconfiar y de confiar en la razón, los unos atrapados en la misma tradición racionalista y otros que “apunten” más allá de ella como lo será según Maillard el caso de Zambrano, sólo que éste “apunten” hay que llevarlo hasta sus últimas consecuencias para que logre su cometido y esto sería para Maillard llevar la razón-poética hacia una razón estética.

“El reajuste constante que Zambrano recomienda con este tipo de crítica implica la inclusión de nuevas zonas oscuras que cada teoría deja después de haberle asignado al mundo cierta configuración.

“Pero, ¿cómo hacer para incluir las sombras sin romper el juego? ¿Cómo hacer que las sombras, el no-ser, cobren presencia si lo que se presenta adquiere su presencia precisamente gracias a que las sombras son sombras y el no-ser, no-ser? ¿Cabe acaso darle más importancia y más «cuerpo» a las negatividades que las que se les confiere al tratarlas como posibilidad de mostración de lo que se muestra? ¿Acaso no perdería su ser aquella «realidad» si el fondo sobre el cual se destaca cobrase también «realidad»?”¹²

Significativos los cuestionamientos de Maillard, que sobre todo apuntan a señalar en qué medida Zambrano intentó con la razón-poética salir de las operaciones propias de la metafísica sin quedar con ello más adentro; no se trataba de sustituir un sistema por otro, ni de invertir los términos y las categorías, absolutizar ahora lo antes negado conservando el lugar de lo absoluto, etc. Se trataba de lograr en última instancia un verdadero cambio de paradigma que habría de operar en primer lugar en el lenguaje; se trataba de una manera de usar la razón sin tener necesariamente que jugar con los espacios de la tradición, sino precisamente de generar nuevos espacios; es en este sentido que Maillard recupera de la estrategia zambraniana la inclusión de una conciencia siempre relativa o más bien de una conciencia de la relatividad que al aproximarse a las cosas, por expresarlo de alguna manera, pudiera decir: “Dejemos el dibujo tal como está, pero no perdamos de vista la oscuridad de los contornos ni el fondo indefinido que soporta las figuras”¹³, y con palabras de Zambrano: “Descubrir un nuevo uso de la razón más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. Quiere decir que la razón [...] tiene que [...] adquirir

una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora. Acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma de entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos, y al hombre en situación de entenderse a sí mismo.”¹⁴

Proyecto éste, el de Zambrano, que ya hemos explicitado a través de todo este trabajo; proyecto que desde la perspectiva de Maillard resulta finalmente insuficiente aun cuando, en efecto, podría conceder que Zambrano realmente trastoca y no solamente sustituye las categorías de la tradición. Tal insuficiencia la ve Maillard como decíamos páginas atrás en la necesidad de llevar a la razón-poética hasta sus últimas consecuencias, tornándose entonces en lo que ella llama la razón estética.

Antes de proceder ya más puntualmente a la serie de objeciones que encuentra Maillard y a intentar “estirar” la razón-poética hacia una razón estética, debemos preguntarnos en primer lugar ¿por qué una razón estética?, ¿por qué una razón tal estaría a la “altura de las circunstancias”? ¿Por qué “curaría” los defectos de la razón-poética? ¿Qué entiende Maillard por razón estética?

Ello se verá, como veremos, tanto en el nivel de sus objeciones, como en ese “estiramiento” de la razón-poética. Pero antes señalemos que previo a los cuestionamientos anteriores, Maillard hace la distinción implícitamente al querer llevar la razón-poética a la razón estética, precisamente entre una y otra. Maillard es una de las intérpretes de Zambrano que mejor comprendió la función y estructura ontológica del carácter “poético” de la razón-poética sin confundirla —como no lo hizo ni lo quiso Zambrano— con una estetización de la racionalidad, también Maillard entendió muy bien y lo trabajó impecablemente el carácter y significación también ontológico de la noción zambranianiana de metáfora, tan importante y significativa en el *corpus* y desarrollo de la razón-poética; una prueba de no haber confundido el nivel ontológico con el nivel estético o literario en las categorías zambranianas radica justamente en plantear que la razón-poética *no* es una razón estética como lo hace Maillard (a lo largo de este trabajo hemos señalado insistentemente la necesidad de no confundir tales niveles, de no aventurarse en interpretaciones rápidas y simplificadas que de inmediato confunden los niveles de investigación zambranianiana y le adjudican a la razón-poética, a la metáfora, etc., caracteres únicamente estéticos y literarios,

por ello hemos intentado aclarar a qué se refiere Zambrano con poético, con metafórico, etc.)

Pero dado esto, retomemos entonces la reflexión de Maillard al respecto.

Leímos en la última frase de Zambrano que citamos algunas de las características que vislumbró en la razón-poética y que de hecho desarrolló a lo largo de toda su obra, al respecto de las cuales Maillard afirma que de hecho hoy día no podríamos negar que el pensamiento se haya matizado de ese relativismo que deseaba Zambrano, no obstante, no necesariamente se haya visto liberado de cualquier clase de escepticismo, como también quería Zambrano. Tampoco, anota Maillard, se puede negar de manera rotunda que se hayan abierto cauces para comprender la vida en su dinamicidad, así como tampoco se puede despreciar la notable inclusión del principio de tolerancia en el pensamiento, testimonio de la aceptación del criterio de multiplicidad interpretativa –casi como principio ético.

Tampoco podemos negar que desde Nietzsche este camino se ha fraguado sendas significativas y profundas en el desarrollo posterior de la filosofía, pasando por Heidegger y llegando hasta la hermenéutica misma.

Puede afirmarse, concluye Maillard que en este derrotero Zambrano preparó también el terreno de la mejor manera “que lo abonó con su escritura”. “Ella trató de alumbrar los ínfimos; la razón penetró de su mano en esos espacios originales donde se fraguan los sueños, en los ámbitos residuales de la racionalidad, y en esa tarea crepuscular, la razón se volvió poética. Pero sus frutos no pueden satisfacer del todo las exigencias actuales. La razón zambraliana habría de ser trascendida a partir de sus propios planteamientos”.¹⁵

Cabe decir que Zambrano nunca pretendió definitiva a la razón-poética porque además nunca la vio como “solución” a nada, de haberla visto así, decididamente hubiera estado atrapada, ahora sí, en el pensamiento que criticaba. Tampoco la concibió como una suerte de suficiencia frente a todos los problemas que se habían derivado del racionalismo de la tradición; se trataba para Zambrano, hemos dicho, de otra manera de ver y de aproximarse a las cosas que nunca se pretendió única, definitiva y acabada, justo eso, insistimos, es lo que Zambrano comenzó por cuestionar en la razón tradicional.

El trabajo de Zambrano siempre fue un trabajo abierto, nunca un sistema cerrado, y dada esa apertura asumía Zambrano por un lado su insuficiencia y justo por ello, por otro lado,

su posibilidad de seguir moviéndose; de seguir generando nuevas aperturas y nuevas posibilidades.

Un más allá de la razón-poética hubiera sido un franco deseo de Zambrano, eso deseaba para el pensamiento, un incesante movimiento, un incesante desplazamiento y por ello creación incesante también.

Pero por otro lado, Zambrano fue especialmente consciente de que todo pensamiento tiene límites, puede criticarse, ampliarse, interpretarse, transformarse, etc. Si Maillard parte de ello entonces ¿cuál es el sentido de su crítica a Zambrano y a la “insuficiencia” de su sistema? La misma Maillard ha rescatado la crítica de Zambrano y ha criticado a su vez a los sistemas y a la racionalidad que se ha creído “suficiente”. Más bien creemos que lo que Maillard intenta es, como ella misma lo señala, tratar de que la razón-poética pueda dar frutos más allá de sí misma; como todo pensar que es fértil, la razón-poética podría entonces favorecer esa tarea, y de aquellos frutos lo que hará Maillard es proponer una racionalidad que llamará estética. Veamos entonces cómo procede tal cosa, cuyo punto de partida radica entonces en tratar de encontrar los límites del pensamiento del que se pretende recoger sus frutos: los límites de la razón-poética zambraniana.

En primer lugar, habremos visto que lo que Maillard señala como problema es el eventual “modernismo” de Zambrano, su tal vez “indudable” pertenencia a la modernidad, tema del que ya hablamos más atrás mostrando cómo Maillard, por un lado, podría acertar con tal afirmación, pero, por otro, desatina al subrayar tal cosa. Agreguemos aquí algunos otros aspectos que no mencionamos momentos antes y que son significativos entorno a la señalada dimensión “moderna” del pensamiento de Zambrano por parte de Maillard. Afirma que “Zambrano pertenece indudablemente a la modernidad, esa modernidad erosionada pero viva aún, que pretende interpretar una realidad dada, subyacente [...] el análisis zambraniano del sujeto [...] esencia-origen y existencia se complican en la persona escindida, trágicamente volcada hacia la recuperación de una supuesta unidad original. Y aunque un matiz importante haga que Zambrano se instale en los límites de la modernidad: el ser se construye en la existencia [...] a pesar de ello, la razón zambraniana sigue estando demasiado cargada de ser. La persona se construye en la historia, pero el centro, su centro se ha de desvelar en ese hacerse, desvelación que adviene por la palabra como

descubrimiento de una anterioridad; se trata de un ser que nos constituye antes de la historia".¹⁶

Con esto, Maillard asume que una de las "modificaciones" centrales que pueden hacerse a la razón-poética "atenderá, pues, a su objeto por cuanto que la construcción de la persona no puede concebirse independientemente de la construcción de la realidad toda entera y, consecuentemente, el objeto de la razón-poética ha de ser ampliado."¹⁷ Lo primero que aquí cabría decir es que Maillard carga en su análisis de la razón-poética el peso de lo que Zambrano denominó la creación de la persona como si esto fuera no sólo el "objeto" de la razón-poética, sino su objeto primordial, y como si Zambrano hubiera visto ello, en el caso de que esto fuera el objeto básico de la razón-poética al margen de la realidad en la que la persona se inserta, y por ello ve Maillard, de ser así, la necesidad fundamental de "ampliar el objeto de la razón-poética".

Hay que señalar que es dudoso que la razón-poética tenga un objeto, más aún que tenga objeto y más aún que éste sea preciso y singular (otra cosa es que uno de los frutos que pretende dar la razón-poética sea la creación de la persona).

Si la razón-poética tiene objeto no lo es en el sentido tradicional en que un saber o un método tiene un objeto. En ese sentido, podríamos decir que la razón-poética tiene por objeto no tener objeto, porque ella no delinea y acota previamente la realidad para precisar su objeto o su campo de acción; además no toma los fenómenos que le interesan por "objetos". Al ser la razón-poética descripción fenomenológica, lo que asume son fenómenos y en primer lugar le interesa, como hemos estado señalando, el ser del hombre y su descripción, de manera que éste no puede ser su objeto, lo sería solamente si usamos la idea de objeto de manera sustancialmente modificada, como en algunas ocasiones lo hemos referido en este trabajo. Además, yo no estaría enteramente segura de que tal objeto sea el de la creación de la persona. Hemos dicho que si hay un punto de partida en el análisis y reflexión de la razón-poética ése es un ser, el ser del hombre, dentro del cual Zambrano arribará de manera derivada, aunque luego se convierta en tema central, al tema y al nivel de la persona.

Por otro lado, justo hemos intentado mostrar que lo que Zambrano busca es salirse de cualquier reflexión que no incluya, ahora sí, como cuestión central la realidad misma, ello

justo es lo que como hemos visto insistentemente y ahora sólo lo mencionamos, constituye su crítica a la razón de la tradición y básicamente al racionalismo.

Con todo, Maillard dice que la razón-poética *debe* ser justamente ampliada en relación a su objeto, y al decirlo tal vez olvida que justo Zambrano busca con la razón-poética una “ampliación” de los límites de la razón racionalista, buscando entonces considerar fenómenos –aquellas zonas oscuras nombradas así por Zambrano– que la razón no consideró o bien envió al exilio de su claridad, transparencia y certeza; en todo caso ahí se muestra lo huidizo del “objeto” de la razón zambraniana. No hay objeto, hay zonas, hay eventos, hay huellas, hay márgenes, pero no necesariamente objetos, y justo también por eso si algo podríamos criticar en este nivel a Zambrano es que en el caso de aceptar que tiene objetos la razón-poética (que de hecho no lo hacemos, salvo lo mencionado) diríamos que entonces es demasiado amplio, tal vez disperso y difuso; claro, esto desde una perspectiva que no capta que es eso lo que buscó Zambrano frente a la razón instrumental que todo lo delimita y acota: la razón-poética no abre espacios claros y distintos, sino dispersos, difusos, vagos y ambiguos, porque nada exacto puede haber cuando se trata del análisis del ser del hombre, cuando es el problema del ser el que se tiene enfrente.

Entonces no vemos en qué sentido tenga que ser “ampliado” el supuesto “objeto” de la razón poética, más aún si asumimos lo problemático que resulta afirmar que tiene objeto y más aún afirmar que su objeto central es lo que Zambrano llamó la creación de la persona (su centralidad radica en otro nivel). Maillard parece darse cuenta de esto, pero al hacerlo nota de inmediato una segunda necesidad de modificar la razón poética: en el modo en el que se aproxima a las cosas. Anota Maillard: “La razón zambraniana es metafísica, especialmente entrenada para la mirada interior y capaz de internarse en lo abismático, y ésta es una ventaja: parece haber vencido el miedo, o estar preparada para asumirlo y actuar a pesar del miedo. Esto significa que se trata de una razón dispuesta a penetrar en el reino de lo indefinido, del caos, y a evolucionar en el límite: en el ámbito de la posibilidad. Pero no es suficiente. La razón poética zambraniana es razón estética en su potencialidad, pero aún le falta algo muy importante para actualizarse como tal: una estructura lúdica”.¹⁸

No vemos aquí cómo es que la razón poética zambraniana puede ser o es, como afirman Maillard, potencialmente razón estética; nos parece que no hay ninguna estética en Zambrano a no ser que no sea, dicho foucaultianamente, una estética de la existencia. Más

aún, no vemos por qué habría de faltarle ese carácter a la razón poética para lograr activar su potencia estética como afirma Maillard. ¿Cuál sería la ventaja de ello? ¿Por qué Maillard ve en la razón poética demasiada seriedad y porque ello es un “defecto” que necesita ser corregido mediante la introducción de elementos lúdicos?

Le falta ironía, dice Maillard, a la razón zambraniana, “dos son los elementos que la conciencia posmoderna le brinda a la razón para que pueda considerarse como razón estética. El primero es el distanciamiento por la ironía. A la razón poética le sobra seriedad y le falta ironía para poder construir libremente. Y aún la ironía habrá de desprenderse de esa oculta tragicidad que entraña cuando sopesa el valor de la existencia. La ironía posmoderna se tiñe de una cierta ternura que la vuelve menos hiriente y más estética. Para ello, recibe la ayuda del segundo elemento: la intervención de lo cotidiano: el suceso intempestivo, aparentemente trivial, el gesto o la palabra intrascendente, los ruidos de superficie [...] La mirada necesita ahora de un nuevo entrenamiento: aprender a seguir el juego de luces y sombras, a aquietarse en él. Claro, no para obtener una revelación, sino para producirla, para re-velar con voz callada, a la manera de la mística [...]”.¹⁹

En primer lugar Maillard deduce que como la razón poética se mueve en el ámbito de la posibilidad, de la apertura, le debe acompañar a ello un carácter lúdico.²⁰ No veo cuál sea la relación entre una cosa y la otra, ¿por qué moverse en la apertura y la posibilidad, en la ausencia de funciones concluyentes y objetos dados y certezas, etc., debe conllevar un carácter lúdico? Más aún, es en ello en lo que Maillard cifra el paso de la razón poética a una posible razón estética, entre otras cosas claro está. ¿Por qué más adelante dice que la conciencia posmoderna brinda dos instancias importantes a la razón y a partir de las cuales la puede convertir en estética: la ironía y el juego?

En primer lugar, sabemos que la noción de “lo posmoderno”, o la “posmodernidad”, la “conciencia posmoderna” son nociones en filosofía hoy sumamente ambiguas y que se han usado muy polémicamente y en muy distintas y diversas direcciones con significados y experiencias también muy distintos y diversos. Así, no queda claro a qué se refiere Maillard con ello. Además no vemos por qué la razón poética ha de tener que ser “posmoderna”, ya antes Maillard había identificado lo posmoderno con lo actual, cosa que a mi modo de ver está por discutirse, ya que afirmarlo así puede resultar un tanto reduccionista si no tal vez simplista. Recordemos además que la ironía no necesariamente es un elemento de la

actualidad o de una razón que se pretenda actual ni tampoco “posmoderna”, y para muestra basta el mismo Nietzsche. Además no vemos cómo la ironía hace de una racionalidad una racionalidad necesariamente estética; aunque en el caso de que sea uno de sus elementos esto no queda claro, es decir, cómo éste ha de operar.

Ahora bien, también menciona la intromisión de elementos-ruptura, figuras intempestivas, etc., y he de decir, me lo parece, que el texto zambraniano está lleno de estas inclusiones. También recordemos que Zambrano nunca busca un texto completo y acabado de principio a fin por todos los motivos que hemos expuesto en este trabajo y que son parte fundamental de su pensamiento; pero ello no hace a la razón poética razón-estética; es en Zambrano una de las maneras en que procede y una de las maneras en que justo critica “La seria monumentalidad de los sistemas metafísicos” de los cuales Zambrano si afirmaría que les faltan elementos de ruptura, dispersión, disgregación, etc.

Ahora bien, si justo se quiere romper con una racionalidad que quiso delimitar muy claramente en sus esquemas lo serio de lo no serio, lo riguroso de lo no riguroso, etc., ¿por qué operar con sus mismos parámetros? Y creo que esto fue algo de lo que Zambrano se dio muy bien cuenta y si quería romper con tales esquemas no debía incluir o manejar tales oposiciones.

Ahora bien, el elemento del juego es lo que me parece más interesante en la reflexión de Maillard al respecto y pienso inmediatamente que tampoco es un atributo de “lo actual” ni de lo “estético”. Pensemos de inmediato en Nietzsche.

Prosigamos con la serie de cuestiones que Maillard propone alrededor de la razón poética con el fin, como habíamos mencionado, de ampliarla y conducirla eventualmente por el camino hacia una racionalidad estética.

Había dicho Maillard que no sólo se necesita revelaciones sino que se necesita construirlas, se necesita producirlas, y dice: “Revelar es expresar el misterio; pero el misterio no es nada especial: para penetrar en él sólo se requiere saber permanecer en la actitud silenciosa que preside el hacerse y el deshacerse de las cosas en un ámbito natural: aquel en el que todo ensamblaje tiene lugar. La diferencia de la razón poética y la razón estética podría expresarse de la siguiente manera: mientras la razón poética asiste, la razón estética configura, contribuye al ensamblaje.

“Mientras en la primera la mirada se mantiene al margen, en los lindes del claro. observando, «theorizando», en la segunda, la mirada se suma al juego, como un punto más entre los puntos, coincide con las trayectorias, se moldea al ritmo de los seres, palpita con ellos perdiendo el extremado reparo que la mantenía alejada de la danza, perdiendo también, y sobre todo, esa presunción que la caracterizó siempre consolidando al sujeto: «yo», el que ve, soy diferente de aquello que veo, aún cuando definiendo que los objetos sean el resultado de la efervescencia natural de aquella razón que me constituye”.²¹

Veamos punto por punto estas diferencias que Maillard establece entre una razón y otra y cuál es el horizonte del que parte para señalarlas.

Dicho brevemente, lo que Maillard afirma es que en una de sus dimensiones lo que la razón poética hace es “asistir” a la develación de misterios, mientras que la razón estética los construye y no solamente nos asiste o los espera.

Debemos recordar que la noción de misterio es una noción que Zambrano llega a utilizar y las más de las veces tiene un sentido preciso: nombra como misterio aquel desvelarse del ser de las cosas, aquellas, o aquellos fenómenos de los cuales la razón racionalista nada quiso saber y posteriormente dejó en el desván como misterio. Por otro lado, alude con ello a la imposibilidad misma que la razón se planteó desde Kant de no poder develar y conocer absolutamente todo, pero, dicho sea de paso, con ello no se refiere a ninguna clase de noumeno ni a aquellas antinomias que escapan a la razón pura y que deben resolverse por otras vías, sino simplemente a la necesidad de ver los límites de la razón; así, misterio quiere decir también para Zambrano: aquellas zonas oscuras a las que ya nos hemos referido, así también, las llamadas entrañas, categorías íntimas de la vida, etc., a las cuales también ya nos hemos referido.

Entonces, efectivamente Zambrano ha planteado que la razón poética asiste a la develación del ser de las cosas. En ello no mienta sino el sentido fenomenológico de la razón poética. Está no violenta, es decir, no prefigura conceptualmente los fenómenos antes o previamente a su acaecer, a su aparecer, a su manifestarse tal y como se dan, frente a una razón que prescribe, que delimita previamente sus fenómenos y los explica al margen de su suceder. La razón poética asiste a su evento, a su desvelarse para descubrir el ser que en tal manifestación se desvela. Ese es el sentido de “asistencia” y no necesariamente el de

“pasividad” o “contemplación” que Maillard sugiere en sus palabras, y que más arriba transcribimos.

Por otro lado, al reducir la noción zambraniana de “asistencia” lo que Maillard estaría entonces negando, por lo menos en este ensayo, - que curiosamente para nada lo dice en *La creación por la metáfora* - es que en tal posibilidad la razón poética no construye, no contribuye al ensamblaje y a la configuración del misterio mismo o de lo que sea, porque afirmó que la razón poética al “asistir” lo que hace exclusivamente es “theorizar” mientras que la razón estética se suma al juego, a las trayectorias, moldea, interviene, desplazando así al yo, al sujeto cuya única función era entonces la de “theorizar”.

Justamente una de las dimensiones y más aún otro de los nombres con los que Zambrano llamó a la razón poética fue precisamente razón creadora, y cuando se refiere a ello, lo que está haciendo es entre otras cosas, justo lo que Maillard hace exclusivo de la razón estética. A lo largo de todo este trabajo hemos insistido en ello, tal vez de manera compulsiva (en lo que quiere decir que la razón poética tenga un carácter esencialmente creador y no nos detendremos ahora nuevamente en ello).

Por los mismos motivos el sujeto a la razón poética zambraniana es también desplazado, de ninguna manera desaparecido, aún cuando la crítica zambraniana a la noción de sujeto, de “yo”, es radical, mantiene cierta noción bastante heterodoxa no del “yo” que prácticamente desaparece, sino del sujeto al cual también ya nos hemos referido.

Justo de él hay un desplazamiento por las razones mismas por las que Maillard ve su desplazamiento a la razón estética. Con esto no quiero decir entonces que hay una identidad o una analogía entre ambos modos de racionalidad, más aún en este texto me parece que Maillard no deja claro ni explícito qué es lo que está sugiriendo por razón estética, cosa que sí sucede en el libro que dedica exclusivamente a este tema y que lleva precisamente por título *La razón estética*.

Entonces, lo que queremos decir es que Maillard ve en la razón estética precisamente lo que nosotros vemos como las características centrales de la razón poética (y Maillard también en *La creación por la metáfora*). Por tanto no encontramos tampoco en este segundo punto una tematización sobre aquello que en última instancia “deba” ser “ampliado” en la razón poética zambraniana o en dónde está su insuficiencia con respecto a la racionalidad estética de Maillard; con lo cual, por supuesto, tampoco queremos decir que no hay insuficiencia en

la razón poética, aquí sólo señalamos la problemática con relación a lo que Maillard señala en conexión con la razón estética.

Por otro lado, en un tercer momento del cuestionamiento de Maillard, por llamarlo así, vuelve sobre la cuestión del sujeto que mencionamos hace un momento; y refiriéndose a la misma razón estética afirma: “Luego, después de la danza, interviene la conciencia irónica. Entonces, ineludiblemente, también reaparece el sujeto, pero un sujeto mermado en su autodefinición, un sujeto cuya capacidad de repliegue sobre sus posiciones le obliga a considerar con cierta humildad la poca importancia de su intervención [...] el sujeto se reduce a esa capacidad para la relativización, lo cual no es poco, ciertamente. No sería difícil, a partir de estos presupuestos, volver a definir la trascendencia de la conciencia trascendental y proponer una vez más una metafísica a partir de la constatación del límite de la indagación epistemológica. Sin embargo, algo ha de salvarnos de repetir la historia: la conciencia irónica deberá perder la seriedad [...] la razón irónica puede fácilmente convertirse en baluarte contra los ataques a la trascendencia de los valores. Aquí es donde la intervención de lo cotidiano es útil y conveniente. La «superficialidad» de lo cotidiano puede salvar a la ironía de servir los intereses de la razón en su afán de trascendencia [...] marcará a un tiempo la importancia de lo efímero, y el cumplimiento del suceso en la conciencia de un no-ser-sí-mismo en perpetua configuración”.²²

Ciertamente la ironía, y la ironía como método, tal como parece proponer Maillard no es algo trabajado por Zambrano ni un elemento funcional dentro de la razón poética; pero bien podríamos decir que las funciones y ventajas que Maillard ve en la ironía podrían aplicárselas de igual manera al carácter creador de la razón zambranianana, justo lo que Maillard ve como ironía o en la ironía, Zambrano lo ve en la creatividad, en la movilidad y en la relativización de la razón poética; aquella que Maillard llama conciencia irónica y que “salva” de caer en un nuevo subjetivismo sea de carácter trascendental o no. En Zambrano es precisamente y de igual manera la conciencia creadora, la conciencia metaforizante, una conciencia ya no clara ni transparente ni sin fisuras, sino constructora, creadora, develadora, que al asistir a las develaciones, crea el devenir de tales develaciones por lo que se mueve incesantemente. Con lo cual no es sólo un mirar, un “theorizar” que contempla sus “objetos” y asiste a ellos, sino que se configura ella misma con el movimiento mismo de ser de las cosas.

