



Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia Filosofía

EL PADECER DE LA TRASCENDENCIA

**Investigación acerca de la pasividad y el delirio en la
constitución del Logos en María Zambrano**

Tesis doctoral realizada por

Alicia Sánchez Dorado

Dirigida por

Dr. D. José Antonio Antón Pacheco

SEVILLA 2015

ÍNDICE

Introducción.....	6
Capítulo 1: <i>Adsum</i> o la comparecencia.....	11
1. Delirio y destino: un prólogo y una comparecencia.....	13
2. Dialécticas de la comparecencia.....	18
Dialéctica del nacimiento y de la muerte.....	18
Dialéctica de la conciencia.....	35
3. El estado prenatal y la intrahistoria.....	75
4. La persona y sus sombras: dialéctica de la imagen.....	81
5. Anexo I: Dos metáforas para el conocimiento: visión y corazón.....	106
Capítulo 2: Hacia un saber sobre el alma o la génesis de la Razón Poética.....	113
1. En los albores de la Razón Poética: dos prólogos.....	115
Las tres negaciones.....	117
La primera tentación: absolutos impenetrables.....	118
Dos nuevas tentaciones: el problema de España.....	129
La ética del pensamiento.....	135
La indulgencia y la sonrisa.....	138
2. La experiencia del rechazo.....	142
Gnóstica precoz.....	148
Depauperización del lenguaje.....	159
3. Hacia un saber sobre el alma: una síntesis.....	168
La verdad de nuestro tiempo: la vida.....	170
La vida del alma.....	177
Las razones del corazón.....	181
Órbitas y eclipses.....	186
4. La discípula.....	188
5. Anexo II: Procedencia de los artículos que componen <i>Hacia un saber sobre el alma</i>	199
6. Anexo III: Desde el horizonte de Auschwitz. Tres aproximaciones al problema del mal: Edgar Morin, Hans Jonas y María Zambrano.....	201
Capítulo 3: Filosofía y poesía como modos de expresión de la crisis.....	223
1. Filosofía y poesía: un prólogo.....	225

La estancia en México.....	227
La filosofía como utopía irrenunciable.....	233
2. Pensamiento y poesía.....	241
3. Poesía y ética.....	261
4. Mística y poesía.....	280
5. Poesía y metafísica.....	302
Metafísica de la creación.....	302
El querer ser y la angustia como fondo de la época moderna: poesía pura y sistema metafísico.....	309
Inocencia y libertad.....	313
Amor y voluntad de poder.....	319
6. Poesía.....	330
La piedra escrita y el ejercicio del amor.....	332
La palabra.....	351
7. Dos notas: sobre logos, verdad y poesía pura.....	367
Logos y verdad.....	367
La cuestión de la poesía pura.....	371
8. Anexo IV: María Zambrano y Emanuel Swedenborg.....	379
Capítulo 4: Aproximación a algunos elementos simbólicos de <i>Filosofía y poesía</i> ...	390
1. Sobre la centralidad de <i>Filosofía y poesía</i> en la obra de María Zambrano.....	392
2. La figura de Josué o la imagen del pensar.....	397
3. La figura del hijo pródigo.....	405
4. El relato fundacional del <i>Génesis</i> : la serpiente y la balanza.....	418
5. Huellas del Paraíso.....	436
Capítulo 5: La mística española en María Zambrano.....	443
1. La mística española y la cuestión del realismo.....	445
2. Presencia del Carmelo Reformado: los fundadores. Juan de la Cruz.....	452
3. Presencia del Carmelo Reformado: los fundadores. Teresa de Jesús.....	461
Corazón y humildad.....	462
La cuestión del tiempo. Del <i>todo pasa</i> heraclíteo al <i>todo se pasa</i> teresiano.....	470
La persona y el tiempo.....	470