Ahora bien, ya propiamente dicha, ¿por qué la razón poética tendría que introducir la ironía? Esta podría ser uno de sus trayectos, no tendría por qué que excluirlo. Lo que cuestionaríamos es si la ironía es un elemento que necesariamente “mejora” a la razón poética o la “amplía” o la “supera” o más aún la conduce hacia una racionalidad estética como quiere Maillard; además faltaría ver cómo encuadraría ello en las pretensiones epistemológicas de la razón poética zambraniana, todo lo cuestionables que sean, pero ciertamente más presentes en su pensamiento.

Pero volvamos al inicio de esta discusión, cuando Maillard afirma que Zambrano jamás habría utilizado una expresión tal como (y que citamos páginas atrás) “un llavero oxidado y una flor de azahar en el fondo de una taza de té”, para referirse al ser del hombre. Maillard afirma que Zambrano “no la habría utilizado porque para ella era más importante la vida de los símbolos, su pregnancia, que la acción metafórica en sí misma a pesar de que ésta se diera en su escritura y, lo que es más, con carácter fundante de aquel método de conocimiento íntimo. Pero la razón poética zambraniana (*primer momento*) es razón volcada hacia la revelación interpretativa de su objeto, hermeneusis fluida que ya sabe deslizarse en la interacción de los símbolos, pero que aún permanece apresada en la adecuación de dichos símbolos a una «realidad» que debe ser nombrada o “imaginada” con las figuras pertinentes (en la ampliación de la razón poética, *segundo momento*) aparece la conciencia hermenéutica (que en el decir zambraniano se cumplía solapadamente). Es ésta una razón volcada hacia la capacidad interpretativa de la razón, bajo su propio hacer interpretativo [...]”.²³

Discutamos esto entonces, en relación a las inquietudes de Maillard con respecto a la necesidad de revisar y ampliar a la razón poética y con respecto a la conclusión de Maillard que radica en que la razón estética va más allá de la razón poética y donde vuelve a enumerar los motivos por los cuales afirma tal cosa.

Primero señala Maillard que la acción metafórica en sí misma para Zambrano no era lo fundamental. Maillard tiene razón en señalar esto, efectivamente, la acción metafórica por sí misma no es para Zambrano fundamental. Hemos dedicado en este trabajo amplios espacios para aclarar la noción zambraniana de metáfora, para lo cual, entre otros autores, nos hemos ayudado de la misma Maillard, quien logra ver con impecable agudeza el

sentido que Zambrano le da a tal noción y la significación que le otorga con relación a la razón poética y en general a lo largo de todo su pensamiento.

En la medida en que, habíamos visto, la metáfora no es para Zambrano un tropo, una figura retórica, ni una manera de decir las cosas (y para esta explicación nos remitimos, como dijimos, a las partes de este trabajo que hablan de ello), sino que tiene una función ontológica y se conecta directamente a su vez con la noción también ontológica del lenguaje que Zambrano construye, entonces el saber de la razón poética o por la razón poética no implica la producción, precisamente, de un saber o un conocimiento mediante metáforas, entendidas éstas como una manera de expresar; no se trata, recordemos, para Zambrano de decir las cosas o de expresar los conocimientos que arrojen su labor la razón poética mediante metáforas. Ahora bien, dejemos hasta aquí este comentario que ya ha sido tratado ampliamente en otro lugar de este trabajo. Consideremos la parte final de la cita de Maillard en la que afirma que la razón zambraniana permanece aún apresada en la adecuación del universo simbólico que Zambrano construye a una “realidad” que debe ser o bien nombrada o bien “imaginada” como si en el pensamiento zambraniano hubiese todavía algo, algún sustrato permanente e inmovible que nombrar; como si hubiese un fundamento de la realidad estable y que debe ser nombrado y que además debe asegurarse el acceso a ese fundamento no sólo para poder nombrarlo sino que, en última instancia, ese nombrarlo sería conocerlo.

Justo en este punto, arribamos a uno de los niveles más conflictivos o problemáticos de la filosofía zambraniana y que no sólo la misma Maillard destaca y desarrolla en el ensayo que estamos comentando y en su libro *La creación por la metáfora*, sino que otros intérpretes, como J. I. Eguizábal, observan esta cuestión y como ya vimos, derivan de ella problemas prácticamente irresolubles en relación a la noción zambraniana de historia.

Me parece que tal situación o la advertencia de Maillard de ver en Zambrano tal establecimiento y aun la permanencia de una noción “fuerte” de realidad puede tener dos lecturas posibles, por lo menos.

Una en el sentido que lo ve Maillard o Eguizábal de que hay en Zambrano una noción metafísica de realidad (“fuerte”), en el sentido tradicional de la noción metafísica de fundamento, (lo cual conlleva también a cierta gnosis plotiniana en algún nivel del pensamiento de Zambrano) y la otra lectura, por la que más me inclinaría yo, claro, sin

dejar de reconocer que la anterior es no sólo posible y viable, sino que la misma Zambrano da argumentos para ello, sería que simplemente realidad es para Zambrano lo que Ortega llamó “realidad radical” o lo que Heidegger llamó el “plano ontológico fundamental”. Sin embargo, no vamos a negar que la primera opción problematiza mucho la noción zambrana de realidad y sobre todo de historia. Pero cabría otra lectura de ello y es la que propongo: que Zambrano ve en esta noción de realidad una metáfora con la que literalmente, ahora sí, juega y opera, teniendo tal noción una función exclusivamente operativa, estratégica y funcional en su pensamiento, que no se opone necesariamente a lo que hemos dicho sobre la concepción que Zambrano tiene de la realidad como dinamismo y devenir.

Dicho lo anterior entonces veamos cómo concluye Maillard sus consideraciones sobre el rebasamiento de la razón poética por la razón estética. Nos permitimos citar extensamente a Maillard: “La conciencia hermenéutica funda el «ser» que la razón poética descubre. Un llavero oxidado y una flor de azahar en el fondo de una taza de té: la metáfora, le pese o no a Zambrano, puede mostrarnos el ser que somos: un ser que, sin sernos dado, nos constituye en ese juego hermenéutico que estamos, al parecer, destinados a cumplir con conciencia o sin ella. Independientemente de los elementos simbólicos que encierra, y más allá de sus posibles interpretaciones, la metáfora, esta metáfora o cualquier otra, apunta a la capacidad que hace que seamos eso: seres capaces de crear el universo sobre el que reinan.

“Pero la conciencia irónica contempla el juego y se ríe: es importante construir el castillo, pero no es tan importante sentirse importante al hacerlo. Aunque, cuidado: es importante la risa, sobre todo cuando con ella me distancio y me confirmo en mi ser distinto [...] la conciencia irónica, ahí, podría volver a fundar el «ser» y frustraría el nacimiento de la razón estética.

“Tal «conocimiento», muy alejado de las formas explicativas de la realidad, es otra forma de razón poética: razón estética apta para la comprensión creadora de un mundo estetizado. [...] y la conciencia estética - pues toda racionalidad implica un tipo de conciencia - constata: un llavero oxidado y una flor de azahar en una taza de té no es sino el resultado de la coincidencia de un llavero oxidado, una flor de azahar, una taza de té, y la mirada que contemple el llavero oxidado, la flor de azahar y la taza de té. Humildemente, la razón estética contempla y se descubre contemplando el eterno coincidir de lo que simplemente

«sucede». (...Pero subrepticiamente, la otra conciencia, esa que siempre acompaña al que escribe, pregunta: en aquel instante, ¿no es acaso, finalmente, nuestro «ser» el que se descubre en la mirada siendo coincidencia de un llavero oxidado y una flor de azahar en una taza de té?)”.²⁴

En efecto, Zambrano no utilizaría tal metáfora para expresar con ella una proposición sobre el ser; no la utilizaría pero no por los motivos señalados por Maillard y en los cuales incluye su crítica a la razón poética, sino por los siguientes:

Explicar el hecho de que Zambrano no utilizaría tal metáfora requiere de una argumentación en términos hermenéuticos, por ello haremos una breve referencia a la hermenéutica de Gadamer.

En primer lugar, ninguna metáfora, en tanto interpretación y apertura del mundo, se da al margen de la historia. Esto significa que una interpretación dada y su significación depende de la apertura histórica en la que se presente, una apertura histórica que delinea los límites posibles de significación de tal interpretación. Es decir, en términos gadamerianos podríamos señalar que una metáfora como la de Maillard no podría ser una proposición sobre el ser, porque la tradición a la que pertenece no lo permite y toda interpretación se da dentro de los límites de una tradición que a su vez funge como los límites de la interpretación. Una interpretación debe corresponder, si pretende significar algo, con los sentidos abiertos por la tradición; sentidos que incluyen lo que Gadamer llama en *Verdad y método* “historia efectual”, ninguna interpretación – que pretenda ser pertinente – se da al margen de las distintas interpretaciones que se han dado históricamente sobre la cosa a interpretar.

De ese modo, podríamos decir que la misma interpretación de Maillard solamente tiene sentido porque apela a una determinada tradición, aquella que es capaz de hablar sobre proposiciones sobre el ser, sobre metáforas que actúen como dichas proposiciones. Sin estos sentidos compartidos dentro de una tradición, la metáfora de Maillard no tendría sentido alguno, no significaría nada.

El punto clave está en señalar los límites de la interpretación. Si bien es cierto que hermenéuticas como la de Gadamer no establecen abiertamente parámetros de corrección de las interpretaciones, esto no quiere decir que cualquier interpretación sea pertinente. Por ejemplo, interpretar *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* como un tratado de

física cuántica sería impertinente, primero por los límites establecidos por el texto *qua* texto, y segundo porque la tradición no validaría – validez, claro está sin hacer referencia a términos epistémicos – tal interpretación.

En el caso de la metáfora de Maillard sucede lo mismo, no es una metáfora pertinente dentro de los límites de la tradición, y eso no significa que la hermenéutica de Gadamer y la filosofía de Zambrano carezcan de un cierto elemento lúdico sino que aceptan que las interpretaciones dependen ya siempre de un determinado momento histórico, y que justo por ello están limitadas a los sentidos abiertos por ese momento (aunque recordemos que ninguno de los dos autores están haciendo una reducción de las posibilidades de la interpretación a un cierto determinismo historicista y relativista; justamente Gadamer se afana en *Verdad y método* en rebatir tesis que se orientan en ese sentido). Ello no se traduce en una carencia de movilidad del sentido, puesto que ni los límites son algo fijo o cerrado ni la tradición puede ser pensada como un paquete cerrado de sentidos.

La movilidad se da al interior de la misma tradición, en tanto ésta, a partir de nuevas metáforas, vaya permitiendo nuevas aperturas, interpretaciones que al decir de Gadamer se dan lúdicamente, pues el acontecer de las interpretaciones es pensado como juego, mas un juego que sólo acontece vía tradición. Una metáfora, que en tanto interpretación, pretenda levantarse más allá de la tradición (lo cual no implica tampoco una sumisión incondicional e irreflexiva a la tradición), no puede, por tanto, significar nada y cae irremediamente en el sinsentido.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ C. Maillard, "La reforma del entendimiento. Hacia una superación de la razón poética", en T. Rocha (ed.), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía, op. cit.*, p. 173.

² *Loc. cit.*

³ *Íbid.*, p. 174.

⁴ *Íbid.*, p. 175.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Loc. cit.*

⁷ M. Zambrano, "La reforma del entendimiento", en *Senderos, op. cit.*, p. 75.

⁸ En este punto reitero que en un sentido hermenéutico es imposible o bien obviar o bien negar la tradición. Zambrano parte de la tradición porque es imposible salirse de ella. Le interesa más bien bordear sus márgenes, sus huellas, lo no visto o lo ya visto para reposicionarlo. En este sentido, considero que la crítica de Maillard a Zambrano al afirmar que la filósofa española es presa de la tradición porque utiliza sus mismas categorías – especialmente la de realidad – es de alguna manera impropia.

⁹ C. Maillard, *loc. cit.*, p. 176.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Íbid.*, p. 177.

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Íbid.*, p. 178.

¹⁴ M. Zambrano, "La reforma...", p. 79-80.

¹⁵ C. Maillard, *loc. cit.*, p. 178.

¹⁶ *Íbid.*, p. 179.

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ C. Maillard, *loc. cit.*, p. 179.

¹⁹ *Íbid.*, p. 180.

²⁰ Que de hecho en María Zambrano sí hay juego, pero como juego de interpretaciones, como posibilidad de mover infinitamente múltiples interpretaciones.

²¹ C. Maillard, *loc. cit.*, p. 180.

²² *Íbid.*, p. 181.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Íbid.*, p. 182-183.

CAPÍTULO IV

LO SAGRADO, LO DIVINO Y LA HISTORIA

4.1. LO SAGRADO Y LO DIVINO

La idea de lo sagrado constituye uno de los puntos fundamentales del proyecto filosófico de María Zambrano. De ninguna manera puede aislarse este tema del todo unitario que compone el *corpus* de su filosofía. La concepción de lo sagrado en el pensamiento zambraniano no sólo se destaca como uno de los niveles más importantes de su filosofía de la religión, sino que se inscribe fundamentalmente –y es ahí donde cobra sentido tal filosofía de la religión– en su ontología, o más aún, podemos sugerir que la idea de lo sagrado en María Zambrano funda su proyecto ontológico y ahí adquiere toda su significación.

Zambrano realiza una lectura crítico-recuperadora de la tradición a partir de la cual su proyecto puede situarse dentro de una ontología fenomenológico-existencial cuyos alcances y carácter decisivo en torno a la idea de lo sagrado se muestran en la medida en que aquélla –su ontología– le dará la posibilidad de fundar lo que Zambrano considera la dimensión originaria de lo humano: la religiosidad.

Crítica de la tradición metafísica y de la cultura occidental, María Zambrano reconstituye sobre las bases de su puesta en cuestión, de su crítica, la posibilidad de replantear un humanismo no metafísico: la vía que abre para repensar al humanismo encontrará algunos de sus puntos de partida fundamentales en el existencialismo por un lado y en la fenomenología por otro.

Consideramos, en este sentido, que una de las reflexiones fundamentales al interior del pensamiento de María Zambrano es precisamente el ser y, con él, el ser del ser humano. Y es que se ha visto en Zambrano principalmente una pensadora del fenómeno religioso, pero insistimos en el hecho de que su pensar primero es un pensar sobre el ser, de modo que es a la luz de la ontología resultante de este pensar que puede tratar y fundar originariamente temáticas como la anterior. Más aún, si desarrolló este tema es porque construyó un análisis previo del ser del ser humano que se le permitiría aproximarse a uno de los temas que

consideró fenomenológica y ontológicamente privilegiado: la religiosidad. Cabe aclarar que lo previo del análisis no se toma en sentido cronológico; Zambrano no elabora primero una ontología en general y en abstracto, sino que su reflexión en torno a la humana existencia rebasará el nivel de aquello que Heidegger llama óntico-existencial, para preguntarse por las condiciones de posibilidad del mismo, siendo así que su análisis se sitúa en el ámbito de lo ontológico.

Ella misma resaltó la importancia de su texto *El hombre y lo divino* (quizá el texto más revelador del pensamiento zambraniano en su totalidad) justamente porque es ahí donde muchos de los presupuestos ontológicos de su pensamiento se hacen explícitos y abren camino, senda, para la elaboración de sus propios planteamientos en torno a diversos temas: la historia, la religión, la poesía, etc. La obra mencionada, podríamos afirmar, es el sitio de apertura a todos los problemas que tratará más tarde y, sin ella, difícilmente se entienden sus desarrollos posteriores.

De este modo, no es necio insistir en que su pensamiento recae fundamentalmente sobre la ontología y en que el tratamiento de la diversidad de temas acerca de los cuales versa su obra –la religiosidad y lo sagrado entre ellos– es inseparable de aquélla.

En este sentido, la pregunta fundamental de la que parte el pensamiento de Zambrano, y que subyace a lo largo de toda su reflexión, será la pregunta por el ser, pero, como para Heidegger, esta pregunta no puede ser planteada a menos que nos interroguemos por la estructura de ser del ente que pregunta. En términos de Zambrano, la reflexión sobre la condición humana implica no una reflexión sobre ciertos caracteres específicos del ser humano y su actividad o su quehacer, sino sobre éste en relación al ser, como apertura al ser. Ahí encontrará el tema de lo sagrado.

Tenemos que reincorporar ahora – sintéticamente – algunos temas que ya abordamos extensamente pero sin los cuales no podemos entender el tema de lo sagrado. La crítica de Zambrano al racionalismo y a la razón occidental supone uno de los lugares fundamentales de su obra y, como mencionamos más arriba, la fenomenología representa una posible vía de superar al racionalismo, ya que, en este sentido, cabe insistir en que su preocupación básica no es, como suele pensarse, alguna actividad humana en específico –la poesía, la religión o la racionalidad teórica–, sino la condición de posibilidad de toda actividad que se funda, en primer lugar, en el ser, y en segundo lugar, en el ser del ser humano. Por eso, la idea de

existencia en Zambrano es inseparable de lo que la abre, es decir, el ser, el tiempo, la libertad y el ente que es relación y apertura al ser. Para la filósofa española, el ser humano es el ser de la insuficiencia ontológica, es ausencia de ser, es vacío ontológico, es ser y no-ser, de modo que es el ente al que le es necesario encontrar su ser. El ser del ser humano alborea, apunta, y por ello el ser no está dado, sino que se da, sucede, acontece, deviene, de modo que tenemos –para ser– que tomar posesión de nuestro ser, pero sólo en el medida en que somos ya siempre comprensión –no en sentido epistémico, sino ontológico– del ser.

En este nivel encontramos otro punto básico tanto de la crítica zambraniana a la tradición como de su propuesta y proyecto ontológico: el originario encontrarse del ser humano no está dado en la razón ni en el conocimiento porque aquél no es tampoco originariamente un sujeto, ni un yo, ni una conciencia, ni el mundo es un objeto, sino que se encuentra en el mundo abierto, nunca dado y acabado, sino como posibilidad siempre naciente, siempre en proceso. Así, antes que establecer una relación racional con el mundo, padecemos al ser que es ya pre-comprendido. De ahí que, para Zambrano, será desde el cuerpo, desde el delirio, desde la angustia, que el ser humano construye, crea, se hace humano, se relaciona con el mundo, y no desde la razón. La razón no tendrá un carácter ontológico, sino óntico y derivado, destacando –fenomenológicamente– que, para que haya una razón, tiene que haber una estructura previa que abra al mundo. Es en este nivel justamente donde la idea de lo sagrado adquiere prioridad fenomenológica como veremos más adelante.

Entonces, el ser humano es para Zambrano el ser al que no le es suficiente nacer una vez, sino que se ve precisado a renacer. Por ello existe como apertura, como temporalidad, como posibilidad, como relación con el ser originariamente; no es captación y apropiación racional del mundo, sino que este su nacer humanamente de nuevo lo hará a través de la palabra, la palabra que no es discurso teórico, sino diálogo y nombre del ser: habrá de nombrar lo sagrado (es decir, la realidad que se presenta oculta, hermética y no desvelada) y rehacerse como ser humano en ese diálogo.

Somos ese ente que existe, que sale fuera de sí para construir su destino humano, de modo que el ser en el pensamiento zambraniano tiene un carácter móvil, dinámico; apuntando así la importancia del carácter activo y transformador de la realidad por parte del ser humano. Zambrano afirma que padecemos al ser porque pertenecemos a él, somos la realización de su temporalidad, por eso abrimos la realidad, pero una realidad ya abierta. Este carácter abierto

de la realidad constituye para la española justamente la explicación del ser humano en el mundo desde la perspectiva de “lo sagrado”, ya que lo sagrado al ser desocultado, abre la realidad, tornándose en lo divino, es decir, en lo sagrado aparecido.

De este modo, para hacer una reflexión sobre la religiosidad que sería derivada, destaca Zambrano la importancia de una previa fundamentación ontológica desde la que sea posible afirmar la religiosidad en el ser humano. Por ello, lo sagrado y la religiosidad serán aspectos fundantes de lo humano, siendo el ser humano el ente que abre y se abre a lo sagrado, pero de modo tal que éste, a su vez, abre al mundo no como racionalidad, sino como desocultamiento, como mostración de la oscura entraña de la incomprensible realidad. Veamos, pues, en este sentido, qué es lo sagrado para María Zambrano.

La religiosidad se funda en el ser del ser humano, el es un ente en cuyo ser es posible la religiosidad porque algo en él le otorga esa posibilidad y al otorgársela lo funda como humano. De modo que lo sagrado no es una mera idea, un concepto explicativo, una concepción que elaboran las religiones, sino que, como experiencia, se funda en el ser mismo del ser humano y, como acto originario fundante, en el sentido ontológico; la religiosidad y lo sagrado en María Zambrano no tienen que ver prioritariamente con la idea de lo divino, de los dioses, menos aún con las religiones. Estos son fenómenos que tienen sus condiciones de posibilidad en aquello que los abre: la religiosidad. Pero, ¿qué es para Zambrano la religiosidad?

El ser humano, huérfano, solo en un mundo en el que no está a sus anchas, en el que no está como agua en el agua, él, que no es ente entre los entes, que se separa de la naturaleza, que no encuentra un sitio preciso que le configure su lugar y su sentido, es un ser angustiado; la realidad le desborda, le sobrepasa y no la entiende, habita el mundo sin sentirse en “su” mundo, no tiene un mundo, tendrá que hacérselo, tendrá que hacer del mundo *su* mundo, un mundo humano, habitable, tendrá que exorcizar el terror primero de verse sin lugar, de advertirse distinto, sin centro; terror al que Zambrano llama “delirio”. Nuestro primero estar en el mundo no es desde la razón, sino desde el delirio, desde el delirio que es ya un saber – no teórico, sino vivencial– de nuestra diferencia ontológica con respecto al resto de los entes. Este acto de hacer del mundo un mundo humano, de preparar al ser para lo humano, de clamar por un sentido, de poder nombrar la realidad para conjurarla y exorcizarla, constituye para Zambrano la acción de dar apertura al espacio en que el ser humano ha de vivir, vivir

humanamente: es el desvelamiento del espacio de lo sagrado, que el ser humano funda desde el delirio de su insuficiencia originaria, desde su angustia por saberse finito, frágil, carente. Es desde su “conciencia” de la finitud que ha de arrojarse, de lanzarse y hacer del mundo su mundo, hacerlo desocultar y transformar lo sagrado en lo divino, es decir, preparar la realidad para que ésta se diferencie, se manifieste y lo real surja, se devele, se *le* devele.

Bien. Si esta necesidad de nombrar la realidad y construir un mundo humano proviene de nuestro ser como incompletud, como conciencia de finitud, como libertad, como experiencia simultánea del ser y de la nada, como asombro de ser y poder dejar de ser y esto se inscribe en nuestro ser, entonces, lo sagrado se funda en el ser del ser humano y, por ende, la religiosidad también. El ser humano emerge en tanto ente capaz de religiosidad porque al abrir su mundo abre lo sagrado a la desocultación o, mejor dicho, lo abre *como* sagrado desocultado. Lo sagrado surge de nuestra angustia originaria –más bien se identifica con su experiencia–, de nuestra condición finita, de modo que lo sagrado es primariamente en el ser humano. Por eso afirma Zambrano que es solo después de un largo y fatigoso trabajo que el ser humano se encuentra con los dioses, la aparición de lo divino requiere una condición previa que posibilita tal aparición: lo sagrado. Lo divino puede aparecer una vez que se ha preparado su espacio, es decir, lo sagrado. Lo divino, los dioses sólo han podido nacer porque encuentran su posibilidad en un ente que para humanizarse obtendrá de su delirante nacimiento, la experiencia de lo sagrado.

“Cuando no los hay todavía [los dioses], ¿a qué crearlos? Si se les ha creado, debe de ser por algo ineludible. Es, sin duda, el aspecto primario, original de la tragedia que es vivir humanamente. Pues antes que entrar en lucha con otro hombre y más allá de esta lucha, aparece la lucha con ese algo que más tarde, después de un largo y fatigoso trabajo, se llamarán dioses.”¹ ¿Qué es eso ineludible? Ser, hacerse humano, existir como humano, de ahí que hacerse humano es abrir el mundo hacia lo humano, ese mundo ya abierto que Zambrano denomina lo sagrado manifestado o la experiencia de lo sagrado en su develarse. Por ello, apunta que al darse un trato con la realidad, ésta se ha abierto ya como tal. Así, “los dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad, aplacatoria del terror primero, elemental, de la que el hombre se siente preso al sentirse distinto, al ocupar una situación impar.”²

En este sentido, pues, para que los dioses representaran una primer forma de trato con la realidad, el ser humano tuvo primero que experimentar desde su ser la necesidad de eso justamente, de tratar con la realidad. Lo real se convierte en sagrado desde esa necesidad, que aparece como delirio, como angustia, como experiencia del ser que se abre en el ser humano; y luego podrá aparecer lo divino.

Así, sugiere Zambrano que los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día: “Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus*. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real”.³

Si la realidad se presenta al ser humano como oculta, incomprensible, escindida, sólo podrá desocultarse, brotar cuando se ha logrado iluminar el espacio que la verá nacer, ese iluminar surge a su vez de la oscuridad misma que anida en ese ente que por ello mismo puede iluminar, de ese ente que siendo incompleto ha de buscar llenar la oquedad que lo habita.

Por ello dirá Zambrano que lo sagrado nos posee, que la idea de lo sagrado nos arropa, no la inventamos, no es producto de una deliberación racional, emerge en y desde nuestro ser, desde nuestro ser finito, frágil, carente, incompleto.

Nos hacemos posible un trato con la realidad una vez que se la ha conjurado, surge entonces un acto que es simultáneamente fundante de lo humano: la pregunta; es decir, sólo un ente abierto, finito, angustiado pero que ha aplacado su terror primero y puede ya pisar la realidad pregunta por ella. Lanza ya el ser humano su palabra a los dioses, pero una vez que ha podido preguntar por su propio ser logrará entonces conminar a los dioses a un diálogo. Lo divino se hará posible. Pero sólo hay diálogo porque la experiencia de lo sagrado ha sido fundada desde la condición misma del ser humano en su delirio, en la ocultación misma de la realidad.

Ahora bien, es necesario resaltar un aspecto fundamental y que ya hemos sugerido: lo sagrado para Zambrano tiene que ver con lo finito, con lo temporal, esto es, con nuestra condición. De esta forma, no elabora un “concepto” religioso de lo sagrado, sino ontológico, de modo que lejos de ser un concepto, una categoría que explica ciertas actividades del ser humano, abre a una cierta comprensión del ser del ser del ser humano. Esto es, el ser humano ha puesto desde sí lo sagrado y han podido aparecer los dioses; puede tener la experiencia de ello porque es finito, sólo lo finito desde su conciencia abre lo sagrado. Es en este sentido

que, para la filósofa española, los dioses no son sagrados sino divinos, lo sagrado acontece en el ser humano a quien la realidad se le presenta como sagrada, como oculta, y lo otorga en lo real para dar lugar a los dioses, para darles oportunidad de desocultarse.

Es aquí donde encontramos otra idea importante en cuanto a su reflexión sobre lo sagrado y que resalta la indisoluble liga entre lo sagrado y lo finito: el sacrificio.

Entonces, el diálogo se ha hecho posible, pero éste no emerge como un diálogo transparente y nítido, será necesario construirlo, el ser humano ha de motivar a los dioses. ¿Cómo? Con el sacrificio. Éste, dice Zambrano, no significa originariamente la consecución y búsqueda de la inmortalidad a condición de olvidar y esconder nuestra finitud constitutiva, es, por el contrario, la asunción cabal de que el único trato con la realidad y con los dioses sólo es posible a través de la experiencia profunda de la finitud que nos constituye, porque es por ella que nos hemos reconocido como humanos.

El sacrificio significa dar a los dioses, en ese intercambio, lo único que verdaderamente somos y que frente a ellos nos distingue de manera radical: la finitud. El puente primero para entablar diálogo con lo divino se constituye con lo que tenemos: un cuerpo mortal: esta es la gloria de la ofrenda y no se da lo mortal a cambio de lo inmortal, sino que se hace de lo mortal algo sagrado, tanto que se erige en diálogo con los dioses. Es en este sentido que podemos decir que para Zambrano el sacrificio, en su sentido más primigenio, no conlleva aún ninguna idea de salvación. Es el cuerpo con todo y su sangre, con todo y su carne lo que se tiene y ofrece. De ahí que el cuerpo aparece como sagrado. No es sino más tarde, dirá Zambrano, con la aparición de fenómenos posteriores a este primer nivel de la religiosidad que aprendimos a despreciar el cuerpo.

Lo sagrado es así, la experiencia con la que emerge el ser humano, la experiencia simultánea de la vida y la muerte, del ser y de la nada, del ser y el no-ser, del tiempo y el devenir, experiencia, en última instancia, de lo humano mismo en tanto sagrado-finito o finito-sagrado. Lo sagrado es la experiencia del ser oculto, la experiencia de ser ser humano construyéndose el ser que le falta, es decir, es la experiencia de la libertad, que en tanto humanos, nos abre como posibilidad, como historia, como civilización.

Por eso la idea de lo sagrado en nuestra autora es inseparable de una consideración ontológica, y es en este sentido que la relación entre lo sagrado y lo finito adquiere todo su significado.

María Zambrano se ha encargado de penetrar esa condición paradójica que nos hace ser lo que somos. Desde su perspectiva, la relación primigenia que el ser humano estableció con lo otro, fue con los dioses, y tal relación no tenía otro punto de partida sino la conciencia misma de la muerte, y no fue sino más tarde que las religiones de la salvación se encargaron de apostar por mundos ajenos que invisibilizaban nuestro mundo precario y finito. ¿Cuál es la matriz de donde han surgido un día los dioses?

Interpretamos, en nuestra lectura de *El Hombre y lo divino*, que esa matriz, ese fondo último de donde ha surgido el trato con lo divino tiene que ver –insistimos– con nuestra condición finita: nunca el ser humano se ha sentido más mortal, apunta, que ofreciendo a los dioses lo único que tiene: su cuerpo finito. Zambrano considera que el sentido originario de aquel primer modo de relación con los dioses, el sacrificio, no radica precisamente en la búsqueda de la inmortalidad soterrando nuestro ser mortal, sino que, por el contrario, es la asunción cabal de que el único trato con la realidad y con los dioses sólo es posible a través de la experiencia profunda de la finitud que nos constituye. Lo ofrendado, como mencionamos, es la muerte misma, es la muerte con la que entablamos palabra con los dioses.

A juicio de esta filósofa, la conciencia de la muerte, más aún, la muerte misma, es la prenda más preciada que el ser humano primordial encontró en su vida para satisfacer sus ansias de encontrar tan sólo un punto de diálogo con la divinidad. De ahí que, para esta autora, la religiosidad en sentido ontológico no esté separada de la conciencia de la finitud y de ahí, también, su consideración de que sólo a través de una “depuración” del sentimiento religioso en religión como tal se logró separar vida y muerte, divinidad y humanidad, de modo que el trato con los dioses se convirtió en la franca esperanza de vencer, al menos en otro mundo, nuestra efímera condición. Primariamente es esta condición el útil primigenio para mirar a los dioses, para reconciliarse con ellos, pero no como esperanza de inmortalidad: “Mediante el sacrificio el hombre entra a formar parte de la naturaleza, del orden del universo y se reconcilia o amiga con los dioses [...] El sentido ‘práctico’ del sacrificio debió ser un dar lugar a una especie de ‘espacio vital’ para el hombre; por medio de un intercambio entregar algo para que se le dejara el resto”.⁴ El sacrificio es entregar de la vida el fenómeno de la muerte que los dioses no conocen del todo, es una labor prometéica pero a la inversa.

Esto significa, de acuerdo con Zambrano, que los primeros diálogos del ser humano con su exterior los hace con los dioses y los hace en forma de preguntas, se pregunta por su propio

ser frente al ser de lo otro divino y apunta que esta experiencia de diálogo y de pregunta es una experiencia de angustia radical. Esto quiere decir que es a través de esa angustia –por sabernos efimeros y contingentes– que puede surgir la pregunta, y el diálogo. Porque tal no surge del todo como se ha pensado en la antropología tradicional: ésta supone que el ser humano proyecta una parte de sí –el alma– como divina y es a partir de este reconocimiento que el diálogo con los dioses es posible.

Ahora bien, para esta filósofa, que rompe con toda interpretación tradicional al respecto, la primera forma de aparición de los dioses se da como plena ocultación, de ahí que el ser humano tenga que buscarlos, que encontrarlos con su vida, que desocultar la realidad que le rodea, de modo que el medio de desocultación de lo divino, la manera de hacer que los dioses se dejaran ver, se manifestaran, implica ya una conciencia de la finitud en la cual la muerte se asume como el fenómeno más “vital” de la vida. Ya que ésta, inscrita en nuestro ser nos permitiría voltear la cara con toda la angustia y pedir de los dioses su desocultación.

Con todo, lo que sugerimos con Zambrano es que la separación de vida y muerte, la ocultación de nuestra condición finita en pro de paraísos eternos no es originaria, sino que constituye más tarde un medio para la religión, pero que no anida en el más hondo sentido de la religiosidad, porque en esta experiencia ser y no-ser constituyen la apuesta misma de la vida, y no de cualquier vida, sino de aquella que mirará a los dioses e intentará conminarlos al diálogo. Porque los dioses en primera instancia no aplacaron el terror por la muerte, antes bien, dice la española, acosaron y persiguieron al ser humano haciéndolo entrar en el delirio contradictorio que él mismo es, acrecentando su terror hasta convertir este delirio en un delirio de amor que no era, en todo caso, una promesa de inmortalidad, sino un trato con la realidad, trato que sólo a través de un largo trabajo de racionalización, las religiones lograron imponer como promesa.

Y es que la relación primaria, originaria del ser humano con la realidad y con lo divino – como hemos mencionado– no se da en la razón, sino en el delirio. Más tarde el delirio se haría razón y lo sagrado se convertiría en la promesa de salvación; por ejemplo, a partir de la tradición cristiana el ser humano dejó de vivir su espontáneo trato con la realidad, cambió su angustia de ser por la angustia de cómo seguir siendo después de la muerte, y supuso que su ser nada tenía que ver con la naturaleza que le rodeaba, porque ésta sólo era el lugar de su caída. Tal percepción –para la autora de *El hombre y lo divino*– tendría que generar un

pensamiento que de modo laico legitimase tal cosa. Sería entonces que la actividad del sujeto pensante conquistaría el máximo horizonte creando el ser de las cosas del que antes era problemático receptor, nos referimos –por supuesto– a la “Razón” occidental.

Ahora bien, lo anterior no es la única manera en la que Zambrano trabaja el tema de lo divino. En *El hombre y lo divino* Zambrano escribe que no es desde hace mucho que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta un futuro sin contar con los dioses, a pesar de que, como ella misma lo afirma en las primeras líneas de aquella obra, la tragedia humana máxima es no poder vivir sin dioses, sin una realidad distinta y enteramente otra, por ello también enteramente abismal y que sin embargo no escapa al ser del hombre, a su religiosidad. De lo divino le preocupa a Zambrano lo sagrado y ambos como experiencia, como fenómeno individual, social, histórico; le interesa cómo lo divino se ha manifestado y cómo en tales manifestaciones se muestra no sólo algo del ser del hombre, sino algo más íntimo de su ser, lo más íntimo: su carácter trágico.

Ser hombre, existir para Zambrano es existir en el modo del lenguaje, del diálogo, del enfrentamiento con el otro, con los otros y con lo divino como lo radicalmente otro, de lo cual sin embargo se han tenido diversas y múltiples experiencias que toman parte en el devenir histórico de las sociedades.

El hombre es el ente que existe enfrentado, resistido a lo otro y a lo primero que ofrece resistencia es a los dioses, a los dioses no manifiestos, es decir, a lo sagrado, de la misma manera que lo sagrado se ofrece al hombre como resistencia, como ocultamiento.

La realidad entonces bajo la forma de lo sagrado es lo que primero necesita el hombre diferenciar; aquello que se le resiste terminará por ser la resistencia propia del hombre. Cuando lo sagrado es desocultado, lo divino aparece.

Para Zambrano existen múltiples formas en las que el hombre se ha enfrentado con lo divino, una de ellas – y que a María Zambrano le importa fundamentalmente –, históricamente manifiesta en muchos momentos, se traduce en la negación de lo divino.

Negar lo divino para liberarse el hombre, para liberar su razón y su conciencia, o bien para hipostasiarse en la historia como en el caso de Hegel.

Toda negación de lo divino implica para Zambrano un requisito, una apertura para que el hombre sea, para que la revelación de lo humano se cumpla, se emancipe de lo divino. Es el caso mismo de la modernidad donde Zambrano ve una de estas negaciones: muertes de

Dios (porque ha muerto múltiples veces), que ella llama negaciones. Muerte que, dicha con Nietzsche, resulta ser una mera sustitución de Dios por el hombre, pero se conserva el espacio de lo trascendente y lo ocupa el hombre en una de las formas más simbólicas del humanismo moderno. “Era la revelación del hombre. Y al verificarse esta revelación del hombre en el horizonte de la divinidad, el hombre que había absorbido lo divino se creía [...] divino. Se deificaba.”⁵ No deja de ver en ello, al igual que Nietzsche un problema, un cierto nivel de pasividad que sólo trasladó de lugar el fundamento. Porque por otra parte el hombre “es consciente de su propia limitación, cuando se diviniza, en realidad no se posee en un grado más alto, sino que por el contrario huye de sí mismo hacia una caricatura grotesca y deforme que le esclaviza”.⁶

Al deificarse el hombre remeda a Dios y a sí mismo sin ser ni lo uno ni lo otro y sin afirmarse en ninguno de los dos. Son ambos –supone Zambrano- caricaturas de lo divino, y ello es trágico. El hombre no puede vivir sin dioses, sin ellos él mismo pretende serlo (un dios), o bien pretende divinizar algo que le pertenece en lo más esencial: su historia, como en el caso de Hegel. “La interioridad se había transferido a la historia y el hombre individuo se había hecho exterior a sí mismo. Su mismidad [...] quedaba ahora transferida a esa semideidad: la historia”.⁷ Sin embargo, anota Zambrano que “la pretendida divinización total del hombre y de la historia produce la misma asfixia que debió haber cuando, en tiempos remotos, el hombre no alcanzaba a hallar puesto [...] en el espacio lleno de dioses [...]”.⁸

Lo mismo sucede con las nociones capitales de la modernidad y su mayor fe: el progreso y la confianza en el futuro. Así, afirma Zambrano que “la deificación que arrastra por fuerza la limitación humana [...] provoca, hace que lo divino se configure en ídolo insaciable [como puede ser la razón o la ciencia o la técnica] a través del cual el hombre –sin saberlo- devora su propia vida, destruye él mismo su existencia. Ante lo divino “verdadero” el hombre se detiene, espera, inquiere, razona. Ante lo divino extraído de su propia sustancia, queda inerte.”⁹ El hombre se convierte en víctima del ídolo que ha inventado, se destruye con él. Y así pregunta Zambrano si existe el hombre en la hora actual, ya que éste parece haberse reducido a una especie que no le pertenece, pero con esa reducción tal vez favorece la operación contraria que la había producido: vuelve a dejar sitio para lo divino, para que lo divino se insinúe como ausencia que devora.

María Zambrano se pregunta en *El hombre y lo divino*: ¿Cómo han nacido los dioses y por qué? ¿Podría el hombre haberse pasado sin ellos?

“Lo divino no es para Zambrano –nos dice J. F. Ortega- [...] una realidad que trasciende radicalmente nuestra experiencia, y a la que sólo llegamos racionalmente por esa vía indirecta de la causalidad eficiente, sino que lo divino es algo que se nos da experimentalmente, de una manera obscura y misteriosa sin duda, pero no menos cierta”.¹⁰

Para Zambrano el hombre no ha inventado a los dioses sino que los encontró con su vida, y tampoco ha inventando la matriz de donde ha surgido un día, ya que, según Zambrano, son parte de la experiencia de vivir humanamente, de vivir en el modo de la religiosidad, esa es la matriz que no se inventa, el ser del hombre, que aquí se traduce en la trágica experiencia de ser el ente que ha sentido estar siempre frente a algo otro, bajo algo otro. En su situación inicial el hombre no se siente solo. A su alrededor no hay un ‘espacio vital’, libre, en cuyo vacío pueda moverse, sino todo lo contrario. Lo que le rodea está lleno, lleno y no se sabe de qué. Mas podría no necesitar saber de qué está lleno eso que le rodea. Y si lo necesita es porque se siente diferente, extraño [...] la realidad le desborda, le sobrepasa y no le basta [...] la realidad le agobia y no sabe su nombre [...] no es realidad, es visión lo que le falta. Su necesidad inmediata es ver. Que esa realidad desigual se dibuje en entidades, que lo continuo se dibuje en formas separadas, identificables”.¹¹

Es por esto que Zambrano afirma que al hombre no es que le haya faltado espacio, éste sobraba, lo sagrado invadía la totalidad. De hecho, es por esto que el hombre necesitaba crearse un espacio para sí; una vez dado este espacio lo divino podía desocultarse y convertirse para el hombre en una manera de tratar la realidad. La matriz, entonces, de donde han surgido los dioses es esta falta de espacio humano y la plenitud originaria de lo sagrado.

Hemos mencionado que para María Zambrano lo sagrado implica lo oculto, lo no desoculto; y lo sagrado desocultado, manifestado y aparecido, son los dioses, lo divino; por ello el primer trato que el hombre tiene con la realidad tiene que ver con la transformación de lo sagrado en lo divino, el hombre puede tratar con la realidad sólo cuando ésta se ha desocultado, cuando la resistencia del hermetismo originario de lo sagrado ha cedido y puede entonces el hombre comenzar a darse un lugar, a tener un espacio entre la asfixiante realidad sagrada cuando aún no se había desocultado. En ese sentido, lo divino, los dioses

no vienen a llenar un espacio vacío, en lo sagrado todo está lleno, sino que vienen a hacer accesible la realidad al hombre y a que éste se busque un lugar en esa realidad que a diferencia de él aparece plena, cerrada.

Dice Zambrano: "Cada dios abre un camino en el *arcano inicial*, en él 'lleno' que es originalmente la realidad y que rodea al hombre. No es el vacío el que se puebla de dioses, sino al revés: es el lleno de la plenitud arcana, sagrada, el que se abre, se hace accesible a través de los dioses. Ellos abren camino y la vida humana puede desenvolverse, encontrando un hueco que es al par una guía, camino en el espacio dejado en libertad, por donde se puede transitar, ir hacia alguna parte [...] mas primeramente, cuando todavía no había dioses, no esa posible el tránsito. El hombre sin dioses está cercado y perdido a la par en un contorno lleno, hermético, inaccesible, sin caminos." ¹²

Es entonces en este sentido en el que Zambrano puede decir que los dioses pueden ser una forma de trato con la realidad: una manifestación originaria de una realidad que es hostil y hermética, poco presta a manifestarse, ya que como decíamos se le da al hombre originariamente como completa ocultación, de ahí también que en ese nivel el hombre mismo se vea ocultado para sí mismo, no tiene aún espacio propio; esta ocultación de sí mismo corresponde también a lo que Zambrano llama una situación de delirio inicial, delirio que habrá de traducirse en un delirio de persecución (por ello, primero somos en el delirio y no en la razón), ya que en esa realidad llena, plena y oscura el hombre se siente mirado sin ver, por ello lo primero que necesita es ver, es distancia frente a ese lleno, frente a esa "presencia" —que luego serían los dioses— de la realidad, que sin embargo encubre la realidad misma y no nos es visible. Falta ahí entonces la visión, falta la transformación de lo sagrado en lo divino, aunque no debemos olvidar que aun ya con lo divino manifestado, la ocultación vuelve a darse, ahora en el plano de los dioses y no de la realidad, pero cuando menos la realidad ya permite ser tratada, el trato que luego se tendrá que buscar será ya el propio trato con los dioses mismos.

En este sentido dirá Zambrano que la primera manifestación de lo divino es el terror, la inmensidad de lo sagrado desocultado, la pura presencia oscura que mira pero que no se deja ver. Entonces, hay dos niveles en los que el hombre se siente perseguido: frente a la realidad sagrada, plena, incomprensible y —ya después— frente al lleno de los dioses mismos, que, sin embargo, han posibilitado ya el aparecer de la realidad.

Así, se hace más evidente la diferencia que Zambrano establece continua y sistemáticamente entre lo sagrado y lo divino. “Zambrano distingue claramente entre ‘lo sagrado’ y ‘lo divino’. Lo sagrado es ese ‘fondo último de la realidad’ en que todo se sustenta. Lo divino es la manifestación de esa realidad, la forma en que el hombre capta o define esa realidad que está ahí incuestionable y absolutamente presente [...] La realidad es fundamentalmente ese fondo oscuro y misterioso de donde todo arranca y en el que todo se funde y a lo que todo tiende.”¹³

En este sentido, Zambrano anota: “La realidad [...] es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo misterioso; es la realidad oculta, escondida, corresponde en suma a lo que llamamos ‘sagrado’”.¹⁴

También la realidad para el hombre es justo la que puede ser sagrada y profana, porque la realidad para otros entes es simplemente “agua en el agua” como afirma Bataille; al hombre, según Zambrano, le falta realidad, la suya, la que ha de construirse, su libertad. Al animal le sobra realidad, no necesita la suya propia, está en la realidad dada a sus anchas y más no es necesario: el hombre y sólo él, es el que necesita lo divino porque sabe de su ser a medias, de su insuficiencia ontológica; por ello la religiosidad tiene un carácter ontológico. De ahí su necesidad de ser, de darse un ser, de volver a nacer humanamente.

Por ello, anota Zambrano que la aparición de los dioses representa el final de un largo periodo de oscuridad y padecimientos. No es que los dioses vengan a completar la insuficiencia humana, sino que es el padecer la realidad sagrada lo que vienen a colmar, pero nunca el ser a medias del hombre, más bien le permiten a éste comenzar a crearse un ser y un espacio. Pero ello no resta el carácter mismo con el que aparecen los dioses, como devoradores, como parte también de un pleno, de un hermetismo donde tampoco parece haber espacio para lo humano (de por sí ya no lo había en el ámbito de lo sagrado), y parece que los dioses al permitir la manifestación ellos mismos vuelven a presentarse como ocultación que devora al hombre: se siente perseguido sin ver.

No vamos a trabajar aquí todas las experiencias de lo divino que Zambrano considera en la historia al analizar detalladamente momentos para ella singulares de darse lo divino. Mencionemos lo más significativo.

Por supuesto reflexiona sobre la religiosidad griega, así como sobre la noción griega de lo divino. Revisa fundamentalmente el cristianismo hasta lo que ella llama “las nuevas

ocultaciones de lo divino” ya sea a través de las distintas muertes de Dios o de las diversas formas de deificación de instancias no divinas como la historia, etc.

Precisaremos al respecto algunas cuestiones que ayudan o complementan de alguna manera la concepción zambraniana de lo sagrado y lo divino y además nos llevan a ver cómo Zambrano hace una especie de historia de lo divino que es a la vez un diagnóstico de cómo lo divino se ha dado y ha devenido hasta el momento actual en donde parece que muy bien, como dice Zambrano, podemos pasar sin los dioses. En este punto, Maillard afirma que Zambrano realiza una fenomenología de lo divino.¹⁵

Advertimos ya la importancia de la religiosidad griega en el pensamiento zambraniano, sobre todo por lo que se refiere a Dionisos y en general a los misterios griegos, sin olvidar el papel fundamental del orfismo en la comprensión del pensamiento zambraniano. En términos generales, lo divino en el mundo griego cumple para Zambrano la siguiente función, o mejor dicho, se da, se devela de la siguiente manera: “Con los dioses griegos el hombre se despide al par que se abraza con la naturaleza. Son las formas sagradas de su pacto y ésa será su cualidad divina persistente. Dioses mediadores entre la naturaleza y la historia: entre la situación original del hombre aterrorizado y la soledad en que surge la libertad. El hombre no hubiera podido emprender el largo camino de descubrir las cosas, edificar la ciudad y ley, sin la mediación de estos dioses, puras formas en que la naturaleza se ha hecho transparente, ha accedido por fin a mostrarse en la única forma en que el hombre la necesita en este primer paso: en forma de imagen.”¹⁶

No debemos dudar a propósito de lo anterior que Zambrano insistió de muchas maneras que el ser de la filosofía —y no sólo en su nacimiento griego, pero fundamentalmente en él— se define o se constituye por lo que ella llama: la transformación de lo sagrado en lo divino, lo cual quiere decir que la operación de la filosofía fue la de haber desocultado el ser y haberlo comprendido como manifestación y desvelamiento. El desvelarse del ser y comprender tal desvelación es visto por Zambrano como esa transformación de lo sagrado: desde el ser oculto hacia lo divino, es decir, el ser manifestado, el ser como acaecer de los fenómenos.

En la religiosidad griega observa Zambrano que el hombre genera libertad, pero con ello también genera desamparo o por lo menos ese género de libertad que obligará al hombre a

preguntarse por ese ser que él mismo es y que se tiene a medias. Por ello Zambrano ve en la primer pregunta por el ser un momento poético y al par religioso aún.