Pasado, presente y futuro.....	474
Inexistencia del pasado.....	475
Nacimiento del presente.....	480
Maleficio del futuro.....	483
Actitudes teresianas en María Zambrano.....	486
4. Otras figuras carmelitas.....	491
Capítulo 6: El delirio y, de nuevo, <i>Adsum</i> . Conclusiones.....	498
1. Rememorando el camino.....	500
2. Las catacumbas y las estepas siberianas.....	505
3. Delirio: hijo de la esperanza y prehistoria de la razón.....	516
4. El carácter simbólico del delirio creador.....	527
Bibliografía.....	540
Escritos de María Zambrano.....	541
Escritos sobre María Zambrano.....	544
Bibliografía general	546

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene su origen inmediato en la investigación o tesina que presentamos en esta Universidad y departamento. Unas páginas que titulamos *Vida y trascendencia*, y que junto con los cursos de doctorado que entonces realizamos, culminaron el periodo de investigación que permitía la obtención del DEA. Poco después, en el proceso de oposición que ese mismo año 2004 se convocó para enseñanza secundaria de filosofía, obtuvimos una plaza en Castilla León. Una plaza que nos ha llevado hasta este mismo curso por diversos y variados lugares de la geografía castellana y que, inevitablemente, tuvo como efecto la demora en la realización de la tesis. Unos años en los que el interés en María Zambrano se fue centrando y concretando en la cuestión del delirio, y en los que lecturas y relecturas fueron alimentando estas páginas que ahora presentamos.

Pero, más allá de estas circunstancias que, no por menos determinantes podríamos considerar accidentales, la cuestión es por qué María Zambrano y por qué esta cuestión del delirio. Y entonces nos remontaríamos a los años de estudios de filosofía en esta facultad, al descubrimiento y primeras lecturas de esta pensadora. Una autora que en los últimos años ha tenido un reconocimiento importante que se ha materializado en multitud de escritos sobre su vida y obra. Y lo que es mejor, que ha conseguido que se esté llevando a cabo un magnífico proyecto editorial de publicación de la edición crítica de sus obras completas. Quizá la mejor noticia, la de poder acceder a todos sus escritos. La de ir presentando los múltiples inéditos que se guardan en su fundación en Vélez Málaga, y la de acceder igualmente de un modo más fácil y directo a las páginas y páginas que publicó en artículos de revistas de tantas partes del mundo. Un mundo inmenso que recorría en más de media vida de exilio.

Como decimos, un reconocimiento que se ha proyectado en muchas páginas que no siempre nos parecían del todo acertadas, como cuando se confunde el cuidado literario con el escaso o nulo rigor filosófico. De ahí que en ocasiones pueda alabarse simplemente y sin más la belleza de un escrito como *Claros del bosque* y no se acompañe de la lectura atenta que lo descubre como un auténtico libro de meditación espiritual, en el que respiran muchas lecturas y autores en su trasfondo. Así pues, todo esto nos llevó a tomar la determinación de centrarnos ante todo en leer directamente a la

propia autora, para desde ahí, adquirir la perspectiva que nos permitiera una lectura que pretende ser fundada y que aspira a dar una imagen veraz de su pensamiento.

Por eso nos parece muy adecuado leerla desde sus primeros textos porque, desde ellos, puede alcanzarse a comprender el sentido de sus últimas obras. Así, ella misma dice que su obra se le presentaba como los gajos de una naranja al abrirse, esto es, pudiera decirse que la cuestión esencial es la misma y que todos sus diversos escritos son modos de aproximarse a estas preocupaciones fundamentales. Entonces, había que precisar el núcleo mismo del que nacía su obra, la matriz desde la que se gestaba todo. Y resultaba que la gran cuestión era la del logos, y la de cómo había de decirse adecuadamente el logos. Y aparejado a ello, la cuestión insoslayable de la crisis y ruptura del logos. Crisis y ruptura que en la persona adquiere la forma de la experiencia de un desgajamiento, de una herida constitutiva, de una insuficiencia ontológica. Crisis y desgarro que, a su vez, viene alimentado por una savia de esperanza que recorre su obra toda, y que la convierte ciertamente en respuesta.