Pero habíamos dicho que no ahondaríamos, debido a la extensa naturaleza del tema, en todas las nociones de lo divino que Zambrano analiza. Vayamos entonces a una de las formas de revelación y develación de lo divino que a Zambrano le interesa singularmente. Zambrano anota que la última revelación de lo sagrado que aparece en Occidente es justamente la nada como enmascaramiento de lo divino. “Podrían dividirse las cosas de la vida en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos y aquellas otras de realidad misteriosa que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así, eso que se oculta en la palabra casi impronunciable hoy: Dios.”¹⁷

Zambrano subraya con esto que la relación con lo divino cambia de signo pero no desaparece, incluso podría decirse que se intensifica, de manera que es posible afirmar que cuanto más fuera del horizonte parece la relación – el objeto de ella –, más profunda es, aunque propiamente la relación como tal “se abisma” porque una de las partes que tenía la máxima realidad comienza a diluirse; la otra parte, nosotros, nuestra vida, se abisma a su vez por quedar en una situación indefinible. Esto representa para Zambrano una nueva versión de lo divino pero no su anulación.¹⁸ Así, anota Zambrano que “la ausencia, el vacío de Dios, podemos sentirlo bajo dos formas que parecen radicalmente diferentes a simple vista: la forma intelectual del ateísmo, y la angustia, la anonadadora irrealidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto.”¹⁹

Por ello Zambrano no habla propiamente de que “la muerte de Dios” sea una de las revelaciones de lo divino, sino que más bien ella hablará de “eclipses” de lo divino, que se han dado en muy diversos momentos; ello no es algo privativo de la modernidad, es propio de lo divino el ocultarse también, el verse eclipsado, negado en última instancia; lo divino eclipsado, oculto constituye un regreso a lo sagrado, a un momento de lo sagrado. La presencia de lo sagrado vuelve en los eclipses de lo divino.

“Lo divino, aquello que el hombre ha sentido como irreductible a su vida, sufre eclipses [...] y en cualquiera de las cosas ha llegado el instante terrible de que eso divino, irreductible a lo humano, ha corrido la suerte de lo humano: pasar, ser vencido y aun morir [...] y así tenemos un proceso ‘sagrado’ de destrucción de lo divino, tan inevitable en su acaecer como el momento contrario.”²⁰

De esta manera podríamos decir que, continúa Zambrano, “es el ateísmo, pues, el producto de una acción sagrada, de la acción sagrada entre todas que es la de destruir a un Dios.”²¹

Entonces, como bien lo observa Juan Fernando Ortega, “Zambrano advierte que lo que se eclipsa no es ‘ese fondo oscuro, permanente’ que ella llama ‘lo sagrado’, sino su manifestación, la forma determinada de configurarse ‘lo divino’. El ateísmo es la tarea también sagrada de depurar un esquema de manifestación de Dios para dar paso a una nueva y más depurada manifestación de ‘lo sagrado’. En la filosofía moderna la llegada al ateísmo pasa por la exaltación teísta de Spinoza, en el que la presencia de lo divino se torna un clima irrespirable para el hombre. Podríamos decir que en Spinoza *el hombre ha muerto*, Dios no le ha dejado espacio propio [...] pero esa exaltada presencia de lo divino estaba reclamando la reacción del hombre que quiere ser [...] y no encuentra otro camino para afirmarse que *la muerte de Dios*.”²²

De esta manera, el hombre que también ha necesitado de lo divino para ser, busca en ocasiones salir de él, de lo divino, para ser hombre, y es cuando eclipsa lo divino. Es necesario en esos momentos que Dios muera, que lo divino se retraiga nuevamente a lo sagrado, que lo divino vuelva a hundirse, a abismarse en la oscuridad, en esa oscuridad que también es signo del ser humano, de su ser y sus oscuras entrañas; es también un descenso a los ínfimos de lo sagrado que nos habita porque también el ser del hombre es ocultación y desocultación.

Cuando Dios muere, o cuando lo divino es negado o eclipsado, este hundimiento en lo sagrado implica también un hundimiento del hombre en sus entrañas, en sus propios ínfimos. Nótese aquí la referencia nietzscheana: la muerte de Dios es el amanecer de la tierra, de las entrañas, del cuerpo, del fundamento delirante y abismal que nos constituye.

Así afirma Zambrano: “Por eso la soledad de Nietzsche [...] no es la soledad de la conciencia, sino la del hombre en su infierno entrañable que clama a un Dios inexistente –el vacío de Dios- y que queriendo dejar definitivamente de ser mendigo, engendra un dios en su soledad.”²³ No olvidemos que Zambrano establece a este respecto una puntual crítica a Nietzsche: para ella el superhombre es también una sustitución de Dios por anhelo de Dios.²⁴ Así, dice Zambrano, “Nietzsche trasladó la omnipresencia de lo divino a la vida. Un instante de esa vida rescatada llevará en sí todas las vidas posibles [...]”.²⁵ Pero con ello, para Zambrano, el trascender quedaba imposibilitado, Nietzsche quedaba prisionero en el

eterno retorno el cual es para Zambrano prisión del hombre repitiéndose a sí mismo, encarcelado en sí mismo y en sus entrañas.

Ello implicaría para Zambrano volver a la noche de la que parten las teogonías, a esa nada como lo negativo de lo divino. Aquí debemos decir que el tema de la nada en Zambrano cobra importancia específica; no estaríamos necesariamente hablando ya de la nada en su sentido ontológico como no-ser relativo, como finitud, sino en este nivel del tema de lo sagrado y lo divino como lo negativo de Dios como la permanencia en el puro estado oscuro y hermético de lo sagrado.

Aquí observamos al par que una lejanía – parcial – con Nietzsche, una cercanía con Heidegger respecto al tratamiento del tema, así como lo veíamos en el nivel ontológico en el que Zambrano trabaja el problema de la nada: “en este punto, como en ningún otro, se justifica la afirmación del profesor I. Aranguren que llama a Zambrano ‘un Heidegger con acento español’”.²⁶

Zambrano aborda el tema de la nada con relación a la experiencia de la angustia que irrumpe en el hombre, experiencia del vacío, de la nada del ser. Zambrano coincide con Heidegger en que el olvido de la nada ha recorrido la tradición filosófica; anota que la filosofía no ha penetrado en tales “ínferos”; la filosofía ignoró la nada, más aún, Zambrano anota que desde el mismo Parménides la filosofía se apartó del problema de la nada, de lo que como ya había señalado Parménides, “no hay idea”, de manera que tal cosa se tradujo en la filosofía posterior como algo que en términos del ser era simplemente impensable.

Siendo así, como anota Zambrano, que el problema de la nada, al parecer, se convirtió en un problema de índole exclusivamente religioso para abandonar el terreno ontológico, el terreno del ser. “La nada como tal apareció, no en la filosofía, sino en la religión, como último fondo de donde saliera la realidad toda por un acto creador.”²⁷

Sin embargo, aún en el ámbito de la religión, como lo es en el caso del cristianismo mismo, como anota Zambrano, la nada como problema quedó también condenada a la sombra, a la oscuridad, esta nada que no tuvo lugar en la filosofía, así tampoco pareció tenerlo en la religión de la muerte en la cruz. “Esta nada no pudo en realidad entrar a formar parte de la filosofía que se ocupa de las cosas creadas, de las cosas que son, que están dentro o bajo el ser. Sólo al hombre podía afectarle esta nada. Pero le afectó poco. En tanto que ente

pensable y definible, le afectaría en su vida, en su agonía de criatura perdida en las tinieblas.”²⁸

Es decir, aún cuando olvidado el problema de la nada, ésta es padecida, sentida, experimentada; en términos de Zambrano, que no deja de recordarnos al Heidegger de *El ser y el tiempo*, “La nada se siente más que se piensa; no puede pensarse, repugna el pensamiento, que sólo actúa sobre estructuras de ser. La nada, según Zambrano, sólo se nos da en las ‘entrañas’, metáfora que capta, según ella misma nos dice, [...] el moderno término [...] de subconsciencia.”²⁹ “Son ellas, es en ellas, en su irreductible sentir donde aparece el sentir de la nada; la nada que no puede ser idea, pues es lo que devora, lo que más puede devorar: “lo otro”, que amenaza a lo que el hombre tiene de ser; pura palpitación en las tinieblas.”³⁰ “La nada, cuando pasa por las entrañas, se transforma en ser, son ellas las que le dan el ser de que adolece [...] las cosas que no son nada, son algo cuando se las padece. Hasta el vacío, hasta la ausencia, cobra carácter positivo y se asemeja a la presencia.”³¹

Veamos, como lo señala J. F. Ortega, la resonancia heideggeriana de las palabras de Zambrano: en *Qué es metafísica* Heidegger anota: “En la angustia el ente en total se nos torna caduco [...] porque la angustia no aniquila el ente para dejarnos como residuo la nada [...] La nada se manifiesta con y en el ente *en tanto que éste nos escapa en total*. En la angustia no ocurre un *aniquilamiento* de todo el ente en sí mismo, pero tampoco llevamos a cabo una negación del ente en total para así obtener la nada [...] En la angustia hay un retroceder ante [...] que no es ciertamente un huir, sino una fascinada quietud [...] La nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza. Pero este rechazo es, como tal, un remitirnos, dejándolo escapar, al ente en total que se *hunde*. Esta total *rechazadora remisión* al ente en total que se nos escapa (que así es como la nada acosa a la existencia en la angustia) es la esencia de la nada: el anonadamiento.”³²

Pues bien, habíamos dicho que para Zambrano la conciencia filosófica exilió el problema, que se convirtió en un problema religioso. La conciencia que en Occidente acogió el problema de la nada fue para Zambrano la conciencia religiosa. Esta absorción del problema de la nada en la conciencia religiosa se dio a partir de Lutero, con quien, según Zambrano, Occidente enfrentó su propia soledad, sus propios inferos, “a partir de Lutero, cuya religión reintegra al hombre a las tinieblas primeras del ser, a la soledad desnuda

frente a Dios.”³³ La nada será así, en estos términos, según Zambrano, imagen misma de lo divino, de dios; imagen que propiamente será tomada por y como experiencia en los grandes momentos de la mística, uno de ellos, analizado puntualmente por Zambrano, será en el mismo San Juan de la Cruz, o en otros lugares, Miguel de Molinos en quien hundirse la nada significa hundirse en el abismo secreto de lo divino, en donde Dios, según Zambrano, aparece como el todo sin fronteras que incluye la nada: la nada del alma, por el amor.

Nada, a la que según Zambrano el mismo Nietzsche se abandonó con la idea del eterno retorno. Imagen primera de lo divino en el puro fondo de lo sagrado. La nada, asume Zambrano, es una de las últimas manifestaciones de lo divino, última definición de Dios y el mundo, que sin embargo, insiste en ello Zambrano, es una manera de develación de lo divino, una manera en que lo sagrado continúa desocultándose. En este sentido, esta relación con lo divino es propia del mundo contemporáneo, e implica que: “La nada en la que el hombre se enfrenta no es, según Zambrano, la ausencia de lo otro, sino del otro, no de algo, sino de alguien.”³⁴ Ausencia de ese alguien es como se revela lo divino, en su hueco, en su ausencia: la nada, el Otro.

De esta manera, Zambrano afirma que la nada se nos da hoy, se devela hoy como ausencia; ya no se hace patente necesariamente con la presencia del ser como finitud en la experiencia de la angustia, ahora la ve María Zambrano como una experiencia de lo divino; un modo de darse la nada: una vuelta a lo sagrado. Anota Zambrano: “El fondo sagrado de donde el hombre se fuera despertando lentamente como del sueño inicial reaparece ahora en la nada.”³⁵

En este nivel entonces la nada se nos muestra en Zambrano como lo sagrado que reaparece en su máxima resistencia.

Pero el hombre, como ha experimentado en sí mismo esa nada, puede entonces reconocerla en lo divino y aún generarla, según Zambrano, en el mundo contemporáneo; es lo sagrado “puro” sin indicio alguno de que permitirá ser develado, con ello, afirma, retornamos al momento anterior a la mostración de lo sagrado y su conversión en lo divino. De esta manera, esta reversión es también promesa de un nuevo nacimiento de lo divino.

Promesa que, según Zambrano, Nietzsche se prometió pero se negó a esperar, al quedar sumergido en la pura noche oscura de lo sagrado sin esperar ya a lo divino.

Para Zambrano, es sólo aparentemente que lo divino ha huido del horizonte humano. En *Hacia un saber sobre el alma* afirma que esta aparente irreligiosidad del mundo contemporáneo deja vivir –pero clandestinamente- a lo divino que parece ocultar o exiliar. Pasamos por un momento, anota Zambrano, que lo divino oculta su rostro y se presenta de forma extraña; “obscuras religiones y oscuros dioses” pueblan nuestro panteón, oscuros porque no se muestran, pero viven en la debilidad de la conciencia religiosa que caracteriza nuestra actualidad.

Todo esto significa para Zambrano, como acertadamente anota J. F. Ortega, que “Estas múltiples manifestaciones testimonian la imposibilidad del hombre de vivir sin sentirse vinculado a lo profundo, a lo sagrado, que no deja de manifestarse [...]”³⁶ y ello es lo que Zambrano llama el carácter ontológico de la religiosidad. Lo divino está siempre naciente para el hombre, asevera Zambrano, porque su condición de posibilidad, el espacio que los hace aparecer, esto es, lo sagrado es en la vida, su fondo originario, su trasfondo último y lo es en el ser y en el ser del hombre en tanto ocultamiento y desocultamiento. En el hombre acaece la oscuridad misma, el fondo dinámico de la vida, fuente a su vez de toda luz, de todo aparecer, de toda manifestación; somos ya siempre no-ser, oscuridad sagrada, condición de desocultamiento. Lo sagrado es ese “fondo oscuro [...] secreto, inaccesible. Es el arcano. Y todo lo que rodea al hombre y él mismo es arcano. El hombre es la criatura para la cual la realidad se le da como inaccesible. Pero siempre ha sentido la necesidad ineludible de despejarla, de abrir camino, de llegar a ello, de que le sea manifestado. Los dioses son las formas de esa manifestación en que el arcano se revela.”³⁷

En los capítulos finales de *El hombre y lo divino*, Zambrano se ocupa de reflexionar sobre la posibilidad de un retorno de lo divino, que no sería para ella otra cosa que un intento de refundar una noción de lo divino en el espacio de lo humano; como ella afirma, “fundamentar la posibilidad de un retorno del hombre al seno de lo divino” a partir también de una reconsideración y re-significación de la idea de piedad, que es para Zambrano “un saber tratar con lo otro”.³⁸

En el próximo apartado veremos que Zambrano plantea las posibilidades de abrirnos nuevamente a la manifestación de lo sagrado a través de la noción de persona.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 38-39.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ J. F. Ortega, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, p. 126-127.

⁷ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 17.

⁸ *Ibid.*, p. 260. Aquí, en esta parte del texto zambraniano incluye al mismo superhombre nietzscheano, quien desde su perspectiva también estaría llenando el vacío del otro mundo y de la trascendencia.

⁹ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 23-24.

¹⁰ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 118.

¹¹ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 28-29.

¹² *Ibid.*, p. 237.

¹³ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 130.

¹⁴ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 32-33.

¹⁵ Toda su reflexión sobre lo sagrado es una fenomenología de lo sagrado, "fenomenología es entendida por Zambrano como el estudio de los fenómenos en cuanto son 'lo que aparece' (se trata propiamente de una fenomenología de corte heideggeriano). La fenomenología de lo divino será por tanto el estudio de la manifestación (lo que se presenta de lo divino en el hombre y para el hombre. [...] La fenomenología de lo divino puede definirse entonces como la descripción de esa insistente y tan a menudo desorientada búsqueda del ser desde la disgregación [...] porque la vida misma se halló escindida cuando el hombre tomó conciencia del «sí», cuando la reflexión articuló la distancia, separando así la esencia de la estancia." (C. Maillard, "Ideas para una fenomenología de lo divino en María Zambrano", en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 1987, no. 70-71, p. 124)

¹⁶ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, p. 134.

¹⁸ Aquí encontramos una analogía con Nietzsche: negar a Dios no es garantía de que Dios haya muerto, incluso su misma muerte tampoco es garantía si es que se le ha matado pasivamente.

¹⁹ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 135.

²⁰ *Ibid.*, p. 136.

²¹ *Ibid.*, p. 139.

²² J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 138.

²³ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 167-168.

²⁴ Eguizábal en *La huida de Perséfone. El conflicto de la temporalidad en María Zambrano* ve aquí una profunda diferencia entre Zambrano y Nietzsche. Nietzsche vuelve a las entrañas, a los inferos pero permanece, según aseveró Zambrano, en lo sagrado, mientras que en la filósofa española hay un renacer, un ir de la entraña a lo divino.

²⁵ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 171.

²⁶ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 141.

²⁷ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 177.

²⁸ *Íbid.*, p. 154.

²⁹ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 142.

³⁰ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 155.

³¹ *Íbid.*, p. 185.

³² M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Siglo XX, Bs. As., 1980, p. 49.

³³ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 177.

³⁴ J. F. Ortega, *op. cit.*, 145.

³⁵ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 215.

³⁶ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 156.

³⁷ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 236.

³⁸ Esto no implica en Zambrano una exhortación ni a la religión ni a volver a dios en un sentido religioso o moral, sino más bien a lo que lo divino-sagrado significa. "La filosofía no le pertenece a los caracteres de un libro, ni a la repetición razonablemente organizada, sino a la mente que vuelve a descubrir las relaciones que la realidad –y en ella el hombre– ofrece. Pues nada se inventa y todo se descubre, y la posibilidad del descubrimiento de algo mismo y único es infinita en su profundidad. La filosofía puede ser transmisión: puede abrirse camino a otro mediante la palabra –y el espíritu–, pero nunca repetición. Por ello, lo transmitido, una vez asumido, 'comprendido', tomará los caracteres propios de quien lo haya consagrado. Pues que comprender es consagrar esto es, devolver a su condición de sagrado aquello que raptamos del fondo intenso de lo que al hombre está velado, sacralizándose a su vez y con ello aquel que lo descubre, apropiándose así un destello del fuego de los dioses [...]" (C. Maillard, *loc. cit.*, p. 123)

Por otro lado, podríamos decir que hay una actitud religiosa en María Zambrano, afirma Ramón Xirau en *Cinco filósofos y lo sagrado* y se pregunta, ¿hasta qué punto se aproxima María Zambrano, mediante razón y poesía, a la religión?, ¿cuál es su religión o por lo menos su actitud religiosa?. ¿por qué algunas de sus sugerencias más significativas –en *Claros del bosque* y *De la aurora*– nos remiten a terrenos que parecen ser los de la mística? La mística, afirma Xirau, conduce a lo indecible, nos lleva fundamentalmente a lo que se puede sentir y nunca decir, a menos que se trate de un lenguaje alusivo, sugerente, creador como el de la poesía sea o no en prosa, el lenguaje que María Zambrano misma llama discontinuo.

Lenguaje que "frecuentemente se entreteje como una narración de una experiencia luminosa que se dirige al 'aparecer visto, no como apariencia, sino como aparecer'" (R. Xirau, *Cinco filósofos y lo sagrado*, El Colegio Nacional, México, 1999, p. 106. Lenguaje entonces apresable desde la experiencia en la que aparece el aparecer, de ahí la clara intención fenomenológica de María Zambrano al trabajar el tema de lo sagrado y lo

divino. "El claro del bosque" es un centro, dice María Zambrano, un centro en el que no es siempre posible entrar, desde la linde se le mira y el aparecer de algunas huellas de animales nos ayuda a dar ese paso. Ello representa una alusión a este tipo de lenguaje "religioso" que bordea los lindes. Es otro reino que el alma habita y guarda. El claro no es nada determinado o dado de antemano, cita Xirau a Zambrano: "mas si nada se busca la ofrenda será imprescindible, ilimitada. Hay que detenerse, quedar en suspenso, en lo negativo del éxtasis.

"[Sin buscar nada, las cosas salen al encuentro] hay que abismarse, hay que dormirse arriba en la luz, hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre... allá en los profundos, el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo.

"Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega, se recoge. Se duerme sin pena. En la luz se acoge, donde no se produce potencia alguna, pues se ha llegado allí a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección." (R. Xirau, *op. cit.*, p. 107-108. Las citas que hace el autor corresponden a M. Zambrano, *Claros del bosque*).

La actitud de María Zambrano, dice Xirau, es la actitud religiosa del descubridor de misterios y del que sabe que hay misterios y los conserva. Un misterio se nos da, se nos presenta, se nos ofrece y no admite ni cálculos ni demostraciones. Será también esta actitud religiosa de toda la obra de María Zambrano la que le lleve a profundizar su reflexión sobre lo sagrado y lo divino, más aún, lo que le lleve a formular su idea misma de la filosofía como la transformación de lo sagrado en lo divino. Esto devela ya en primer lugar esa actitud con la que Zambrano arranca su proyecto.

4.2. HISTORIA Y PERSONA

La fundación de una categoría como la de persona sólo es posible desde la crítica al racionalismo, desde la ontología y desde la reforma del entendimiento.

Desde la crítica al racionalismo porque ya no se trata del sujeto ni del yo. Desde la ontología porque es el desocultamiento de otro modo de ser del ser del hombre.

Desde la reforma del entendimiento porque lo poiético se da en la persona definida antes que nada como *póiesis*.

Todo lo que hemos revisado, aterriza en la fundación de esta categoría, ya que Zambrano otorga fuertes implicaciones éticas a la misma, desde el inicio de su pensamiento este tipo de preocupaciones se hicieron patentes. Por lo anterior, la categoría de persona sintetiza el humanismo zambraniano porque implica piedad, descenso, relación con lo otro, apertura a lo otro.

La persona se realiza en la historia y ésta no se reduce para Zambrano a un sujeto, sino que es creación y la persona es fundamentalmente creadora. Su humanismo radica en que la persona es creación de sí misma (ética-estética) pero se trata de un humanismo trágico porque la persona es conciencia de su finitud, y justo ahí volvemos a aterrizar en la ontología y vemos cuál es su función final. Persona es entonces la síntesis de la razón poética y la ontología, porque es *póiesis* y es finitud y además es posibilidad de abrirse nuevamente a lo sagrado.

“Desde sus primeros escritos el pensamiento de María Zambrano tiene una orientación eminentemente social y política. Su primera obra, *El nuevo liberalismo*, abre con las siguientes preguntas: “¿Qué es la política? ¿De qué raíz emana? ¿Qué significa la política frente a la vida: la sigue o la detiene, la afirma o la niega [...] ¿Qué valor puede tener la política en los momentos actuales?”¹ Para Zambrano “la política es la actividad más estrictamente humana y su análisis nos descubre los mayores dramas, conflictos y glorias del hombre”.² Es, por tanto, la política el ámbito en el que Zambrano incerta con mayor precisión el tema de la realización de la persona, tema del que ya hemos hablado sobre todo en relación a la ontología zambraniana y a la razón-poética. Incorporaremos brevemente algunos elementos a este respecto desde la siguiente perspectiva: para Zambrano no hay

persona sin política, más aún la persona se da en la política. Desde su óptica la política es, o ha de ser –aquella en la que pueda realizarse la persona- como acertadamente interpreta al respecto J. F. Ortega, una tarea bifronte “que mira a un tiempo al pasado y al porvenir, al primero para conocer al hombre y al pueblo al que va dirigida, al segundo para poder crear el futuro. Son dos miradas que se exigen mutuamente; miramos hacia atrás porque sólo en virtud de lo que hemos sido podemos identificarnos, pero al mismo tiempo el hombre es una tarea a realizar, y por ello un proyecto que tiene necesidad de creación.”³ En palabras de Zambrano: “Toda política supone idealmente una conciencia histórica, es su alumbramiento, [pero, al mismo tiempo] se dirige a un futuro, lo crea”.⁴

Como podemos observar, la política no es sólo un quehacer del hombre, sino que, como parte del ser del hombre puede ser un quehacer creador. La política, entonces, no escapa en Zambrano a la categoría clave de su pensamiento que es la de creación. Al ser la política un evento del ser del hombre, es entonces por ello justamente un evento, un suceso ya siempre creador.

Es importante destacar esta tarea bifronte que J. F. Ortega observa en la noción zambranianiana de política, ya que incluye una de las nociones más importantes que Zambrano trabaja al respecto y que es la noción de tradición.⁵

Como hemos mencionado, para ella la tradición no es nunca un pasado estático ya sucedido, un trozo del tiempo que ha quedado atrás y que ha sido superado; por el contrario, la tradición es el pasado siempre presente, siempre vivo, siempre incorporado –no dialécticamente- ya que nos constituye en lo que somos, es el pasado que nos ha lanzado a ser lo que estamos siendo, estamos compuestos por ese pasado, por esa tradición que Zambrano ve como algo móvil, dinámico, que lejos de ser un canon o dogma ya sucedido de una vez por todas, se mueve siempre, se desplaza, es ya siempre distinto y otro, porque se ha lanzado, al lanzarnos a nosotros al presente mismo. Nunca lo pasado queda inafectado, no hay un pasado que pueda descubrirse fielmente porque también siempre está sucediendo dinámicamente en el presente y proyectándose a un futuro.

Así, para Zambrano “un pueblo, como un individuo, se constituye justamente por su historia que es vista por Zambrano no como un puro desarrollo de eventos ya transcurridos, sino como la médula de nuestro ser [...] La historia constituye nuestras entrañas como pueblo y su discurrir es un *entrañamiento*. De aquí el que prescindir de ella o mutilarla

aceptando tan sólo lo que nos agrada es en mayor o menor medida una especie de suicidio”.⁶

Zambrano se inclina por ver en nuestra época una marcada conciencia histórica, anota que “lo decisivo de nuestra época es sin duda la conciencia histórica, desde la cual el hombre asiste a esta dimensión irremediable de su ser”.⁷ Esta dimensión irremediable, es decir, irrenunciable del ser del hombre que es su historicidad, de la cual, según Zambrano, el hombre ha de llevar a cuestras, ha de hacerlo responsable de su ser histórico.⁸

El hombre ha de hacerse responsable de la radical historicidad que constituye su ser. Es en este nivel en el que Zambrano afirma que la historia nos descubre su sentido cuando advertimos que ella nos desvela el ser del hombre en tanto historicidad, tradición y temporalidad ; la historia nos abre al saber de que “descubrir un camino, abrirlo, trazarlo, es la acción más humana, porque es al mismo tiempo acción y conocimiento, decisión y una cierta fe que regula la esperanza en forma tal de convertirla en voluntad”,⁹ porque sostener nuestro pasado es proyectarse desde él hacia el futuro que no es algo más allá, sino algo asumido en y desde el presente y ello es para Zambrano el quehacer más significativo de la política: el movimiento. Ningún pasado, se presenta como una estructura fija y definitiva “por muy ordenada y fija –anota Zambrano- que sea una estructura política, siempre será forma transitoria”.¹⁰ En este sentido, la política no puede ser “mineralizador” de la historia, ni descubrir para siempre los principios del mundo y la sociedad porque de ser así, la política, traicionaría su esencia dinámica, creadora, convirtiéndose dirá Zambrano en dogmatismo, en totalitarismo.

La política es básicamente heterodoxia, y como actividad humana “es, de trayectoria *posible* y no necesaria, porque en lo humano existe la gloria y la tragedia de la posibilidad, de la indeterminación. Y de no ser así, no habría política, tampoco habría historia”.¹¹ Es en este sentido en el que Zambrano afirma que toda política ha de ser entonces revolucionaria en el sentido en el que puede proyectar movimiento y transformación “que –afirma Zambrano- admita la necesidad del cambio perenne, la transitoriedad de las formas políticas, su accidentalidad, en suma, frente a lo único permanente: necesidad de una estructura [...] [y agrega que] una política de esencia revolucionaria no significa necesariamente una revolución, con su brusquedad de catástrofe, con la crueldad de sus

procedimientos [...] y con sucedáneo retroceso. Más bien diríamos que la excluye, en tanto que presupone de un modo continuo, de cada día, de cada hora”.¹²

Para Zambrano la política, las políticas concretas responden o corresponden de alguna manera a la época, son históricas, y cada manera de darse la política corresponde también a una determinada relación del hombre con el mundo y una concepción de sí misma. De la misma manera, existen políticas que, o bien favorecen o bien entorpecen la realización de la persona.

Ahora bien, habíamos mencionado que Zambrano caracteriza a la contemporaneidad por su conciencia histórica y dado que ésta es un elemento fundamental en la formación de la persona, podemos decir que Zambrano parece suponer que las culturas, las políticas contemporáneas favorecen lo que ella llama la emergencia de la persona. Sin embargo, el hecho de que esto se plantee como una posibilidad no es para nada seguro que así pueda darse. Pero, en concreto, ¿qué entiende Zambrano por persona?¹³ Agreguemos algunos elementos a lo ya explicado en otros apartados de este trabajo.

Persona implica para María Zambrano un proceso, un muy singular proceso que podría resumirse en la frase siguiente: “la realización del sí mismo”, que implica lo que ya hemos mencionado, pero además implica haber vuelto el delirio originario en un delirio creador, es decir construir con el propio ser la propia persona, que María Zambrano llama también “personaje”: aquel que pueda identificarse con proyectos venidos desde sí mismo y asumidos como propios, personaje que va siempre en aumento de sus posibilidades, personaje que es progresión de ser, personaje que es búsqueda de su sí mismo y de las condiciones que le conducen a la posesión de su propio ser. La persona se hace para María Zambrano en el proceso también de los sucesivos errores, a través de haber encarnado sucesivos personajes. La persona zambranianiana tiene como “destino ético” el ir adquiriendo tras cada personaje las cualidades que le permitirán la develación de su ser en la realización de un “argumento” que coincida con el propio proyecto, con el “sí mismo”.

Destino trágico porque no hay nunca coincidencia, porque de haberla la existencia como alternativa, como conflicto, como búsqueda, como ambigüedad, como tensión y la vida de la persona lanzada por las tensiones éticas se cancelaría. El orden, el universo del ser del hombre que se da como *ethos* no sería ya sino una pura indiferenciación casi en el orden de lo extrahumano. Y ser hombre para Zambrano es existir como conflicto, por ello plantea

que justamente es necesario mantener la búsqueda del propio argumento como búsqueda, como conflicto, nunca como realización absoluta. Esto marca el carácter trágico de su humanismo, pero es en esa búsqueda justo en lo único en lo que el hombre se encuentra como sí mismo, es decir, como el ser de la búsqueda, de la potencia de encontrar su ser. En esto radica su ser persona; en la conciencia de la búsqueda desde la conciencia de su ser como ambigüedad, como conflicto, como tensión, como finitud y como libertad.

Entonces, este encuentro y búsqueda en el “sí mismo” no es sino el encuentro de la propia sombra, de la propia ausencia, de la propia otredad, nunca de una presencia que nos indica de alguna u otra manera lo que ya somos, porque no somos nunca “ya” algo, sino consecución de ser y esto es ser para María Zambrano en el sentido ético, en el sentido de ser justamente lo que ella llama persona.

“La eticidad, aquí, es esencialmente socrática; el pensamiento, cuya finalidad primera y última es la *aletheia* no pretende erigir normas morales, sino desvelar el ser íntegro del hombre. Como consecuencia inmediata y proporcional a este descubrimiento, tendrá lugar la acción correcta. Una acción es «moral» en la medida en que hay en ella un desprendimiento. ¿Cómo entender esto?”.¹⁴

Para María Zambrano, en relación a la acción de la persona para construirse indefinidamente como tal persona, existen acciones que son fundamentalmente relevantes desde la perspectiva de esta eticidad. Primero, está lo que ella llama la acción del personaje que más que acción es actividad a través de la cual la persona puede comenzar a advertir su ser como posibilidad y como posibilidad de encontrar su sí mismo y en segundo lugar, lo que ella llama la acción verdadera, en la que el sujeto logra “desenmascararse”, esto es lo que María Zambrano llama un despertar, una acción que es ya un despertar: al propio ser como acción, como consecución y búsqueda del propio ser en tanto persona y como persona; comienza la posibilidad de realizar el sueño esencial: el de ser persona. Desenmascarar quiere decir deshacerse del personaje que llevábamos auestas sin, tal vez, haberlo decidido. El despertar por el cual el hombre lleva a cabo su destino ético: dar sentido a su ser y a su existencia pero ahora desde la conciencia de su radical “sin sentido” o finitud que es búsqueda de sentido.

La realización de la persona implica, entonces, además de esta acción, que sea esta misma consciente. Es la acción que conlleva la lucha por “ver desde la conciencia” y la necesidad

de hundirse en la oscuridad. Destino trágico, por ello, decíamos, ascenso y descenso ineludible pero que busca la libertad y la conciencia (siempre práctica) de que la persona se abre a una existencia que lejos de cerrarse en sí misma, justo se le abre como múltiples e infinitas posibilidades desde las cuales la persona va a ejercer la acción más esencial de todas: el autoconocimiento y la *praxis* de ser y saberse libre.

Con esto vemos que, lo que hace Zambrano en primer lugar es diferenciar esta categoría de las de individuo y yo. “La persona incluye el yo y lo trasciende, pues que el yo es vigilia, atención; inmóvil, es una especie de guardián. La persona, como su mismo nombre indica, es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás [...] Esa persona es moral, verdaderamente humana, cuando porta dentro de sí la conciencia, el pensamiento, un cierto conocimiento de sí mismo y un cierto orden, cuando se sitúa previamente a todo trato y a toda acción en un orden; cuando recoge lo más íntimo del sentir, la esperanza”.¹⁵

Hay que agregar que para Zambrano la persona es más que esa máscara que se sitúa entre el yo y los demás; la filósofa española distingue entre la “persona real”, que tiene “sustancia propia” y el “personaje inventado”. El personaje es sólo una imagen de nosotros mismos, una imagen ficticia desde la cual se actúa pero que en realidad nos muestra enajenados, no nos muestra en lo propio, en lo que se es, entonces lo sustancial para Zambrano es que al personaje lo representamos y la persona la somos. (Es el sí mismo pero siempre incorporando lo otro).

El ser de la persona está constituido por la libertad con la que nos vinculamos con los otros y con la realidad, siguiendo, en ese vínculo, al propio ser, y no la imagen de nuestro ser. Aquí introduce Zambrano la noción del yo pero como conciencia de lo que es mi ser frente a lo que se puede imaginar de él, es la conciencia de la posesión del propio ser que se abre paso para que, desde sí, ejerza su libertad.¹⁶

Ahora bien, “tampoco podemos confundir *persona* con *individuo*. La persona es más que el individuo; es el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo, que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre y en este sentido era así desde el principio, más como futuro a descubrir, no como realidad presente, en forma explícita.

“La persona sólo es posible, sólo puede existir y aflorar –afirma Zambrano- en una atmósfera de libertad, de tal forma que la libertad constituye el clima insoslayable para la esencia misma de la persona.”¹⁷

En este sentido, es en el que Zambrano afirma que sólo se es libre ejerciendo la libertad, mas el ejercicio de la libertad requiere entrenamiento. Entonces, lo fundamental en la noción zambraniana de persona es la identificación radical que la autora hace entre persona y libertad, entre el ser libre y el ser persona; en este nivel es en el que Zambrano evoca a Ortega cuando éste afirmó que somos necesariamente libres, ella afirma que somos necesariamente personas.

Por otro lado, cabe señalar que para Zambrano ser persona requiere a su vez una decisión; es decir, además de ser necesariamente persona se puede querer serlo, al decidir coincidir con el propio ser, actualizando con ello la libertad. La persona es, entonces, la que nos transforma de algo en alguien, afirma Zambrano.

Ahora bien, ¿cómo es que Zambrano llega a asumir que es en la sociedad, en lo político, es decir, en lo público el ámbito único donde la persona puede darse?

“La sociedad –dice Zambrano- es el lugar del hombre”. Pero como veremos para ser persona es necesario “trascender” de algún modo la sociedad, (aunque esta trascendencia se da necesariamente en la sociedad misma) pero implica radicalmente el hecho de ser persona en una sociedad preferiblemente también de personas, es decir, individuos con un ser propio, con una vida y un proyecto propio.

A este respecto Zambrano cita a Ortega: “Ortega y Gasset en *Alteración y ensimismamiento* señala la diferencia entre el hombre y el animal en la condición que el hombre tiene de ensimismarse, de estar en un lugar propio, especie de ‘je suis’, dice él, donde retirarse de la atención al contorno, mientras que el animal [está] en continuo sobresalto, aterrado en la atención al contorno, enteramente ocupado en vivir... El hombre puede y aun tiene que detener este ‘tener que estar viviendo’ para entrar en sí, en ese lugar donde su soledad le aguarda. En ella, sin duda que vive, mas en otro modo. Además de vivir como animal, vive de otra manera”.¹⁸

En este sentido, “ésta es la aportación de nuestra generación al concepto de hombre según Zambrano. No sólo el hombre es individuo –que quiere decir ‘distinción, variación, algo cualitativamente diferente’-, sino que el ‘ser hombre es ser persona y persona en soledad.

Una soledad dentro de la convivencia [...] El lugar del individuo es la sociedad, pero el lugar de la persona es su íntimo espacio. Y en él, sí, reside un absoluto. No en otro lugar de la realidad humana. Nada que en nosotros haya, nada que sea nuestro producto es absoluto, ni puede serlo. Sólo lo es ese desconocido y sin nombre, que es soledad y libertad”¹⁹.
¿Cómo entender esto si habíamos dicho que es el espacio de lo político el ámbito de la persona? ¿cómo entra aquí esa soledad? Para Zambrano sólo se puede ser sí mismo como otro, es decir, como ente social y político, como vínculo con los otros.

Ahí es donde nace para Zambrano la responsabilidad de ser libre, que es lo que también constituye de manera fundamental a la persona, ser responsable del propio ser y la propia vida porque ser persona es “irreductible a ninguna cosa definida, a ningún hecho, aunque sea un hecho de conciencia, ni a los sucesos de nuestra vida psíquica”.²⁰ Pero ello incluye la incorporación del otro en mi libertad.

La persona, en este sentido, no puede captarse en una definición unívoca ni captarse en y como proyecto único, sino que es fundamentalmente apertura, libertad; al individuo se le puede definir pero en la persona hay una irreductibilidad fundamental de su ser como apertura que le hace necesariamente un proyecto abierto. Zambrano acentúa este aspecto de la siguiente manera “la persona es por una parte impensable, en sus acaeceres y modos de conducta; nunca se conoce enteramente a una persona, aunque esta persona sea la propia [...] La persona se revela a sí misma y es como el lugar desde el cual la realidad se revela, aparece”.²¹

En este sentido, la persona es el lugar, para sí misma, de develación, de sí y de la realidad, develación que es para Zambrano fundamentalmente acto creador, porque en tal proceso la persona se crea a sí misma, se invoca a sí misma, a su propiedad y desde ello se crea, se crea un proyecto de ser, de existir, se lanza a crearse una existencia. Pero a la vez con ello también transforma y crea su realidad “siendo la persona nuestra íntima, única verdad [...] se requiere la decisión de invocarla y, una vez despierta, vivir desde ella”.²²

Llegamos una vez más a la categoría zambraniana de creación. Una vez más tiene un lugar central y privilegiado, ahora con respecto a la persona: la persona y ser persona es algo que crea; es una labor autocreadora –estética de la existencia y vivir conforme a ello- en la que la realidad misma y la relación con los otros entran a formar parte de este proceso creador; proceso en el que la persona es siempre social, histórica, política.

Sin embargo, volvemos a las advertencias de Zambrano según las cuales afirma que “no toda sociedad permite el desarrollo de la persona, la plenitud de su ser. Sólo la democracia es el clima social adecuado para este desarrollo”.²³ Zambrano afirma: “si se hubiera de definir la democracia, podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo sea permitido, sino exigido ser persona”.²⁴

Esta es la definición, la comprensión más acabada que encontramos en Zambrano sobre la democracia, y como podemos observar sus consideraciones sobre la política y la democracia se circunscriben muy íntimamente a su teoría de la persona; más aún, señala que es en la época actual en la que la noción de persona que orbita de manera ya inevitable a la palabra democracia y de la misma manera, la noción de democracia orbita, y no sólo eso, sino que reclama la noción de persona.

Debemos señalar que Zambrano afirma lo anterior sin dudar del carácter trágico de la historia contemporánea, pero por ello mismo diría, hoy más que nunca la persona y la democracia se reclaman.

Reparemos un momento en el hecho de que para Zambrano es justo la época actual la que reclama de la democracia la persona y de la persona la democracia. Es necesario agregar algo que Zambrano incluye en su idea de democracia y que nos parece fundamental en relación con su idea de persona: “la democracia es el régimen de la unidad en la multiplicidad, del reconocimiento, por tanto, de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación [...] [además la democracia es] el supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana y no sólo la del presente, sino la del porvenir. La fe en lo imprevisible”.²⁵

En este sentido, como afirma J. F. Ortega, Zambrano ve a la democracia como expresión de la persona, más aún como instrumento de ella que exige, de manera imperante, el estar atentos al estado cambiante del ser social; tal atención es ya en sí misma para Zambrano una acción.

Mas cabe preguntarse si Zambrano está proyectando un ideal. Ella misma ha afirmado que tal conformación social, la de “persona y democracia” se encuentra hoy tan sólo en “estado naciente” y se pregunta si ¿seguirá siendo utópico que algún día la sociedad tendrá una configuración, una estructura análoga a la de la persona humana? Que se logrará por fin un régimen que se comporte como una persona en su integridad. Este el requisito

indispensable, que aparezca la imagen de la persona humana, afirma Zambrano, que se tenga conciencia de ella, pues se trata de una realidad tal que necesita ser pensada y querida, sostenida por la voluntad para lograrlo. Para ser persona hay que querer serlo y en este querer se descubre que es necesario un continuo ejercicio, un entrenamiento.²⁶

¿Cómo concilia esto zambrano con su noción sacrificial de las sociedades?, Veamos a qué se refiere con esto y qué significa el sacrificio en la sociedad. ¿Es compatible democracia-persona e historia sacrificial?

“En la actualidad, autores como J. F. Lyotard, G. Vattimo o F. Fukuyama llegan a la conclusión de que existe incompatibilidad en el ejercicio de la democracia en cualquier vinculación con la historia. La democracia sólo sería posible «con el fin de la historia». María Zambrano entrevió la problemática enunciada mucho antes que el denominado pensamiento débil, preguntándose primero si la democracia es condición para pensar la historia y si existe un nexo entre democracia y sentido de la historia. Para María Zambrano la democracia hace posible la existencia auténtica del hombre y da un sentido a la historia. El desencanto, sin embargo, le acaba constantemente.”²⁷

¿Cuáles son en el pensamiento de Zambrano las categorías de la racionalidad histórica o aquellas con las cuales pensó la historia? En *Persona y democracia*, María Zambrano acompaña la noción de historia de una muy singular noción y poco ortodoxa para pensar la historia: la noción de sacrificio. La historia, para Zambrano, a partir de *Persona y democracia* es siempre la historia sacrificial. La historia: muertes y nacimientos sacrificiales, dolor y parto, muerte y anunciación, ídolo y víctima.

En la obra citada, Zambrano concibe el sentido de la historia en los términos de un sacrificio que se revela en el ejercicio político de la democracia.

Democracia no implica en primer lugar, para María Zambrano, progreso (recordemos la crítica que ella hace de la noción de progreso, aunque algunos autores como Eguizábal suponen que tal categoría sigue funcionando en María Zambrano y atribuyen a ello una cierta dosis ilustrada en su pensamiento). Sin embargo, se ha presentado, el progreso, como la única vía posible en la que el mundo occidental ha cifrado sus esperanzas de libertad y de democratización. Sin embargo, para Zambrano esta visión conlleva una dimensión que toda historia trae a cuestas; la del sacrificio. Dice Zambrano que en lo que se refiere a la

democracia y sobretodo en la segunda mitad del siglo XX ha pasado por su infierno, de modo tal que hemos padecido el infierno de la democracia.

¿Qué quiere decir esto? Para María Zambrano la historia contemporánea no se ha “salvado” con ninguna pretendida democracia porque ella ha ritualizado sacrificialmente la historia al ir constituyendo o desvelando nuevos modos de absolutismo.

Ahora bien, la pregunta aquí es ¿por qué la historia ha de salvarse? Para María Zambrano es el sacrificio, aun en sus más terribles formas –fascismos, absolutismos- lo que marca el sentido de la historia. Es esto de lo que hay que salvarla ¿Es posible la democracia en la historia? (dos lecturas importantes sobre el carácter “sacrificial” que María Zambrano le da a la historia y que vemos problematizada de manera sumamente fértil son los textos sobre María Zambrano de Eguizábal *La huida de Perséfone* y Palacios “Historia sacrificial: absolutismo y despotismo”, este último señalando como eje de su reflexión la pregunta que anotamos anteriormente y él primero, como mencionamos, parte del hecho de que para María Zambrano la historia es algo que debe ser salvado y comienza a cuestionar su noción de la historia a partir de tal afirmación zambraniana.)²⁸

Occidente, es la tierra del ocaso de la historia para María Zambrano, la tierra que con su historia sacrificial ha dejado al hombre en inigualable orfandad, misma que devela el cumplimiento del sentido sacrificial de la historia. ¿Cuál es ese sentido sacrificial?

La conciencia histórica ha sido destruida por la historia misma y con ello ha obstaculizado la gestación de la persona. ¿Qué dice con ello María Zambrano? “Para María Zambrano, democracia es igual a ser persona [...] el orden democrático que se «logrará tan sólo con la participación de todos en cuanto personas, lo cual corresponde a la realidad humana»”.²⁹ ¿Cómo conciliar lo anterior con otra muy significativa afirmación zambraniana cuando dice que lo decisivo de nuestra época es la conciencia histórica y con ella y sólo con ella asiste el hombre a esta dimensión de su ser que es precisamente la historia y asiste el hombre como responsable, porque conciencia histórica es fundamentalmente responsabilidad histórica?

En primer lugar María Zambrano asume ontológicamente el ser histórico del hombre, su historicidad y por ende la conciencia de tal historicidad, que puede aparecer o no a la manera de conciencia histórica y de responsabilidad histórica. Ello conlleva, la noción de conciencia-responsabilidad, connotación decididamente ética, al menos en el planteamiento

zambraniano. Es a esto a lo que se refiere cuando se pregunta si es posible la democracia en la historia, es decir, en la historia entendida en un sentido ético.

Recordemos brevemente que a este respecto María Zambrano insiste en decir que en las sociedades sacrificiales, o las historias sacrificiales “deben” o pueden devenir en historias éticas; el carácter sacrificial de la historia debe dar lugar, debe ceder el lugar a una historia ética; a eso le llama, en última instancia, la “salvación” de la historia, salvación que ella concibe como un paso, aquel que lleva a la historia del lo sacrificial a lo “ético”. ¿Cómo es esto?

Podríamos decir que el centro de la noción zambraniana de historia radica en aquella consecución de lo ético para la historia, como dice ella misma: “Persecución de una ética de la historia o de una historia en modo ético”.

Somos fundamentalmente históricos y la historia, por ello, es el lugar donde acaece nuestro ser, es el sitio en el que se da el ser temporal del hombre, porque como temporalidad es historicidad, es historia, y se da como historia, de tal manera que el ser del hombre, sus modos de ser se develan de manera histórica, son ellos mismos históricos. Entonces, si es el ámbito del aparecer de nuestro ser, ¿porque no puede ser el ámbito en el que emergiera una de nuestras más profundas posibilidades: ser libertad, ser sí mismo como otro?

María Zambrano tiene una noción ontológica de la historia, como mencionamos, en el sentido de historicidad. De ningún modo es para ella la historia un curso lineal, unitario y mucho menos el escenario en el que suceden hechos, o el lugar de la suma de acontecimientos claramente visibles o desvelables; la historia para ella, al estar fundada en el ser mismo del hombre, en su carácter histórico, es ya siempre conflicto, devenir conflictivo de la multiplicidad, no transcurrir de continuidades, sino fundamentalmente conflicto. Con esto, lo que queremos decir es que el planteamiento de la historia ética no radica en desconflictuar la historia, ello implicaría desconflictuar al hombre mismo y ello no es posible, ahí radica justamente su ser libre. Sin embargo, en otro nivel de ese carácter –conflictivo- hay para Zambrano distintos tipos de conflicto: éticos y no éticos.

Pero, tales conflictos revisten –concretamente- modos muy específicos; uno de ellos es para María Zambrano aquel en el que el carácter sacrificial mismo de la historia se exagera: la presencia de ídolo y víctima. Mientras exista ídolo y víctima la historia no puede ser ética; no hay reconocimiento sino historia trágica; por ello la más profunda conversión histórica

radica para María Zambrano en la conversión de la historia trágica en historia ética: lo ético en ese nivel es para nuestra filósofa la universalización de la persona. Llevar la historia a la posibilidad de la realización de la persona.

“La historia deshumanizada por las máscaras como agentes ha producido un sentido trágico.”³⁰ Y en boca de María Zambrano, “La historia ha sido representación trágica, pues sólo bajo máscara el crimen puede ser ejecutado. El crimen ritual que la historia justifica. El hombre que no mata en su vida privada es capaz de hacerlo por razón de estado [...] sin sentirse ni creerse criminal. Es, sin duda, un misterio no esclarecido.”³¹

“... la violencia de estado. Del estado como eticidad o la historia del crimen organizado [...] el hombre ha de humanizar la historia desde su persona, ha de construir la verdad sin partir del absolutismo. La historia sacrificial es producto necesario del absolutismo (siempre presente en la historia occidental [...]).”³²

Entonces, historia ética, historia con democracia significa para Zambrano el paso de lo trágico a lo ético, del sacrificio a la persona: cuando la gloria de occidente ceda, -y ceda a sus afanes de absoluto, en la razón, en la verdad, en el conocimiento, en la conquista, en el universo-; podrá volver a construir una conciencia y adentrarse en ella. En esta noción de historia ética que acompaña a la de persona, radica el humanismo de Zambrano.