Y en medio de todo esto, una definición lacónica y sintética de la persona como *el ser que padece su propia trascendencia*. Unas pocas palabras para recoger las múltiples dimensiones que hacen que no caiga en la simplicidad. De este modo, jugaba con las esferas de lo pasivo y lo activo, el logos como ejercicio que había de hacerse cargo de todo aquello que se sumía en la pasividad, en los ínfimos, en lo múltiple. Y también, por tanto, que había de hacerse cargo del sufrimiento y del delirio. Delirio que entonces aparecía como un momento necesario en la constitución del logos, y que a fuer de desventuras había de lograrse, de conseguirse salvar, haciéndose entonces delirio creador. De manera que creemos que éste es el núcleo de la obra de María Zambrano, a la que va inevitablemente unida una profunda inquietud religiosa. Una inquietud que encontramos en su obra, pero muy especialmente en la correspondencia que mantuvo con el amigo y teólogo Agustín Andreu, auténtico sabio y filántropo, de enorme finura intelectual y cordial.

Así pues, según estas directrices fuimos lanzándonos a la redacción de este trabajo que hemos presentado a lo largo de una serie de capítulos en los que hemos querido ir profundizando en la que nos parece que es la cuestión esencial, el logos y el delirio como momento constitutivo del mismo, o un modo de expresar el clásico

conocer padeciendo, el fundado en la experiencia o que pretende hacerse cargo de la vida.

De modo que, a continuación, pasamos a hacer una breve descripción de estos capítulos:

1. Adsum o la comparecencia

En el primer capítulo comenzamos haciendo una lectura de un breve escrito autobiográfico de María Zambrano, un escrito que tituló *Adsum* y que incluyó en *Delirio y destino*. Nos pareció que era una buena introducción a su pensamiento, al modo como entendía la filosofía, partiendo de la narración de su propia experiencia. Una narración en la que puede apreciarse ya el anuncio de una serie de cuestiones y temas que luego serían tratados en obras posteriores. Y además, un lugar en el que tendremos la oportunidad de apreciar la consonancia de algunas cuestiones con Unamuno. Nos parece la introducción natural al pensamiento de una autora que lo escribe en la mitad de su vida, y desde el que se proyecta una imagen bastante completa de lo que habría de seguir desarrollando, subrayando la conexión profunda que se establece entre vida y obra. Una conexión que hace que, por momentos, se presente este escrito como un delirio. Un aspecto que sostendremos y trataremos de justificar.

2. Hacia un saber sobre el alma o la génesis de la Razón Poética

A continuación, nos detendremos en un escrito que marca el inicio de lo que será su gran aportación, aquella por la que es reconocida, la razón poética. Es un texto temprano, de carácter programático, en el que se marcó una diferencia con Ortega que recordaría siempre. A su vez, es la constatación del surgir de su propia voz, de lo que ella entendía que había de ser el ejercicio de una auténtica razón vital, en la que se profundizara en lo abismático que tiene la propia vida. Y además, unas páginas que nos llevarán a una interesante interpretación de Agustín Andreu, que nos conducirá a una honda crítica a lo que llamará el imperio del demiurgo, o el proceso de banalización y pura instrumentalización de la razón que causa estragos aún, desgraciadamente, hoy día. Una simplificación y crisis del logos contra el que habría que reivindicar una filosofía como elogio del saber inútil y desinteresado, pues es el que más verdadero y auténtico interés pretende para el desarrollo de la persona en su vocación.

3. *Filosofía y poesía como modos de expresión de la crisis*

El tercer capítulo consistirá en una detenida lectura de *Filosofía y poesía*, un libro igualmente temprano pero que siempre consideró núcleo esencial de su obra. Unas páginas en las que propondrá la posibilidad de un acercamiento e incluso síntesis entre dos modos de decir el logos que son fundamentales, incluso prototípicos podría decirse de lo que habrían de ser los distintos y diversos géneros literarios. Un libro que termina con un capítulo –*Poesía*– que se constituye como una reflexión acerca de la palabra que es toda una declaración de la gran aspiración de su pensamiento, la reunión del logos porque supondría de modo paralelo nada menos que la restauración de la persona.