Historia ética quiere decir que las sociedades dejen de ser el espacio ritual donde el sacrificio de la persona tiene lugar, donde el sacrificio de tantas cosas en aras de totalizaciones absolutistas tenga lugar; pero es con la historia misma, asegura María Zambrano, con lo que contamos para rehumanizar la historia.

“El absolutismo es el pecado de la historia de occidente. Superarlo significa el trabajo de una revolución ética. Ésta sería la conclusión de María Zambrano.”³³

Una revolución ética que conlleva para nuestra cultura otra manera de mirar la historia y la temporalidad; si el absolutismo, sea en el estado, sea en la razón, llevaba, según María Zambrano, la impronta, la acción de cerrar el tiempo, de darlo por concluido y generar el tiempo lineal y unidireccional del déspota o los déspotas, la persona habrá de recobrar el tiempo y generar otra visión de la temporalidad, de su propia temporalidad, de su propia historicidad y de la historia misma no como algo al margen suyo, sino como la apertura concreta en la cual se encuentra y la cual, en última instancia, puede refundar o transformar en diversas, plurales y múltiples direcciones.

El absolutismo, afirma María Zambrano, “es una imagen de la Creación, pero invertida. Al crear hace la nada; anula el pasado y oculta el porvenir. Un verdadero nudo que se quiere hacer en el tiempo. Por ello, un infierno.”³⁴

El racionalismo como lo mira Zambrano ha sido una forma de absolutismo, y el absolutismo ha sido una forma de racionalismo, “pues el racionalismo es absolutismo por su parte, al extender sin más los presupuestos de la Razón a la realidad toda”.

Voluntad, la del absolutismo en todas sus formas, que ha convertido al Estado en deidad, deidad que reclama continuamente el sacrificio. “Especie de deidad construida por el hombre, que impotente para darle vida, le ha de arrojar en pasto su propia vida; no ya muriendo por él –cosa no nueva- sino renunciando a ser por él, como si creyese que de este modo él le podría transferir el ser que de raíz le falta”.³⁵

Y si falta ser, falta tiempo para María Zambrano; como habíamos mencionado, para ella los absolutismos en la vida occidental han logrado construir sobre el tiempo –mientras que los despotismos orientales tienden a anular el tiempo-, asunto nada lejano a las intenciones de la Razón misma occidental quien, para Zambrano, ha intentado situar sus verdades más allá del tiempo (en coalición, como lo vio Nietzsche, con la moral y la religión): en la eternidad ha situado sus verdades y sus razones o la razón de sus verdades. Y si falta ser y falta tiempo, le falta entonces al hombre libertad; aquello fundado en la temporalidad de su ser: precisamente su libertad. Recordemos que la conciencia de la temporalidad es para Zambrano conciencia de la libertad, y por tanto posibilidad de su *praxis*, de su inexorable *praxis*. Sólo sabiéndonos tiempo podemos ser efectivamente libres, anota Zambrano. La razón y su absolutismo o el absolutismo y sus razones implican miedo al devenir, pues prefieren lo estable e inamovible, lo constatable, medible y calculable: afán puro de dominación, “si todo está quieto quiere decir que lo puedo dominar”, apunta nuestra autora. Temor a la multiplicidad, temor al cambio: temor a la desbordante realidad, temor al tiempo y a la muerte; temor a la libertad y a la diversidad, al proyecto, a la propia vida y a la vida propia, a la vida ética, sugeriría Zambrano, a la vida autoconstruida, a la vida *poiética*, a la vida que es autognosis, a la vida que es *praxis* de la libertad. Sin ello lo que tenemos, desde la perspectiva de María Zambrano, es tragedia, es máscara y simulacro, libertad hurtada, existencia sin tiempo, sin hambre de proyectarse; historia sacrificial, nunca ética.

Y siguiendo Zambrano en sintonía con el Heidegger de *Introducción a la metafísica*, sobre todo al finalizar el primer capítulo, “La pregunta fundamental”, con “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas* y con “La pregunta por la técnica”, podríamos decir que en términos generales el absolutismo para María Zambrano implica el olvido de la temporalidad por parte misma del racionalismo, y el racionalismo promueve una relación con el mundo en la que todo se reduce –como objeto de conocimiento– a la voluntad del sujeto. “El absolutismo, en conclusión, anula el tiempo, cierra el tiempo, anula el pasado, oculta el porvenir, *construye sobre el tiempo*. El absolutismo es un producto del racionalismo que profundiza el instrumento de la voluntad de poderío, procurando la extensión de los presupuestos de la Razón a la realidad.”³⁶

Ser persona exige la conciencia y la *praxis* de la libertad, ser libre exige e implica un básico y fundamental saber que sin embargo nunca es tan evidente: el saber de la voluntad; el saber de que ser libre es moverse como tiempo y en la historia.

No hay persona ahí donde no hay temporalidad, ahí donde en aras de absolutos, de sustratos inmovibles que configuran, consolidan y dominan la realidad se anula la multiplicidad, la diferencia, la singularidad, el devenir, la pluralidad y el cambio; no hay persona ahí donde el único tiempo, el único movimiento es aquel que resulta del afán de dominación del mundo, de los otros, de la realidad, de las cosas; del ser mismo. En ese sentido, para Zambrano, “El estado es la expresión política del absolutismo y del despotismo, es una deidad construida por el hombre que, carente de sustancia, reclama sacrificios.”³⁷

A todo ello, llama entonces Zambrano el carácter o la condición sacrificial de la historia, la no eticidad de la misma y la cual sólo puede construirse y advenir desde la configuración, a su vez, de la persona.

Bien, cabe preguntar ahora si la noción de la historia zambraniana es ilustrada. No debemos dejar de mencionar que de alguna manera Zambrano retoma, o bien reconsidera ciertas nociones decididamente modernas acerca de la racionalidad histórica, como serán por ejemplo la idea misma de persona en algunos de sus elementos, las ideas de libertad, igualdad, sociedad contrato, estado, pueblo, etc. Pero ello no necesariamente hace de María Zambrano una ilustrada como asume por ejemplo Eguizábal en su texto *La huida de Perséfone. El conflicto de la temporalidad en María Zambrano* y que hemos mencionado anteriormente, sino que, como hemos insistido a lo largo de este trabajo, la crítica que hace

Zambrano de la tradición, de la razón, de las nociones capitales de la metafísica, de los grandes temas y problemas de la filosofía, etc. no conlleva nunca una anulación y por lo tanto tampoco un afán de superación. Lo que hace es recuperar momentos de ese devenir y reincertarlos en otro horizonte.

Zambrano no intenta situarse fuera de la tradición, sino que intenta desde ella recuperar lo que le parece recuperable, integrar lo que puede ser integrable; la idea zambraniana de la historia de la filosofía implica no renunciar a los problemas, sino mirarlos de nuevo en sus huellas, en sus márgenes, en sus marginalidades, en lo a medias dicho, en lo apenas sugerido y ello no conlleva de ninguna manera una renuncia a tales problemas o nociones, sino a su problematización, a su reinscripción en distintos horizontes, su reposicionamiento, deslizándolos por temáticas generadas a partir de ellos mismos y a los cuales simplemente no se puede renunciar porque es el camino heredado en el que nos movemos, el cual, sin embargo, puede leerse desde tantas ópticas como movimientos permitan tales estructuras. Así, Zambrano retoma las nociones arriba mencionadas y otras para reubicar su sentido y, por qué no, rescatar su significatividad; nada es gratuito para María Zambrano en una historia, la de la filosofía misma que ha generado incluso sus propias posibilidades de crítica y de cuestionamiento.

De la misma manera hemos insistido el diálogo constante de Zambrano no sólo con los temas de la tradición y sus problemas, sino precisamente con los autores y al respecto del tema que ahora venimos considerando y por el cual mencionábamos la re-negociación que establece Zambrano con categorías propias de la modernidad. Debemos decir que a este respecto y en ese diálogo no faltan ni Spinoza por supuesto, filósofo tan querido para Zambrano, ni Descartes, ni Kant, pero tampoco Rousseau, Marx y de manera reiterada, como hemos venido anotando, ya para realizar esa re-negociación Nietzsche y Heidegger.

Palacios, en el texto que hemos anotado y citado, expresa muy atinada y sintéticamente el sentido que tiene para Zambrano reconsiderar tales nociones propias de la modernidad llevando esa reconsideración siempre –no olvidemos- al cuestionamiento, a la crítica, a la problematización, con lo cual lejos de acabar con ellos lo que busca Zambrano es ponerlos en movimiento, desplazar una y otra vez sus significados, y ver que pueden seguir rindiendo frutos, sacar tales nociones del desgaste y los lugares comunes para dinamizarlas en sus significantes. Esta es una opción que Zambrano practica como parte de su

pensamiento y ello, como habíamos mencionado antes, no implica que sea una ilustrada o que esté atrapada en las categorías de la modernidad y que sólo pueda operar con ellas. Retomemos entonces las palabras de Palacios con respecto a algunos ejemplos que ilustran esa re-negociación con categorías de la modernidad: “A Jean-Jacques Rousseau le critica su concepción aritmética de la sociedad en la que el individuo funda la sociedad como si de un atomismo se tratara”³⁸ e invoca a Zambrano en *Persona y democracia* cuando dice que el individualismo hace nacer las sociedades del individuo instituyéndose como la suma de individuos, como si ellos hubiesen existido desde siempre, como si hubiera sido el individuo el que creara la sociedad misma. Ése es el pensamiento de Rousseau cuando hace nacer la sociedad de un contrato entre individuos, ¿y no falta –pregunta Zambrano– para ser individuo la conciencia de ello?, más aún, ¿la sociedad que constituye tal identidad?

En relación a la noción de estado, es claro que a quien se dirige María Zambrano es a Hegel mismo en quien ve “la deificación del Estado hipostasiado que elimina al individuo [...] el estado en su virtud resulta deificado; es por tanto absoluto frente y sobre el individuo que le está entregado en parte.”³⁹ y Zambrano reafirma su consideración señalando que esto podría ser tal únicamente si el Estado se autocreara.

Estas dos consideraciones vistas como ejemplos únicamente, nos muestran que “María Zambrano desde su primera obra sobre el liberalismo reelabora las categorías de comprensión histórica de la modernidad en base a dos conceptos básicos provenientes del historicismo que va de Herder a Husserl. Sobre el concepto de cultura: «y así, cada uno de los hombres nacidos de una cultura se encuentra en un mundo diferente y ordenado o en vías de ordenarse, y lo que es más prodigioso: con una cierta imagen, con una cierta idea de lo que es ser hombre. Con un “patrón” hombre que lo mide»”.⁴⁰

Además, con ello, se hace evidente el carácter crítico con el que Zambrano aborda la modernidad ya que la historia sacrificial es, en última instancia el triunfo, la victoria impuesta a la fuerza de la razón. La historia parece ser para Zambrano la variedad, las distintas versiones de la inmolación, de la consagración a un dios siempre desconocido, nunca cercano, nunca propio, nunca abriendo e iluminando nuestros horizontes.

En *Senderos* María Zambrano lo dice de esta manera: “El sacrificio sigue siendo el fondo último de la historia, su secreto resorte. Ningún intento de eliminar el sacrificio, sustituyéndolo por la razón en cualquiera de sus formas, ha logrado hasta ahora

establecerse.”⁴¹ En ello podemos preguntarnos ¿cuál es en esta perspectiva –muy concreta– el papel que María Zambrano otorga a la razón-poética, que también ha llamado razón mediadora?, ¿a qué se refiere cuando opta por generar lo que ella ha llamado junto con la razón-poética, un saber de salvación?, ¿espera acaso María Zambrano que el cese del sacrificio tenga que ver con la razón misma, con una nueva fundación de ella? ¿nos abre esta otra posibilidad a un nuevo horizonte de experiencia del ser?⁴²

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ J. F. Ortega, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, *op. cit.*, p. 195.

² M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, Ediciones Morata, Madrid, 1996, p. 201.

³ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 190.

⁴ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 204.

⁵ Aquí podemos anotar que tal noción, que Zambrano ve como una necesidad, nos sirve significativamente para equilibrar o parcializar un poco la radical aseveración de J. I. Eguizábal, quien concluye, en *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, que en Zambrano se niega la historia.

Si la tradición es para ella de importancia fundamental en la comprensión de la política, es porque la historia es lo fundamental, entonces, lo que sucede es que Zambrano no tiene una noción de la historia como conjunto de hechos claramente detectables y descriptibles y eso es lo que le critica Eguizábal, lo cual, sin embargo, no quiere decir que Zambrano niegue la historia, sino que niega una noción simplista, historiográfica de ella.

⁶ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 197.

⁷ M. Zambrano, *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 14.

⁸ Digamos, por no dejar de mencionarlo, que en esta misma frase Eguizábal comprueba y testifica la negación de Zambrano frente a la historia y de la historia: la palabra “irremediable” que utiliza Zambrano implica para él esta negación; es decir, él supone que para Zambrano muy a su pesar somos históricos y hay historia, por ello asistimos irremediablemente a esa dimensión de nuestro ser. Lo que Eguizábal no ve es el sentido ontológico de la frase de Zambrano, cuando ella dice “irremediable” dice “ontológico”, i.e., sin posibilidad de que no sea así, esto es, somos históricos porque somos en nuestro ser seres temporales. Ahora bien, la responsabilidad frente a ello puede o no afrontarse, pero esto, ahora sí, no es irremediable ya que puede darse o no, lo que no puede dejar de darse es la historicidad de nuestro ser. Entonces justo ahí donde Eguizábal ve una negación de la historia por parte de Zambrano, nosotros vemos su afirmación en el sentido más radical, en el sentido ontológico.

Es momento pertinente para ampliar esta discusión. Me parece importante mencionar un texto que considero parte indispensable en la bibliografía hermenéutica de María Zambrano. Se trata del muy recientemente publicado libro de la danesa Ana Bundgård *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico místico de María Zambrano*. Lo considero uno de los estudios más completos y enriquecedores sobre la obra de la filósofa española. En general, coincido con Bundgård. Su puntualización sobre la importancia de insertar a Zambrano en el pensamiento español, en una filosofía de la crisis, en una crítica al racionalismo y a la cultura moderna contemporánea me parece por demás acertado. Las discusiones que Bundgård realiza entre la filosofía de Zambrano y otros autores españoles que de entrada podrían inscribirse en la misma línea, como Ortega y Gasset, Zubiri y otros, me parece de lo más completa, razonada y sistemática.

Por otro lado, es uno de los estudios más completos en torno a la explicitación del horizonte social, histórico y político del que parte el pensamiento de Zambrano y sin el cual es difícil entender su obra – aunque creemos que en ocasiones Bundgård deja atrapado al pensamiento zambraniano en ese horizonte. Me parece que es indispensable el estudio de esta obra para todo intérprete de Zambrano.

Sin embargo, discrepo con la danesa en el mismo punto con el que discrepo con el autor español J.I. Eguizábal en su texto *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*. Considero que hay un paralelismo, respetando las distancias en todo orden, entre la interpretación de ambos autores con respecto a la noción zambraniana de la historia y su posible “trascendentalización”.

Enumero enseguida los puntos para una posible discusión y polémica con Bundgård aunque sin agotar con ellos las posibilidades para leer la obra de la danesa.

I. Para Bundgård hay una dialéctica en el pensamiento de Zambrano. Creo que a lo largo de su texto no se justifica tal afirmación y me parece que Bundgård la deduce únicamente en tanto que hay en Zambrano un “juego” entre ser y no-ser, entre ser y nada, etc. Además, encuentra una cierta “*Aufhebung*” en Zambrano. Esto lo deduce del hecho de que en la filósofa española hay una “negatividad” en el

- hombre, más aún, que el hombre es desde la negatividad. Creo que Zambrano utiliza la idea de negatividad en el sentido heideggeriano de diferencia ontológica, esto es, el hombre es trascendencia con respecto al resto de los entes, es apertura al ser y a ello le llama negatividad. No se trata de ninguna negación dialéctica, sino que el término está usado en estricto sentido ontológico en tanto el hombre es para Zambrano proyecto de ser, es el ente que se lanza a ser y ello constituye su negatividad, es decir, su no ser ente entre los entes.
- II. Parece que Bundgård, según mi interpretación, identifica todo pensamiento del ser como mística, como un pensamiento que se erige sobre la necesidad de rebasar las cosas, la vida en su circunstancialidad y facticidad y la experiencia concreta. A un pensamiento del ser como el de Zambrano yo le llamo una ontología, que lejos de intentar rebasar aquel nivel, pretende explicarlo puntualizando la imposibilidad de no partir de él.
 - III. Considero que Bundgård confunde la idea zambraniana de "revelación" o "desvelación" con las nociones místicas al respecto. En este trabajo he puntualizado en el carácter ontológico de tales cuestiones.
 - IV. En todo caso, creo que hay en Bundgård un prejuicio hacia la mística que le hace plantear la siguiente alternativa: o algo es filosofía o algo es mística. En este trabajo he hablado justamente de la crítica que Zambrano establece a tales parcelizaciones y a las justificaciones "puristas" en que muchas de ellas se sustentan.
 - V. Ubico problemas en la comprensión que Bundgård tiene sobre la idea de trascendencia. Parece identificarla siempre con una dimensión o bien de carácter místico o bien de carácter metafísico-religioso. En este trabajo hemos hablado suficiente sobre el carácter ontológico de la idea de trascendencia en Zambrano y me remito a la explicación que he dado unas líneas arriba sobre la idea de trascendencia: el hombre es el ente que siempre se está trascendiendo, i.e., autocreándose. No veo por qué esto implique alguna comprensión mística. Cabe decir, que no niego que existe en María Zambrano una dimensión que puede acercarse a la mística, sin embargo, considero que hay que ubicarla en el justo lugar que tiene en el pensamiento de María Zambrano y no pernearlo en su totalidad. Además, no veo motivo para disminuir la potencia de un pensamiento en el caso de que éste incluya algún tinte místico como lo hace Bundgård. Además, es preciso distinguir los distintos niveles de análisis en los que se mueve Zambrano.
 - VI. Por otro lado, Bundgård tiende a ver en la escritura zambraniana, en su "expresión filosófica" una vez más cierta base mística con la que Zambrano estaría buscando describir con un lenguaje hermético, casi religioso, experiencias inexpressables e indescifrables. A lo largo de este trabajo he puntualizado en esto y he sostenido que las razones que mueven a Zambrano a elaborar su particular "escritura" obedecen a otro orden y no las voy a repetir ahora.
 - VII. Considero que Bundgård, al igual que Eguizábal, problematiza la idea zambraniana de la historia desde una concepción ya en sí misma problemática de la historia: como un curso lineal y unitario. Dado que Zambrano no se atiene a esta concepción, ambos autores creen ver en ella un intento por "superar" la historia.
 - VIII. Creo que Bundgård acierta al afirmar que la filosofía de Zambrano pretende presentarse como una "filosofía de la esperanza" en tiempos de crisis, como lo fueron muchas de las obras de pensadores españoles contemporáneos a Zambrano. Sin embargo, no coincido con Bundgård cuando afirma que hay un segundo momento de la idea de esperanza en Zambrano distinto al primero. La danesa lo identifica como un momento místico en donde la esperanza es la esperanza de la trascendencia, de la posibilidad de rebasar definitivamente, como Bundgård le llama, los "avatares de la vida" que María Zambrano eventualmente desearía desaparecer del horizonte. Desde mi perspectiva, lo que más bien encuentro es un segundo nivel que se concreta en la utopía zambraniana de la democracia, tal y como lo explico en el último capítulo de este trabajo. Por otro lado, me inclino a interpretar la esperanza en Zambrano más que en el orden de lo religioso, en el orden de lo ontológico: el hombre en su ser es el ente de la esperanza porque es temporal, porque siempre está proyectándose a futuro, anticipando sentidos y construyéndolos. ¿Implica ello negar la historia a favor de una cierta trascendencia mística?
 - IX. Por último, Bundgård coincide con Juan Fernando Ortega en que hay en María Zambrano una "metafísica recuperada" y Bundgård orienta esa metafísica justamente a la dimensión mística del pensamiento de Zambrano. Me inclino por interpretar esa "metafísica recuperada" en este sentido: como la posibilidad e apertura a otra comprensión y experiencia del ser en donde metafísica es entendida como

pensamiento del ser. Abrir otras posibilidades para pensar al ser no implica negar la historicidad del ser, sino al contrario.

X. En resumen, si la misma Bundgård y el mismo Eguizábal asumen que en Zambrano la historia pretende ser trascendida, ¿para qué señalar la importancia de las preocupaciones zambranianas sobre la historia, la cultura, la sociedad, la política, España, Europa, la guerra, el exilio, etc.?

XI. Además, no debemos olvidar que para Zambrano la historia es tradición y sólo desde ella podemos cuestionarla y criticarla, nunca fuera de ella. Por otro lado, me parece que es clave en esta discusión la idea zambranianiana del “descenso a los inferos”, que no es otra cosa que un viaje por el carácter conflictivo, oscuro de la existencia, precisamente por sus “avatares”. ¿Cómo intentaría al mismo tiempo superarlos? Parece que tanto Bundgård como Eguizábal ven en este descenso una especie de búsqueda del nirvana. Todo lo contrario, es una exacerbación de la vida como conflicto.

Ahora bien, además de lo anterior quisiera arriesgar una “intuición” al respecto del texto de Bundgård y su percepción sobre algunos momentos de la obra de Zambrano.

Como sabemos, Zambrano utiliza en su discurso con mucha frecuencia el ejemplo y la metáfora con el fin de explicar algo o referirse a algo. Más aún, en muchas ocasiones lo que intenta describir son sentimientos (no necesariamente los propios) de una época, de una filosofía, de un contexto histórico, de la situación del ser humano en algunos momentos. Me parece que Bundgård toma esa forma de expresión o esa manera de analizar fenómenos, que más que asertiva es sugerente, de manera absolutamente literal y es ahí cuando supone – creo que es el mismo problema que tiene Eguizábal – que Zambrano se convierte en una mística para la cual la vida y la historia son problemas a superar. Por ejemplo, cuando Zambrano analiza y reflexiona sobre el exilio intenta describir la “sensación”, el “sentimiento” del exiliado y afirma que éste llega a sentir que ha perdido no sólo la patria real sino prácticamente toda patria. De esta manera, el anhelo de patria se convierte en algo así como el anhelo de un paraíso perdido y el exiliado vive de alguna manera proyectando la búsqueda de ese paraíso. Bundgård toma esta idea de manera totalmente literal y afirma que en Zambrano el tema del exilio se convierte en un tema metafísico y místico, como si en Zambrano se proyectara “realmente” una idea mística del futuro al margen de la vida y la historia, como si negara la realidad en pro de un “más allá” desconflictuado.

Me parece que justamente las partes de los textos sobre Zambrano que Bundgård escoge para afirmar su interpretación, servirían, desde mi perspectiva, para rebatirla. Sería parte de otro trabajo una confrontación directa con esas citas.

Por último he de mencionar que la insistencia – casi obsesiva – de Bundgård sobre el nivel místico del pensamiento de María Zambrano puede ser sospechosa, ya que finalmente llega a afirmar que todo el proyecto zambranianiano implica una búsqueda de trascendencia. Sin embargo, Bundgård no dice ni cómo ni en qué consiste. No lo dice porque Zambrano tampoco. Creo que uno de los problemas en su interpretación radica en que la idea de filosofía y de razón en Bundgård es sumamente estrecha, en ocasiones me parece que por ella no ha pasado la crisis de la razón, lo cual resulta asombroso ya que describe muy bien la manera en que Zambrano asume esa crisis. Por ejemplo, Bundgård llama “revelación mística” al hecho de que Zambrano aluda a que el ser se revela desde la experiencia del no-ser; Bundgård toma esta base ontológica y la traduce a clave metafísica ubicando ahí en el pensamiento zambranianiano una mística no racional y no filosófica. En últimas palabras, Bundgård se ha tomado el valioso esfuerzo de interpretar – aunque en muchas ocasiones muy acertadamente – el pensamiento de Zambrano para terminar llevándolo a la pura fe.

A este respecto, desearíamos preguntarle a Bundgård por qué intitula su libro *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico místico de María Zambrano* en lugar de *Sobre el pensamiento místico de María Zambrano*. Parece que para Bundgård hablar del ser, del no-ser implica ya siempre una mística. Por otro lado, sería interesante preguntarle por qué tiene una repulsión casi visceral con respecto a la mística, como si ésta al entrar en contacto con la filosofía dejara a la filosofía en un sitio muy vergonzoso.

Finalmente, he de decir que la de Bundgård es una posible interpretación entre muchas otras, así como también lo es la que yo presente en este trabajo, en el que me incliné por traducir el pensamiento de Zambrano en clave ontológica justamente ahí donde Bundgård lo traduce en clave mística. Yo he interpretado ahí donde Bundgård ve ausencia de filosofía un pensamiento precisamente filosófico y he intentado defender que la heterodoxia zambranianiana merece ser llamada filosofía y lo afirmo sin que se me sonrojen las mejillas como creo que a Bundgård sí le sucedería.

Considero que si Bundgård leyera mi texto afirmaría que hay en él una interpretación con una clara inclinación unilateralizante hacia la ontología. En todo caso, se trata de distintas interpretaciones y no dejo de reconocer en Bundgård un valioso esfuerzo por estudiar crítica y analíticamente la obra de Zambrano.

⁹ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 31.

¹⁰ M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, p. 132.

¹¹ *Ibid.*, p. 204.

¹² *Ibid.*, p. 43-47.

¹³ Es importante señalar que Zambrano se nutre de distintas perspectivas para construir su noción de persona. Podríamos decir, en términos generales, que el pensamiento francés, y no sólo Mounier, están presentes en la categoría. En buena medida, Zambrano participó de la influencia de aquel movimiento – el personalismo – en el pensamiento filosófico español de la posguerra. A su vez, considero que una de las influencias más notorias en la “persona” zambraniana fue Scheler de quien, como hemos señalado, realizó profundas lecturas y por quien quedó marcada sobretudo a través de la concepción del “ordo amoris”.

Es significativo señalar, por otro lado, que algunas de las filosofías contemporáneas, sobretudo con base ontológica y hermenéutica, han vuelto a refuncionalizar la categoría de persona. Un caso importante lo encontramos en el mismo pensamiento español con Eugenio Triás (fundamentalmente en *Ética y condición humana*) quien sintetiza en muchos sentidos el uso que la tradición filosófica española ha hecho con respecto a tal categoría. El otro caso en donde observamos una importante resignificación de noción de persona es Paul Ricoeur, en quien además observamos significativos paralelismos con la “persona” zambraniana. Me parece importante señalar que brevemente las coincidencias entre ambos filósofos, ya que ello nos muestra la contemporaneidad y pertinencia del reposicionamiento de dicha categoría en muchos de los temas y problemas de la filosofía contemporánea, sobretudo en relación con la ética y la ontología.

Como acertadamente afirma Alfredo Martínez en *Ricoeur*, Ricoeur vuelve a la persona ya que considera que la categoría es la más adecuada para sostener y convocar las distintas discusiones dentro de lo jurídico, lo político, lo económico y lo filosófico. Una vez cuestionadas las categorías de sujeto, yo, conciencia, etc., la noción de persona muestra o vuelve mostrar ser una candidata eficaz, renovadora frente a los límites que aquellas categorías habían mostrado. Ricoeur considera que con relación a aquéllas la persona aparece como un concepto superviviente. Zambrano se inscribe en esta línea dada su crítica al yo y a la conciencia de la tradición. Luego de Nietzsche, de Freud y otros, la continuidad, transparencia y autorreferencialidad del yo y del sujeto mostró sus resultados no sólo solipsistas, sino la imposibilidad de mantener la creencia en cualquier fundamentación última sustentada en tales nociones. Tales resultados, según Zambrano, pueden verse reubicados a través de la noción de persona.

¹⁴ C. Maillard, *La creación por la metáfora...*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁵ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 79.

¹⁶ En algún sentido, se puede remitir esta idea a las nociones heideggerianas de propiedad e impropiiedad.

¹⁷ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 201-202.

¹⁸ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 118.

¹⁹ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 203. El autor cita el texto M. Zambrano, *Persona y democracia*.

²⁰ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 125.

²¹ *Loc. cit.*

²² M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 135.

²³ J. F. Ortega, *op. cit.*, p. 205.

²⁴ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 133.

²⁵ *Ibid.*, p. 162.

²⁶ Cabe preguntar si en este tema zambraniano se da cierto carácter utópico. ¿Es acaso el humanismo zambraniano, el cual se manifiesta más claramente en este tema, demasiado optimista y hasta utópico?

²⁷ X. Palacios, "Historia sacrificial: absolutismo y despotismo", en T. Rocha (ed.), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía, op. cit.*, p. 159.

²⁸ A este respecto, el libro *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad* de Eguizábal representa una crítica a las nociones zambranianas de historia y temporalidad. En términos generales, la lectura que hace el autor está orientada a resaltar y recuperar cierto plotinismo y gnosticismo en la obra de la filósofa española.

Creo que es una de las lecturas posibles, mas no la única. Será desde esta perspectiva desde la cual Eguizábal revise la noción zambraniana de historia. Tomando en cuenta este horizonte, la orientación y los resultados de la lectura implican una consideración por parte de Eguizábal que puede resumirse de la siguiente manera: Zambrano no sólo niega la historia, sino que intenta trascenderla a través de una filosofía gnóstico-mística. Según el autor, para Zambrano la historia debe ser salvada trascendiéndola. Ello implica que la filósofa española construye una noción de trascendencia en la cual el móvil es justamente la necesidad de rebasar la vida humana y su historia, sus avatares y sus conflictos en una superación mística que o bien anhela la trascendencia o bien la genera como experiencia interior.

En este sentido, Eguizábal asume, que el pensamiento de Zambrano conflictúa a su vez el carácter temporal y finito de la existencia humana para intentar resolverlo en una formulación mística de trascendencia.

Considero que el estudio de Eguizábal muestra un conocimiento profundo de la obra de Zambrano y la riqueza de la crítica radica justamente en la problematización y polémica que establece en torno al tema de la historia. Sin embargo, no coincido con su lectura y de hecho, como puede verse en este trabajo, la dirección que he tomado para interpretar a Zambrano no sólo es distinta a la de Eguizábal, sino en gran medida opuesta. En primer lugar, no privilegié como horizonte hermenéutico de análisis la influencia o dimensión gnóstica, plotiniana o mística del pensamiento de Zambrano, más bien el punto de partida de mi análisis fue el horizonte de la crítica a la razón y la ontología. Con ello no afirmo que es la única lectura posible, sino que es una de tantas y apoyé este punto de partida en la propia obra zambraniana y en algunos de sus más destacados intérpretes como lo es Chantal Maillard.

Sin dejar de nutrirme de la obra de Eguizábal, considero que podemos cuestionar su interpretación en varios niveles:

- I. No toma en cuenta lo suficiente el nivel ontológico en el que podemos situar el pensamiento zambraniano. De esta manera, cuando Eguizábal cuestiona las nociones de historicidad y temporalidad en Zambrano no lo hace desde el propio horizonte ontológico de la filósofa española. Eguizábal tiene una noción de la historia todavía como sucesión de hechos. En este sentido, tiene razón ya que Zambrano no se detiene en los hechos, sino en el sentido mismo de la historicidad en la existencia humana. Por lo tanto, me parece que la crítica de Eguizábal confunde niveles de análisis. Justamente una de las notas más importantes en el pensamiento de Zambrano es el rescate de la historicidad, sin embargo, si esperamos encontrar en ella la categoría de historia en términos historicistas, nunca la encontraremos.
- II. Por otro lado, Eguizábal hace una identificación inmediata entre mística y negación de la historia, entre mística y afán de trascendencia, entre mística e ímpetu de negar la vida como conflicto y como circunstancia, lo cual redundará necesariamente en una interpretación unilateral.
- III. Eguizábal carga toda la interpretación de la obra de Zambrano en esa dirección y la hace determinante para interpretarla.
- IV. Si atendemos la crítica de Zambrano al racionalismo, uno de los puntos que más critica es la evasión de la temporalidad por parte del racionalismo y no sólo ello, sino de la evasión de la vida como conflicto; para Zambrano sólo desde este nivel podemos hablar de nosotros mismos.
- V. He puntualizado en este trabajo la importancia que en el pensamiento de Zambrano tienen ciertas nociones como: la entraña, las categorías de la vida, el descenso a los inferos, etc. Nociones todas ellas que precisamente pretenden rescatar justo todo aquello que según Eguizábal Zambrano pretende

trascender con una filosofía mística. Ahí donde Eguizábal ve un despegue de la vida, yo veo un rescate y una radicalización de la vida como historia, como finitud, como entraña.

VI. El hecho de que Zambrano asuma que la vida es también horror primigenio. No implica negarla ni querer salir de ella, por el contrario, se trata de asumirla en todos sus aspectos – aquí en clara coincidencia con Nietzsche.

VII. Para Zambrano la historia no es nunca la historia acontecida sino la historia interpretada. No es historia diferente o al margen de su narración. ¿Ello implicaría negarla? Para Zambrano la historia también es drama, tragedia, sacrificio pero al nombrarla así busca rescatarla y reubicarle otros aspectos. Para Eguizábal ello implica un deseo de trascender ese drama y esa tragedia.

Es más, creo que la noción zambraniana de lo sagrado explica esto y rebate de alguna manera algunas tesis de Eguizábal. Con esto, no agotamos las consideraciones de Eguizábal sobre Zambrano sino que solamente esbozo algunas posibilidades para discutir algunos puntos de su interpretación sobre Zambrano.

Por último, quisiera dejar abierta una pregunta: ¿Cuál sería el sentido de toda la reflexión zambraniana sobre la democracia, la persona, etc., si la historia es algo que hay que trascender?

²⁹ X. Palacios, *op. cit.*, p. 161.

³⁰ *Íbid.*, 162.

³¹ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 44.

³² X. Palacios, *op. cit.*, p. 162.

³³ *Íbid.*, p. 163.

³⁴ M. Zambrano, *loc. cit.*, p. 91.

³⁵ *Íbid.*, p. 92.

³⁶ X. Palacios, *op. cit.*, p. 167.

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ *Íbid.*, p. 168.

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ X. Palacios, *op. cit.*, p. 169.

⁴¹ M. Zambrano, "Prólogo a *La tumba de Antígona*", en *Senderos*, *op. cit.*, p. 203.

⁴² Hemos mencionado de alguna manera que Zambrano, a la manera de Nietzsche y Heidegger, implica en su proyecto la posibilidad plantear otra experiencia del ser, otra relación con el mundo que tendría relación con una razón distinta que configure un nuevo modo de ver la historia y de configurar nuestra relación con el mundo y más aún que pueda generar o ser ella condición de posibilidad del paso de la historia sacrificial a la historia ética. Ahora bien, en analogía con Heidegger, quien espera otra experiencia del ser, aunque no dada una nueva racionalidad, sino "después" de la racionalidad técnica, también espera otra experiencia del mundo por parte del ser-ahí, así también Zambrano con la razón poética. Nietzsche también buscó abrirnos a otra experiencia del ser, dada otra experiencia de la razón que incluye el cuerpo, el instinto, la desaparición del mundo verdadero. Aquí podemos preguntar si tiene sentido el cuestionamiento de Eguizábal, pues ¿en qué sentido es entonces salvífica la razón zambraniana? Si la razón instrumental generó, según Zambrano, mayor sacrificio, mayor absolutismo, entonces la razón poética se presenta como una posibilidad de cambiar ese estado de cosas. ¿Es también una *praxis* histórica la razón-poética de María Zambrano? Si lo es, como al parecer sucede, ¿cómo podría Zambrano negar la historia como asume Eguizábal y Bundgård?

CONCLUSIONES

Una interpretación unificadora de la obra de María Zambrano, obra difícil de sistematizar mas no imposible, fue lo que el presente trabajo intentó realizar.

Elegí analizar los temas de la filósofa española conjuntándolos o más bien haciéndolos brotar en torno a dos ejes: la ontología y la razón poética, que funcionan como centros o como fuentes a partir de los cuales emergen, orbitan y tienen sentido todos los temas zambranianos. De hecho, ésta fue la hipótesis de la que se partió: establecer cómo a partir de estos ejes se puede dar unidad a la obra de nuestra autora. Por ello, esta es la idea que recorrió la investigación de principio a fin, el lugar de donde se partió y al lugar al que se arribó.

Con el fin de lograr dicha unidad, los temas y problemas fueron expuestos según los siguientes puntos:

1. La lectura crítico-recuperadora que Zambrano hace de la tradición, con lo cual se pretendió a su vez insertarla en el centro de muchas de las preocupaciones filosóficas a partir y después de Heidegger.
2. La ontología. Se intentó mostrar que el tratamiento del problema del ser es lo que fungió como eje tanto para hacer una lectura de María Zambrano como para hacer brotar de este nivel sus propuestas más importantes, entre ellas, la razón poética. Este tema –la relación entre ontología y razón poética– ocupó la mayor parte de la investigación, ya que a partir de él el pensamiento de Zambrano logró incorporarse a muchos de los debates dejados abiertos por Heidegger y que son de fundamental importancia en la filosofía contemporánea: el reposicionamiento de la razón, el lugar de la metáfora y la *póiesis* en la filosofía, el lugar del lenguaje entendido ontológicamente y las posibilidades de construir una racionalidad que opera a partir de la crítica al racionalismo.
3. Se mostró en qué sentido el proyecto zambraniano propone una manera de hacer y entender la filosofía desde distintas perspectivas. En primera instancia, se estudió esto a través del camino recorrido por Zambrano. Un viaje por sendas, que en muchas

ocasiones, habían sido poco valoradas por la tradición misma. Una de estas sendas está representada por la filosofía española en su conjunto y fundamentalmente aquella inspirada en el exilio y en la situación social y política de la España de esa época. Se recorrió el camino de una filosofía –la de Zambrano– que se enfrentó y se asumió como una filosofía de la crisis social, histórica, cultural, política y filosófica; y que frente a ello, se erigió como ímpetu de hacer brotar alternativas o cuando menos la esperanza de seguir pensando sin dar la espalda a esa historia que nos constituye y desde la cual pensamos. Con ello, también se situó a Zambrano no sólo desde su propia historia, sino en la línea de pensadores que se ubican en la llamada “crisis de la razón”.

4. La investigación se enfrentó con diversos problemas que hicieron que se arriesgaran y ensayaran formas alternativas de pensar la filosofía, tal como lo hizo la misma María Zambrano. Uno de ellos consistió en enfrentar un pensamiento que desde una mirada poco atenta o con criterios homologadores, difícilmente podría valorar en la belleza y profundidad de una obra como la de Zambrano, planteamientos filosóficos rigurosos, de fundamental importancia e inscritos en lo más relevante de nuestra tradición filosófica.
5. La presente investigación se dio a la tarea de establecer que el pensamiento zambraniano es un sistema, ciertamente heterodoxo y sin criterios de precisión reconocibles por una mentalidad que dilapida el contenido en favor de la nitidez de formas que nada dicen, que nada expresan. Se mostró que en el discurso zambraniano hay dos ejes que dan unidad y sistema a su pensamiento, a partir de los cuales se derivan tanto su crítica a la tradición como sus propuestas. Se presentó una interpretación de la obra de Zambrano en la que se mostró que ésta tiene un sistema y puede ser sistematizada. A partir del análisis de la razón poética, se pudieron ir alineando en orden paralelo el resto de los temas, lo cual evidenció el carácter sistemático del pensamiento de la filósofa, ya que sin el eje de la razón poética es difícil entender su ontología –insisto, preocupación básica de esta investigación–, además de sus reflexiones sobre la historia, la democracia, la política, la religiosidad, el exilio, etc. Por lo tanto, la interpretación siguió esta línea, no sin expresar y asumir que el pensar de Zambrano es difícil de captar, de descifrar, de traducir sus claves pero ¿acaso no nos enfrentamos con los mismos problemas al intentar interpretar a un Hegel, a un Heidegger, a un Santo Tomás?

La filosofía de Zambrano, según esta interpretación, implica un orden, pero un orden pensado desde el fragmento y fragmentariamente, ya que en ella –y esto también se trató de mostrar- hay una renuncia y una imposibilidad de presentar una filosofía absolutamente dada, acabada, estructurada de una vez y para siempre, realizada desde el cetro glorioso de un saber final y absoluto que, además, puede ser reconocido y descrito como tal. No es este el caso de María Zambrano. Ella está inmersa en cada uno de sus pensamientos, nunca al margen de ellos. Está sumergida en la tradición desde la que piensa, no la tiene en la mano como un trozo de la historia congelado y estatificado que ha pensado de cabo a rabo. Su pensar es un camino, una exploración por temas y problemas a veces desdeñados desde pruritos estrechos y homologadores: el ser, la religiosidad, la poesía que habita el corazón del hombre, pero también su delirio, su angustia, su anhelo, su ansia de ser, su imagen de ser poseído por lo divino y lo infernal a la vez.

6. En la interpretación que aquí se presentó no se dejó de ver que el pensamiento de Zambrano es arriesgado, atrevido: formular una razón, nunca de espaldas a la razón, sino de cara a ella, con ella, para reposicionar algunos de sus aspectos –tal vez, según Zambrano- olvidados. El más importante para ella: su carácter poético, creador, sus posibilidades de abrir mundos, de mostrar al ser.
7. La interpretación asumió en todo momento que el proyecto zambraniano asume es un proyecto amplio, ambiguo y en ocasiones poco preciso por hablar del ser, del ser del hombre, el de su vida, el de su pensar. Pero ¿cómo no ser abierto, ambiguo y fragmentario si de la realidad de la que se habla ya lo es de por sí? Zambrano renunció a la claridad artificial y con ello a la falsificación, a la imitación, a la simulación de teorías que no dicen nada, que no piensan en lo profundo lo que simplemente significa pensar y pensar al ente que en su ser piensa y dice y hace. Esta investigación pretendió hacer una interpretación unitaria, coherente. Se transitó, paso por paso, por un edificio filosófico, por una filosofía que se toma la cabeza con las manos temblorosas, mira al suelo, al cielo y desespera y no halla el camino; que mira al frente y descubre que no hay camino y aun así trata de describirlo. No se trata de una filosofía, la de Zambrano, de escritorio, de nombramiento, de *status*, de moda, de definiciones que dejen feliz al adversario; no es una filosofía de premisas sino de propuestas, de proposiciones, de

inmersiones en la historia rota de la filosofía, en la historia continua de la razón. Pero fundamentalmente es un descenso, a traspié en el ser roto del ente que delira su unidad porque carece de ella. Asumiendo esto, es como Zambrano escribió su obra, nunca pensó que la filosofía podía traicionar a la vida o simular que la tomaba en cuenta, así tampoco simuló al tomar su pluma, sin importar que en muchas ocasiones no complaciera y situándose lejos de hacerlo para quien busca el immaculado sistema, el rigor de la premisa, el orden artificial en la lista de citas y conclusiones, de confrontaciones y debates forzados.

Zambrano enfada y no complace, tal vez como lo hizo un Nietzsche que en su grandeza aún hoy es subestimado por muchos defensores del “misterioso”, “mágico”, “hechizante” sistema y argumento. Misterioso porque hasta ahora nadie ha logrado establecer fuera de toda duda un proceder válido para la filosofía, por eso existen filosofías.

8. Se trató de interpretar en qué sentido –y ello también constituyó parte de las hipótesis de esta interpretación- Zambrano, al seguir la línea de pensadores como Nietzsche, intentó restituir a la metáfora y al lenguaje metafórico en general un estatuto de conocimiento, una posibilidad de hablar y aprehender la realidad, desvinculando esto de reduccionismos retóricos que han desdeñado sin más a la metáfora, sin analizar sus implicaciones ontológicas más allá de sus “funciones en el lenguaje”, en vez de verla como un modo de ser del lenguaje, más aún, como el modo de ser del lenguaje.
9. Por otro lado, esta interpretación no permaneció impávida frente a los problemas que presenta la obra zambraniana (como toda obra), aunque la intención primordial fue realizar un esfuerzo por entender, y en segundo lugar por explicar y explicitar el horizonte de sus temas, de sus problemas, así como su manera de proceder. Ello con el fin de lograr una guía unitaria para aquel que pretenda acercarse y profundizar en el pensamiento de Zambrano.

No se dejó de dialogar, entre líneas y a pie de página, con la línea de pensadores de la cual Zambrano es heredera, así como con los distintos intérpretes de su obra. A su vez, se incluyó en la interpretación las aportaciones de muchos de los más significativos intérpretes zambranianos, sin eludir por ello la responsabilidad de entablar comunicación con sus más voraces críticos, esto lo encontraremos también al pie y

entre líneas, ya que trabajar esto último de manera específica sería parte de otra investigación que escaparía a las intenciones de la presente: dar una interpretación unitaria y global de la filósofa española a través de sus grandes temas y poder vincularlos con una muy precisa línea y horizonte en la historia de la filosofía.

Muchos debates, muchas interpretaciones esperan a la obra de María Zambrano, por ello esta interpretación es una de tantas que se pone en el camino, en la senda, junto a otras. De la misma manera, se explicó cómo Zambrano nos da la posibilidad, entre muchas otras, de leer la historia de la filosofía, de repensarla, de reasumir sus puntos de partida desde otras perspectivas. ¿Acaso no ha sido esto toda la historia de la filosofía? Habrá filosofía mientras esta se siga pensando a sí misma, mientras se piense cada vez distinta, diferente, plural. Ello constituye su camino y sus avatares.

No ha querido ser esta investigación la que precise el valor de una obra como la de Zambrano, no depende de una pluma ni de una interpretación sino de la historia de sus interpretaciones, que ha comenzado ya, aún nacientes muchas de ellas, contradictorias, diferentes y que van desde afirmaciones lapidarias como la de Cioran, quien aseveró que Zambrano había dado un paso más allá de la filosofía; o la de J. Moreno Sanz, quien afirmó que Zambrano constituye el pensamiento español más original que se ha producido desde hace muchos siglos; o la de la danesa Ana Bundgård, quien supone que el pensamiento zambraniano debe ser interpretado en clave mística y que sin embargo puede ser traducido a clave "racional"; o la de la belga Chantal Maillard —una de sus más prominentes intérpretes— quien supone que a partir de Zambrano, pero no con ella, la razón puede dar un paso más allá de lo que ha sido; por mencionar algunos de los ya incontables intérpretes que se inscriben en la historia del pensamiento zambraniano.

En este trabajo no se presentó ninguna conclusión definitiva ni categórica. En vez de ello, se caracterizó por abrir un posible camino de interpretación —múltiple y diverso, no definitorio— de la obra e Zambrano. Una interpretación que se esforzó por mostrar al lector el lugar fundamental que ocupa el pensamiento de la filósofa española en la filosofía contemporánea. De hecho, gran parte de esta investigación consistió en mostrar la importancia de la obra de Zambrano a través de sus mismos temas y no sólo porque se considero así desde una convicción filosófica personal, aunque claro está, ello va implícito porque sabemos y asumimos que no hay interpretaciones puras, sino que siempre se dan

desde un horizonte de sentido que constituye al intérprete y que es desde ese horizonte desde el cual se plantean preguntas al texto, desde el cual se le enfrenta, se le interroga y se le conmina al diálogo y a la respuesta. El lector pudo advertir en este trabajo ese horizonte y ese interrogatorio, pero pudo advertir también que esta interpretación ha intentado dejar hablar a la misma obra de Zambrano, ha intentado escucharla, claro está, desde unos oídos que al escuchar ya siempre preguntan y lo hacen desde un horizonte de significado, de manera que lo que escuchamos en los textos de la filósofa española tiene que ver con la posibilidad que esta interpretación vio en ellos: que la filosofía se siga atreviendo a replantear sus propios cimientos para seguir dando vida y sentido al tejido de su propia historia. Por ello, esta interpretación se arriesgó a decir que la filosofía necesita figuras como la de Zambrano, heterodoxas, arriesgadas, que muevan estatutos y los haga deambular por caminos o bien poco transitados o bien peligrosos de transitar.

BIBLIOGRAFÍA

Abellán, José Luis.

El exilio filosófico en América Latina, F.C.E., México, 1999.

Adán, Oscar.

“La entraña y el espejo. María Zambrano y los griegos”, en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998.

Adorno, Theodor.

Actualidad de la filosofía. Paidós, Barcelona, 1991.

y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung, philosophische Fragmente*. Fischer, Frankfurt, 1972.

Agustín (Obispo de Hipona), San.

Obras, Editorial Católica, Madrid, 1946.

Confesiones. Espasa Calpe, Madrid, 1957.

Amorós, Amparo.

“La metáfora del corazón en el pensamiento de María Zambrano” en *El pensamiento de María Zambrano*. Zero, Madrid, 1983.

Arancón Martínez, Ana.

“La voz en la distancia” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988*. Anthropos, Barcelona, 1989.

Aranguren, José Luis.

“Los sueños de María Zambrano” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988*. Anthropos, Barcelona, 1989.

“Filosofía y poesía” en *El pensamiento de María Zambrano*. Zero, Madrid, 1983.

Aristóteles.

Metafísica. Gredos, Madrid, 1987.

Obras. Aguilar, Madrid, 1986.

Bachelard, Gastón.

La poética de la ensoñación. F. C. E., México, 1986.

Bataille, Georges.

Las lágrimas de Eros. Tusquets, Barcelona, 1981.

Sur Nietzsche. Volonté de chance. Gallimard, Paris, 1984.

Teoría de la religión. Taurus, Madrid, 1985.

Beaufret, Jean.

Introduction aux philosophies de l'existence. Denoël, Paris, 1971.

Dialogue avec Heidegger. Minuit, Paris, 1973.

Benjamin, Walter.

El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán. Península, Barcelona, 1988.

Ensayos escogidos. Sur, Buenos Aires, 1967.

Berlinger, Rudolph.

Das Nichts und der Tod. V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1977.

Biemel, Walter.