4. *Aproximación a algunos elementos simbólicos de Filosofía y Poesía*

En el cuarto capítulo nos detenemos en lo que sería un desarrollo del anterior. Así, comenzamos señalando la centralidad de *Filosofía y poesía* en su obra para, a continuación, destacar una serie de elementos que, apareciendo aquí, muy posteriormente, vemos aparecer otra vez de nuevo. Se trata de las figuras de Josué, del hijo pródigo, de unas referencias al *Génesis* y al paraíso. Elementos bíblicos que le sirven en su reflexión y que trata como símbolos sobre los que, como decimos, muchos años después siguen estando en el centro de su reflexión, lo que los convierte en lugares muy interesantes para destacar el proceso interno por el que va desarrollándose su pensamiento.

5. *La mística española en María Zambrano*

El capítulo quinto se nos presentó casi como una necesidad, y es que cobra un papel tan relevante la mística en Zambrano que nos pareció que había que dedicarle un espacio propio. Así, desde los mismos inicios del trabajo, aparecía por doquier una presencia fundamental en nuestra autora, Juan de la Cruz. Y, dentro de la mística en general, la mística española del siglo XVI, especialmente la que surge a partir de la reforma carmelita de Teresa de Jesús, marcando un fuerte interés que iba a verse proyectado en otras figuras carmelitas tales como Teresa de Lisieux y Edith Stein. Y todo esto desde unas tempranas reflexiones acerca de lo que llama el realismo español, que le llevará a reivindicar en su pensamiento lo que podríamos llamar una mística figurativa frente a otro modo de darse conceptual o abstracto.

6. *El delirio y, de nuevo, Adsum. Conclusiones*

Y llegamos así al último capítulo, a una reflexión acerca del delirio en el que veremos necesario volver a algunos aspectos ya señalados en *Adsum*, en la comparecencia del inicio, en esa introducción a su pensamiento que iba proyectando núcleos esenciales de su pensar que habrían de ser retomados en lo sucesivo. Y además, un escrito en el que se ponía de manifiesto la fuerte vinculación entre vida y obra, del todo necesario para comprender la centralidad del delirio, y la razón por la que es tan importante hacerlo creador. Así, el delirio es una experiencia de pasividad que no se entiende si se desgaja el pensar de la vida, y ya vemos que para nuestra autora el pensar tiene que dar cuenta de la vida. Y para ilustrarlo haremos referencia a dos imágenes, catacumbas y estepas siberianas, que hacen sendas alusiones a dos textos –de Zambrano el primero y de Földenyi el segundo– que nos servirán para establecer una serie de conexiones que nos parece que permitirán comprender la hondura y consecuencias de esta vinculación. Y de este modo, tratando de sistematizar lo que sea el delirio, terminaremos proponiendo *el carácter simbólico del delirio creador*, o el modo como el delirio puede convertirse, como en una auténtica catarsis, en la posibilidad cierta y esperanzada del renacer y recrearse de la persona.

Y así, y antes de terminar, nos gustaría manifestar nuestro agradecimiento al profesor José Antonio Antón Pacheco, por su paciencia y sus consejos.

A Isabel Sancho y Agustín Andreu por la cena que pudimos compartir en la casa de las franciscanas alcantarinas de Arenas de San Pedro, en el transcurso del X Encuentro del Círculo de Estudios Espirituales Comparados –*Escatología y fin de los tiempos*–; también a todos aquellos que, de un modo u otro, me han ayudado, a Angelines, A Jesús y Cristina, a Rocío, a Puri, a la librería de Sigüenza.

También a mi familia. A mis padres, Francisco y Francis. A Antonio, mi marido, a mi hija Gabriela y a la pequeña que nos viene en camino.

CAPÍTULO 1: Adsum o la comparecencia.

1. Delirio y destino: un prólogo y una comparecencia.
2. Dialécticas de la comparecencia.
 - a. Dialéctica del nacimiento y de la muerte.
 - b. Dialéctica de la conciencia.
3. El estado prenatal y la intrahistoria.
4. La persona y sus sombras: dialéctica de la imagen.
5. Anexo I: Dos metáforas para el conocimiento: visión y corazón

Los ojos no ven nada. Catherine Emmerich tiene razón cuando dice que ve 'con el corazón'. Puesto que el corazón es la vista de los santos, ¿cómo no verían más que nosotros? El ojo tiene un campo reducido, ve siempre desde el exterior. Pero, siendo el mundo interior al corazón, la introspección es el único método que existe para alcanzar el conocimiento. ¿El campo visual del corazón? El Mundo, más Dios, más la nada. Es decir, 'todo'.

Emil Michel Cioran. *De lágrimas y de santos.* (P26)

La persona vive en soledad y, por lo mismo, a mayor intensidad de vida personal, mayor es el anhelo de abrirse y aun de vaciarse en algo; es lo que se llama amor, sea a una persona, sea a la patria, al arte, al pensamiento. Esencial es a la soledad personal el ansia de comunicación y aún algo más a lo que no sabríamos dar nombre. Pues este recinto cerrado que parece constituir la persona lo podemos pensar como lo más viviente; allá en el fondo último de nuestra soledad reside como un punto, algo simple, pero solidario de todo el resto, y desde ese mismo lugar nunca nos sentimos enteramente solos. Sabemos que existen otros «alguien» como nosotros, otros «uno» como nosotros. La pérdida de esta conciencia de ser análogamente, de ser una unidad en un medio donde existen otras, comporta la locura.

María Zambrano. *Persona y democracia.* (P17)

Sin un mundo en el que los hombres nazcan y mueran, sólo existiría la inmutable y eterna repetición, la inmortal eternidad de lo humano y de las otras especies animales.

Hannah Arendt. *La condición humana.* (P118-9)

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante y colocando la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: «Os ha nacido hoy un Salvador».

Hannah Arendt. *La condición humana.* (P265)

1. Delirio y Destino: un prólogo y una comparecencia.

En 1989, en la primera edición que se hizo de *Delirio y Destino*, María Zambrano escribió un iluminador prólogo escrito el año anterior, en el que da cuenta no solo de esta obra en particular, sino que lo que dice allí nos parece que es aplicable a la totalidad de la misma, al espíritu que la animó siempre. Y surgían entonces interesantes cuestiones, tales como: ¿Por qué volver a editar un libro pasados de su gestación casi cuarenta años? ¿Por qué volver a darlo a la prensa tras tanto tiempo? ¿Por qué una biografía? Pero antes de acometer estas preguntas, quizá sea necesario acercarse –aun brevemente– a la historia de este libro.

De este modo y para acercarnos a ella, podemos acudir a una edición posterior de esta obra en la que encontramos el relato de los diversos avatares que la rodean. Concretamente nos referimos a la edición completa y revisada que hicieron Rogelio Blanco Martínez y Jesús Moreno Sanz en 1998. Una edición en la que encontramos una nota aclaratoria de este último donde da cumplida cuenta de estos asuntos. Para lo cual, acude a la correspondencia de María Zambrano entre 1953 y 1955, y más en concreto a una carta escrita a Rosa Chacel con fecha de 31 de agosto de 1953. Unas cartas que ponen de manifiesto las desventuras que padece con diversas editoriales y que, finalmente, culmina con la renuncia a publicarlo.

Así las cosas, a lo más a que alcanzó a este respecto María Zambrano fue únicamente a seleccionar algunos textos de *Delirio y destino* que pudo sacar a la luz en diversas revistas de literatura. De esta manera, algunos de los delirios y fragmentos que lo componen fueron publicados en la revista *Orígenes* (La Habana), en *Botteghe Oscure* (Roma), *El Nacional* (Buenos Aires), *Cuadernos del Congreso para la libertad de la Cultura* (París) y *La Licorne* (Montevideo). Posteriormente, ya en el año 1981, dos capítulos de su biografía –los intitulados *Adsum* y *La multiplicidad de los tiempos*– pudo publicarlos en el libro *El nacimiento (dos escritos autobiográficos)*¹.

Y será ya por fin en 1989 cuando salga la primera edición de *Delirio y Destino*, que será la que aquí manejemos. Una edición lograda por deseo de la autora, quien desde el año inmediatamente anterior comenzó las debidas correcciones, aunque advirtiendo que sólo de aspectos formales, con objeto de prepararla para su publicación.

¹ Zambrano, María. *El nacimiento (dos escritos autobiográficos)*. Madrid: Entregas de la Ventura, 1981.