Heidegger. Rowohlt, Hamburg, 1973.

Bindschedler, Maria B.

Nietzsche und die poetische Luge. W. de Gruyter, Berlin, 1966.

Blanco, Orlando.

“Para los que necesitan el aire, el agua, el fuego” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988.* Anthropos, Barcelona, 1989.

Bundgård, Ana.

“El binomio España-Europa en el pensamiento de Zambrano, Ferrater Mora y Ortega y Gasset”, en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo.* Trotta, Madrid, 1998.

Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano. Trotta, Madrid, 2000.

Bravo, Víctor.

“El neobarroco como escritura analógica” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988.* Anthropos, Barcelona, 1989.

Caillois, Roger.

L'homme et le sacré. Gallimard, Paris, 1970.

Camus, Albert.

L'envers et l'endroit. Gallimard, Paris, 1973.

Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde. Gallimard, Paris, 1982.

Castillo, Julia.

“La tumba de Antígona: tragedia y misericordia” en *El pensamiento de María Zambrano.* Zero, Madrid, 1983.

“María Zambrano” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988.* Anthropos, Barcelona, 1989.

Chiodi, Pietro.

El pensamiento existencialista: Kierkegaard, Jaspers. Uteha, México, 1962.

Ciocchini, Héctor.

“La santa realidad sin nombre” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988*. Anthropos, Barcelona, 1989.

Cioran, Emile.

“María Zambrano: una presencia decisiva” en *El pensamiento de María Zambrano*. Zero, Madrid, 1983.

Cohen, Esther.

La palabra inconclusa. Siete ensayos sobre la Cábala. UNAM, México, 1991.

Colinas, Antonio.

El sentido primero de la palabra poética. F. C. E., México, 1989.

“La esencia de un mensaje” en *El pensamiento de María Zambrano*. Zero, Madrid, 1983.

“La palabra esencial de María Zambrano” en *María Zambrano: el canto del laberinto*. Mercedes Gómez y María Fernanda Santiago (coord.) Diputación provincial de Segovia, Segovia, 1992.

“Símbolos de María Zambrano” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988*. Anthropos, Barcelona, 1989.

Corral, Rose.

“Delirio y destino: notas sobre la escritura autobiográfica de María Zambrano”, en J. Valender et al, *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*, El Colegio de México, México, 1998.

Cruz A., Cristina de la.

“Acotación temática en torno a la piedad”, en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998.

Cruz V., Danilo.

Filosofía sin supuestos: de Husserl a Heidegger. Sudamericana, Buenos Aires, 1970.

De Molinos, Miguel.

Guía espiritual. Barral, Barcelona, 1974.

Deleuze, Gilles.

Nietzsche et la philosophie. P.U.F., Paris, 1967.

Deris, Octavio.

El último Heidegger: aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de Martin Heidegger y la ontología de Santo Tomás. Eudeba, Buenos Aires, 1980.

Descartes, René.

Discurso del método. Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Reglas para la dirección del espíritu. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Duque, Félix. (ed.)

Lo santo y lo sagrado. Trotta, Madrid, 1993.

Eguizábal, José Ignacio.

La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad.

Eliade, Mircea.

Diccionario de religiones. Paidós, Barcelona, 1990.

“Dioniso o la felicidad recuperada”, en: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Paidós, Barcelona, 1999, Vol. I, p. 453-472.

El mito del eterno retorno. Alianza, México, 1988.

Imágenes y símbolos. Taurus, Madrid, 1989.

Lo sagrado y lo profano. Guadarrama, Madrid, 1987.

Mito y realidad. Guadarrama, México, 1985.

Imágenes y símbolos. Taurus, Madrid, 1992.

Fernández García, Eugenio.

“Ecos de Espinoza en María Zambrano”, en *Espinoza y España*. Universidad de Castilla, La Mancha, 1994.

“La razón poética: salvación de los ínferos”, en Teresa Rocha (ed.) *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1998.

Ferrater Mora, José.

Ortega y Gasset: etapa de una filosofía. Seix Barral. Barcelona, 1952.

Fink, Eugen.

La filosofía de Nietzsche. Alianza, Madrid, 1976.

Finkielkraut, Alain.

La derrota del pensamiento. Anagrama, Barcelona, 1987.

Foucault, Michel.

Arqueología del saber. Siglo XXI, México, 1990.

Las palabras y las cosas. Siglo XXI, México, 1994.

Franco Aragüez, José Antonio.

Relación de artículos de María Zambrano en publicaciones periódicas sobrantes en los fondos del Archivo de la fundación María Zambrano al 31 de diciembre de 1996. Fundación María Zambrano, Málaga, 1996.

Relación de artículos de María Zambrano en revistas. Fundación María Zambrano. Málaga, 1992.

Freud, Sigmund.

Obras completas. Amorrortu, Argentina, 1981.

Gadamer, Hans-Georg.

Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Sígueme, Salamanca, 1988.
La actualidad de lo bello. Paidós, Barcelona, 1991.
Poema y diálogo. Gedisa, Barcelona, 1993.

Giezs, Ludwig.

Nietzsche: Existenzialismus und Wille zur Macht. P. V. Stuttgart, 1975.

Gómez Blesa, Mercedes.

“El hombre como problema” en *María Zambrano: el canto del laberinto.* Mercedes Gómez Blesa y María Fernanda Espinoza Santiago (coord.) Diputación provincial de Segovia, Segovia, 1992.

Gómez Cambres, Gregorio.

El camino de la razón poética. Ágora, Málaga, 1992.
La aurora de la razón poética. Ágora, Málaga, 2000.

Hartmann, Nicolai.

Ontología I. F. C. E., México, 1986.

Hegel, G. W. F.

Ciencia de la lógica. Hachette/Solar, Buenos Aires, 1961.
Enciclopedia de las ciencias filosóficas. F. C. E., México, 1982.
Phänomenologie des Geistes. Reclam, Stuttgart, 1990.

Heidegger, Martin.

Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen, Neske, 1954.
Beiträge zur Philosophie. Klostermann, Frankfurt/Main, 1989.
Der Europäische nihilismus. Pfullingen, Neske, 1967.
Der Feldweg. Pfullingen, Neske, 1963.
Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen. M. Niemeyer, Tübingen, 1980.
Die Grundprobleme der Phänomenologie. V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1989.
Die philosophischen Grundlagen des mittelalterlichen Mystik. V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1995.
Die Technik und die Kehre. Pfullingen, Neske, 1962.
Einführung in die Metaphysik. M. Niemeyer, Tübingen, 1969.
Gelassenheit. Pfullingen, Neske, 1980.
Hegel Phänomenologie des Geistes. V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1980.
Holzwege. V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1983.
Identität und Differenz. Pfullingen, Neske, 1983.
Kant und das Problem der Metaphysik. V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1980.
Nietzsche. 2V. Pfullingen, Neske, 1961.
Platons Lehre von der Wahrheit. A. Franke, Bern, 1980.
Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit. Pfullingen, Neske, 1971.
Sein und Zeit. M. Niemeyer, Tübingen, 1986.
Unterwegs sur Sprache. Pfullingen, Neske, 1983.

Vom Wesen des Grundes. V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1975.
Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, Neske, 1967.
Was heisst Denken. M. Niemeyer, Tübingen, 1964.
Was ist das- die Philosophie. Pfullingen, Neske, 1972.
Was ist Metaphysik. V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1989.
Zur Sache des Denkens. M. Niemeyer, Tübingen, 1979.
Zur Seinsfrage. V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1969.

Heller, Erich.

Nietzsche: Drei Essays. Suhrkamp, V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1967.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von.

La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger. Trotta, Madrid, 1997.

Hopenhayn, Martin.

Después del Nihilismo. Andrés Bello, Buenos Aires, 1997.

Husserl, Edmund.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. F. C. E., México, 1986.

Jaspers, Karl.

Hacia un nuevo humanismo. Guadarrama, Madrid, 1957.

Jiménez Millán, Antonio.

“Antígona, el sueño del umbral” en *La tumba de Antígona de María Zambrano*. Extensión Universitaria de Málaga, Málaga, 1990.

Juan de la Cruz, San.

Cántico espiritual. Alianza, Madrid, 1996.

Kant, Immanuel.

Werke in sechs Bänden, ed. W. Weischedel, Wiesbaden, 1956-1964.

Kerényi, Karl.

Dionisios. Raíz de la vida indestructible, Herder, Barcelona, 1998.
Los dioses griegos, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999.

Kierkegaard, Soren.

El concepto de la angustia. Espasa Calpe, Madrid, 1979.
Temor y temblor. Fontamara, Madrid, 1982.

Kirk, G. S., J.E. Raven, M. Shofield.

Los filósofos presocráticos. Gredos, Madrid, 1987.

Klossowski, Pierre.

Tan funesto deseo. Taurus, Madrid, 1980.

Nietzsche y el círculo vicioso. Seix Barral, Barcelona, 1973.

Larrosa, Jorge.

“Sobre el camino recibido, o la delicada conjunción entre método, vida y experiencia”, en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998.

Lázaro Carreter, Fernando.

De poética y poéticas. Cátedra, Madrid, 1990.

Laurenzi, Elena.

“María Zambrano: una mujer ‘filósofo’”, en Elena Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Cuadernos inacabados, Madrid, 1995.

Leibniz, G. W.

Monadología. Aguilar, Buenos Aires, 1980.

Levinas, Emmanuel.

Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques. Éditions du Minuit, Paris, 1977.

Dios, la muerte y el tiempo. Cátedra, Madrid, 1994.

Leyra Soriano, Ana María.

“El espejo de María Zambrano” en *María Zambrano: el canto del laberinto.* Mercedes Gómez Blesa y María Fernanda Santiago (coord.) Diputación provincial de Segovia, Segovia, 1992.

Löwith, Karl.

Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche. Vandenhoeck, Göttingen, 1986.

Lucas, Ana.

“Entre filosofía y poesía: la razón poética de María Zambrano” en *María Zambrano: el canto del laberinto.* Mercedes Gómez Blesa y María Fernanda Santiago (coord.) Diputación provincial de Segovia, Segovia, 1992.

Lyotard, J. F.

La fenomenología. Eudeba, Buenos Aires, 1960.

Machado, Antonio.

Poesías. Losada, Buenos Aires, 1975.

Obras completas de Manuel y Antonio Machado. Plenitud, Madrid, 1979.

Poesías completas. Espasa Calpe, Madrid, 1981.

Soledades, galerías, otros poemas. Rei. México, 1990.

Yo voy soñando caminos. C. N. A., México, 1991.

Maillard, Chantal.

“Ideas para una fenomenología de lo divino en María Zambrano”. en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 1987, no. 70-71.

La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética. Anthropos, Barcelona, 1992.

La razón estética. Laertes, Barcelona, 1998.

“La reforma del entendimiento. Hacia una superación de la razón poética”, en Teresa Rocha (ed.) *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1998.

Mantero, Manuel.

Poetas españoles de posguerra. Espasa Calpe, Madrid, 1986.

Marcel, Gabriel.

Existentialisme chrétien. Librairie Plon. Paris, 1947.

Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico. UNAM, México, 1955.

Fragments philosophiques (1909-1914). Nauwelaerts, Louvain, 1961.

Gegenwart und Unsterblichkeit. J. Knecht, Frankfurt, 1961.

Die Erniedrigung des Menschen. J. Knecht, Frankfurt, 1964.

Prolegomènes a une métaphysique de l'espérance. Aubier, Paris, 1965.

Diario metafísico (1928-1933). Guadarrama, Madrid, 1969.

Filosofía para un tiempo de crisis. Guadarrama, Madrid, 1971.

El misterio del ser. Edhasa, Barcelona, 1971.

Mari, Antoni.

“Conocimiento y revelación”, en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 1987, no. 70-71.

“De divina inspiratione (desde el pensamiento de María Zambrano)” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988*. Anthropos, Barcelona, 1989.

“Fe en el hombre” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988*. Anthropos, Barcelona, 1989.

“Presencia de la revelación” en *El pensamiento de María Zambrano*. Zero, Madrid, 1983.

Marías, Julián.

Ortega: circunstancia y vocación. Alianza, Madrid, 1984.

Martini, Fritz.

Das Wagnis der Sprache: Interpretation deutscher Prosa von Nietzsche bis Benn. E. Klett, Stuttgart, 1980.

Merleau-Ponty, M.

Fenomenología de la percepción. F. C. E., México, 1970.

Molina, César Antonio.

“La presencia de María Zambrano en Morelia” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988*. Anthropos, Barcelona, 1989.

Molinuevo, José Luis.

“Ortega y María Zambrano: un proyecto de convivencia nacional” en Teresa Rocha (ed.) *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1998.

Moliner, Luis.

“La palabra poética en María Zambrano” en *María Zambrano: el canto del laberinto*. Mercedes Gómez Blesa y María Fernanda Santiago (coord.) Diputación provincial de Segovia, Segovia, 1992.

Moreno Sanz, Jesús.

(ed.) *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*. Siruela, Madrid, 1994.

“La filosofía de María Zambrano” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988*. Anthropos, Barcelona, 1989.

“La visión segunda: el método en María Zambrano y la tradición filosófica y gnóstica en Occidente” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988*. Anthropos, Barcelona, 1989.

“La semántica de la luz”, en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998.

“Las fórmulas del corazón”, en *El pensamiento de María Zambrano*. Zero, Madrid, 1983.

“Razón no polémica en María Zambrano. Lugares elementales y palabras con cuerpo”, en Teresa Rocha (ed.) *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1998.

“Siempre velar” en *María Zambrano: el canto del laberinto*. Mercedes Gómez Blesa y María Fernanda Santiago (coord.) Diputación provincial de Segovia, Segovia, 1992.

“Sumersión y huida”, en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 1987, no. 70-71.

Morey, Miguel.

“El hombre y el niño” en *María Zambrano: el canto del laberinto*. Mercedes Gómez Blesa y María Fernanda Santiago (coord.) Diputación provincial de Segovia, Segovia, 1992.

“María Zambrano: un pensamiento de la duermevela”, en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998.

Müller-Lauter, Wolfgang.

Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger. W. Gruyter. Berlin, 1960.

Muñiz-Huberman, Angelina.

“María Zambrano: castillo de razones y sueño de la inocencia” en *Más allá del litoral*. Enrique Hülsz y Manuel Ulacia (eds.) UNAM, México, 1994.

“María Zambrano y el libro de Job”, en J. Valender et al, *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*, El Colegio de México, México, 1998.

Muñoz Vitoria, Fernando.

“Sueño y revelación” en *El pensamiento de María Zambrano*. Zero, Madrid, 1983.

Navarro Cardón, Juan Manuel y Rodríguez, Ramón (comps.).
Heidegger o el final de la filosofía. Editorial Complutense, Madrid, 1993.

Nietzsche, Friedrich.

Also sprach Zarathustra. A. Kröner, Stuttgart, 1988.
Der Antichrist. Kröner, Stuttgart, 1988.
Der Geburt der Tragödie. Fritsch, Leipzig, 1977.
Der Wille zur Macht. G. Naumann, Leipzig, 1981.
Die Fröhliche Wissenschaft. A. Kröner, Stuttgart, 1988.
Ecce Homo. A. Kröner, Stuttgart, 1988.
Götzendämmerung. A. Kröner, Stuttgart, 1988.
Jenseits von Gut und Böse. Reclam, Stuttgart, 1993.
Menschliches, Allzumenschliches. A. Kröner, Stuttgart, 1988.
Morgenröte. Insel, Frankfurt/Main, 1983.
Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Reclam, Stuttgart, 1973.
Zur Genealogie der Moral. Insel, 1985.

Ortega Muñoz, Juan Fernando.

“El alborear del ser en la palabra” en *María Zambrano: el canto del laberinto.* Mercedes Gómez Blesa y María Fernanda Santiago (coord.) Diputación provincial de Segovia, Segovia, 1992.
“El paradigma existencial de Antígona” en *La tumba de Antígona de María Zambrano.* Extensión Universitaria de Málaga, Málaga, 1990.
Introducción al pensamiento de María Zambrano. F. C. E., México, 1994.
y Rogelio Blanco, *Zambrano (1904-1991)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.

Ortega y Gasset, José.

Obras completas. Revista de Occidente, Madrid, 1986.

Otto, Rudolf.

Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza, Madrid, 1985.

Otto, Walter.

Dioniso. Mito y culto, Siruela, Madrid, 1997.

Palacios, Xabier.

“Historia sacrificial: absolutismo y despotismo”, en Teresa Rocha (ed.) *María Zambrano: la razón poética o la filosofía,* Tecnos, Madrid, 1998.

Paz, Octavio.

“Una voz que venía de lejos (María Zambrano, 1904-1991), en J. Valender et al, *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia,* El Colegio de México, México, 1998.

Pineda, Víctor Manuel.

“Sacrificio, agonía y salvación del individuo (sobre el Spinoza de María Zambrano)”, en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo,* Trotta, Madrid, 1998.

Platón.

Diálogos. Aguilar, Buenos Aires, 1992.

Pöggeler, Otto.

El camino del pensar de Martin Heidegger. Alianza Universidad, Madrid, 1993.

Rahner, Karl.

El sentido teológico de la muerte. Herder, Barcelona, 1969.

Reinach, Adolf.

Introducción a la fenomenología. Encuentro. Madrid, 1986.

Revilla, Carmen.

“Claves de la razón poética”, en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998.

“Raíz y horizonte del pensamiento de María Zambrano”, en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998.

Rhode, Erwin.

Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos. Labor, Barcelona, 1973.

Ricoeur, Paul.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Éditions du Seuil, Paris, 1969.

Finitud y culpabilidad. Taurus, Madrid, 1972.

Freud: una interpretación de la cultura. Siglo XXI, México, 1987.

Sí mismo como otro. Siglo XXI, México, 1995.

Rioux, Bertrand.

L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas D'Aquin. P.U.F., Paris, 1963.

Rius Gatell, Rosa.

“Del pitagorismo y Aristóteles: a hombros de María Zambrano”, en Carmen Revilla (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998.

Rocha Barco, Teresa.

“María Zambrano: razón poética o filosofía”, en Teresa Rocha (ed.) *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1998.

Romero de Solís, Diego.

Poiesis: sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica. Taurus, Madrid, 1981.

Santiago Bolaños, María Fernanda.

“Del ángel y la herida” en *María Zambrano: el canto del laberinto*. Mercedes Gómez Blesa y María Fernanda Santiago (coord.) Diputación provincial de Segovia, Segovia, 1992.

La llama sobre el agua. María Zambrano-Ramón Pérez Carrió. Aitana-Altea/Fundación María Zambrano, Alicante, 1994.

Savater, Fernando.

“El corazón pensante” en *Más allá del litoral*. Enrique Hülsz y Manuel Ulacia (eds.) UNAM, México, 1994.

“En presencia de la voz de María Zambrano” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988*. Anthropos, Barcelona, 1989.

“La voz de María Zambrano” en *El pensamiento de María Zambrano*. Zero, Madrid, 1983.

Sartre, Jean Paul.

L'êtr e et le néant: essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard, Paris, 1943.

L'existencialisme est un humanisme. Nagel, Paris, 1970.

Scheler, Max.

El puesto del hombre en el cosmos. Losada, Buenos Aires, 1994.

Metafísica de la libertad. Nova, Buenos Aires, 1977.

Ordo amoris. Caparrós Editores, Madrid, 1996.

Schopenhauer, Arthur.

El mundo como voluntad y representación. Aguilar, 1960.

Séneca, Lucio Anneo.

Consolaciones. UNAM, México, 1984.

The stoic philosophy of Seneca; essays and letters of Seneca. Moses Hadas (ed.) Doubleday, New York, 1958.

Tragedias. Gredos, Madrid, 1980.

Tratados filosóficos. Porrúa, México, 1975.

Sevilla, Sergio.

“La razón poética: mirada, melodía y metáfora. María Zambrano y la hermenéutica”, en Teresa Rocha (ed.) *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1998.

Simmel, George.

El individuo y la libertad: ensayos de crítica y de la cultura. Península, Barcelona, 1986.

Problemas fundamentales de la filosofía. Uteha, México, 1961.

Sobre la aventura: ensayos filosóficos. Península, Barcelona, 1988.

Spinoza, Baruch.

Ética. Aguilar, Buenos Aires, 1980.

Tratado de la reforma del entendimiento, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Stein, Edith.

Ser eterno y ser finito. F. C. E., México, 1996.

Sobre el problema de la empatía. Universidad Iberoamericana, México, 1995.

Szilasi, Wilhelm.

Introducción a la fenomenología de Husserl. Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

Trías, Eugenio.

Ética y condición humana. Península, Barcelona, 2000.

Ullán, José Miguel.

“Sueño y verdad del corazón” en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes 1988.*

Anthropos, Barcelona, 1989.

Unamuno, Miguel de.

Amor y pedagogía. Espasa Calpe, Madrid, 1959.

Andanzas y visiones españolas. Espasa Calpe, Madrid, 1955.

Autodiálogos. Aguilar, Madrid, 1959.

Contra esto y aquello. Espasa Calpe, Madrid, 1957.

Del sentimiento trágico de la vida. Planeta, México, 1986.

La agonía del cristianismo. Losada, Buenos Aires, 1966.

La dignidad humana. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1949.

Mi religión y otros ensayos. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1955.

Paisajes del alma. Revista de Occidente, Madrid, 1965.

Paz en la guerra. Austral, Madrid, 1960.

Soledad. Espasa Calpe, Madrid, 1957.

Vattimo, Gianni.

El fin de la modernidad. Gedisa, Barcelona, 1985.

Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger. Península, Buenos Aires, 1992.

y Pierre Aldo Rovatti (eds.) *El pensamiento débil.* Cátedra, Madrid, 1988.

Veyne, Paul.

Séneca y el estoicismo. F. C. E., México, 1996.

Waldenfels, Bernard.

De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología. Paidós, Barcelona, 1992.

Wasson R., et al.

El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios. F. C. E., México, 1980.

Weil, Simone.

A la espera de Dios. Trotta, Madrid, 1996.

Cahiers. Plon, Paris, 1970.

Écrits historiques et politiques. Gallimard, Paris, 1960.

Echar raíces. Trotta, Madrid, 1996.

La fuente griega. Jus. México, 1990.
La gravedad y la gracia. Trotta, Madrid, 1994.
Opresión y libertad. Sudamericana, Buenos Aires, 1957.
Pensamientos desordenados. Trotta, Madrid, 1995.
Profesión de fe: antología crítica. Silvia María de J. Valls (ed.) UNAM, México, 1990.

Xirau, Ramón.

Cinco filósofos y lo sagrado, El Colegio Nacional, México, 1999.
De mística. Joaquín Mortiz, México, 1992.
Dos poetas y lo sagrado. Joaquín Mortiz, México, 1980.
"María Zambrano. Camino a la esperanza", en J. Valender et al, *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia,* El Colegio de México, México, 1998.
Poesía y conocimiento. Joaquín Mortiz, México, 1978.

Zambrano, María.

Algunos lugares de la pintura. Espasa Calpe, Madrid, 1989.
"Antonio Machado y Unamuno, precursores de Heidegger", en *Senderos.* Anthropos, Barcelona, 1986.
Claros del bosque. Seix Barral, Barcelona, 1977.
De la aurora. Turner, Madrid, 1986.
Delirio y destino. Mondadori, Madrid, 1989.
Dos fragmentos sobre el amor. Imprenta Dardo, Málaga, 1982.
El hombre y lo divino. F. C. E., México, 1983.
El parpadeo de la luz. Rayuela, Málaga, 1991.
El pensamiento vivo de Séneca. Cátedra, Madrid, 1997.
El sueño creador. Turner, Madrid, 1986.
España, sueño y verdad. Siruela, Madrid, 1994.
Filosofía y poesía. F. C. E., México, 1996.
Hacia un saber sobre el alma. Alianza tres, Madrid, 1994.
Horizonte del liberalismo. Ediciones Morata, Madrid, 1996.
"La actitud filosófica", en Ma. Fernanda Santiago (ed.) *La llama sobre el agua. María Zambrano-Ramón Pérez Carrió.* Aitana-Altea/Fundación María Zambrano, Alicante, 1994.
La confesión: género literario. Siruela, Madrid, 1997.
La Cuba secreta y otros ensayos. Endymion, Madrid, 1996.
La España de Galdós. La Gaya Ciencia, Barcelona, 1982.
"La reforma del entendimiento del entendimiento español", en *Senderos.* Anthropos, Barcelona, 1986.
"La reforma del entendimiento", en *Senderos.* Anthropos, Barcelona, 1986.
La tumba de Antígona. Mondadori, Madrid, 1989.
La vocación de maestro. Ágora, Málaga, 2000.
Los bienaventurados. Siruela, Madrid, 1990.
Los intelectuales en el drama de España en Senderos. Anthropos, Barcelona, 1986.
Los sueños y el tiempo. Siruela, Madrid, 1992.
María Zambrano en Orígenes. El Equilibrista, México, 1987.
Notas de un método. Mondadori, Madrid, 1989.
Obras escogidas. Jesús Moreno Sanz (ed.) Siruela, Madrid, 1996.
Obras reunidas. Aguilar, Madrid, 1971.