Sin embargo, en 1998 sale una nueva edición corregida y aumentada –la que hemos referido para dar cuenta de las circunstancias que hicieron tan accidentada y tardía su salida a la luz– porque en la edición de 1989 Zambrano, además de las correcciones formales, eliminó aquellos aspectos de su obra en que las críticas a la monarquía y a Alfonso XIII eran mayores. De este modo, en la nueva edición se restaura el texto original y se corrigen erratas, principalmente relativas a la puntuación².

Así pues –y volviendo a las preguntas iniciales que partían de ese prólogo tan tardío de Zambrano a una obra en la que tantos años, casi cuarenta, separaban su escritura de su edición– encontramos como respuesta que le parece necesario este libro para la generación de lectores que le seguirán. Unos lectores a los que ella trata de regalar, podríamos decir, el latido del corazón que la sostenía desde esas palabras de imprenta. Unas palabras en las que nuestra autora, en primera persona, respondía de su obra, de su labor y también, puede afirmarse, de su vida. De tal modo que, en consecuencia, esta publicación tiene sentido:

En el anhelo de revivir el texto y no dejarlo abandonado a conjeturas y posibles investigadores históricos. Estoy aquí y ahora para responder de lo por mí escrito³.

Revivir el texto, porque el pensamiento es reversible –como ya nos indica y desarrolla en *Notas de un Método*–. Y revivir el texto de una biografía porque la obra de Zambrano es inescindible de su vida, entre las que se da una completa vinculación. Entender la vida de nuestra autora, entrar en lo profundo del drama del exilio, nos da la clave privilegiada de lectura de su obra. Su pensamiento se hace desde su vida en

² Zambrano, María. *Delirio y destino. (Los veinte años de una española)*. Madrid: Mondadori, 1989. Estos serían los datos de la primera edición del libro. Como aquí decimos, apareció una edición posterior corregida y aumentada, *Delirio y destino*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1998. En este trabajo, y salvo indicación en sentido contrario, utilizaremos la primera edición reseñada. Asimismo, y en lo sucesivo, nos referiremos a *Delirio y destino* como DD, y a continuación pondremos el número de página reseñada. Además, hemos de añadir otras ediciones posteriores, con lo que tenemos: *Delirio y destino*. Madrid: Editorial horas y horas, 2011. E igualmente, advertir de la importancia del magno proyecto que se está llevando a cabo con la publicación de la obra completa y crítica de María Zambrano. Un proyecto en el que *Delirio y destino* aparece publicado en el volumen VI, el segundo en editarse: *Obras completas VI. Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1930). Delirio y destino (1952)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014.

³ DD, 11.

inmensa coherencia, y por ello podemos aplicar a esta lectura lo que señala en el libro referido:

El pensamiento filosófico ha de ser reversible, ha de ir a depositarse en el campo de un alma afín, en una provincia de su reino, por muy alejada que esté en espacio y tiempo.

Si la filosofía existe como algo propio del hombre, ha de poder franquear distancias históricas, ha de viajar a través de la historia; y aun por encima de ella, en una suerte de supratemporalidad (...)⁴.

María Zambrano, en este prólogo a su vida quiere dar la posibilidad de explicarse, de responder, como si ante el juicio de la historia se presentara. Parece el intento de seguir dando la posibilidad de su pensar a los que habrán de leerla, y responder de uno mismo es reafirmarse en lo dicho y escrito, ampararse en la sinceridad que siempre la animó. Y en esta respuesta de sí, nos informa del proceso de gestación de este libro, un proceso en el que se encontraba rodeada de acuciante necesidad. Así, lo escribió en La Habana a comienzos de los años cincuenta, tras una convocatoria de un premio literario europeo del *Institut Européen Universitaire de la Culture* en Ginebra, para novela o biografía –concretamente lo compuso en agosto y parte de septiembre de 1952⁵–. Justo lo escribió en las pocas semanas que quedaban para que terminase el plazo de presentación. Y lo hizo –nos dice– *como respondiendo a una llamada misteriosa del viejo continente*⁶, e incluyendo lo que le parecía inseparable de toda vida: los delirios.

⁴ Zambrano, María. *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989. Páginas 15-16.

⁵ Información que extractamos de: Zambrano, María. *La Cuba secreta y otros ensayos. Edición e introducción de Jorge Luis Arcos*. Madrid: Endymion, 1996. Pág. 42. Libro en cuya segunda parte de la introducción, encontramos una cronología que abarca los años 1936 –año en el que Zambrano arriba por primera vez en Cuba, de camino a Chile, y en el que conoce a José Lezama Lima– a 1991.

⁶ DD, 12. Más adelante señalaremos el paralelismo que se produce entre esta llamada del viejo continente y el delirio último con el que cierra el libro: *De vuelta al Nuevo Mundo*. Se trataba de renacer en el Nuevo Mundo tras la oscuridad dolorosa que significaba el *viejo continente*. Una relación que plantea la necesidad de ir renaciendo constantemente a lo largo de la vida, que se muestra como una necesaria sucesión de renaceres que pretenden el nacer completo a que la persona aspira, a ser en plenitud. De ahí la vinculación de esta llamada del viejo continente con respecto al último de los delirios, que no es sino la llamada a un renacimiento que es la apertura a la esperanza.

Finalmente, *Delirio y Destino* no ganó el premio, pero fue señalado por uno de los miembros del jurado, Gabriel Marcel, como el que realmente lo merecía. Y justificó su opinión refiriendo su calidad y el ser reflejo de la historia europea y española. Y por esto se le dio una Mención de Honor y se recomendó su publicación que, finalmente, resultó infructuosa. Y así, tuvieron que pasar años hasta que fuese editado y pudiéramos encontrarlo como un género biográfico peculiar, que narra –como su propio subtítulo indica– los veinte años de una española, y que incluye dos partes: *Un destino soñado y Delirios*.

Y es significativo que nos aparezcan delirios, que se presentan en un relato autobiográfico como un género de carácter peculiar que, dentro de la obra de María Zambrano aparece casi desde sus mismos inicios, y de cuya tematización nos ocuparemos en este trabajo. Se trata, por tanto, de un concepto fundamental para comprender la obra zambraniana, y más aún, para comprender la raíz misma y constitutiva de su proyecto de razón poética. En consecuencia, será una cuestión a la que específicamente habremos de atender –en particular en la parte III, en el sexto capítulo– pero que habrá de ir asomando a lo largo de toda nuestra exposición, en orden precisamente a su importancia y esencialidad.

En otro orden de cosas, debemos enfrentarnos ahora a esta cuestión, justo la que parte de asumir que no es fácil decidir cuál sea la mejor ordenación de los textos que pretendemos tratar en este trabajo. ¿Habríamos de seguir un criterio temático? ¿Respetar el contenido de las obras y en su exposición ir señalando las relaciones? ¿Desarrollar los contenidos respetando el orden cronológico de los mismos? Nos pareció interesante el orden cronológico, pero al punto, veíamos más claramente que este trabajo debía empezar por esta respuesta de Zambrano a su obra que es, más allá de este prólogo, *Adsum*, por este aquí y ahora en que da cuenta de lo por ella escrito, en el que justifica el sentido de su pensar. Por ello, en razón de lo dicho, decidimos comenzar con una exposición del capítulo con el que se inicia *Delirio y Destino*.

Se trata del texto *Adsum*⁷, en el que la autora comparece desde el mismo título, y que pensamos que alberga en sí –en ocasiones de forma latente y otras veces de manera

⁷ *Delirio y destino (los veinte años de una española)* se publicó en el año 1989. Pero previamente, y como ya hemos indicado, se publicó este escrito junto a *La multiplicidad de los tiempos* ocho años antes en *El nacimiento (dos escritos autobiográficos)*, Madrid: Entregas de la Ventura, 1981.

claramente expresa— toda una serie de temas que serán objeto de reflexión posterior en otros lugares de su obra. Aquí pretendemos señalarlos en aras de comenzar una senda temática que habrá de ir dando cuenta de la constitución de lo que será la Razón Poética. Y más inmediatamente, pretendemos señalarlos en aras de conseguir mostrar un primer entramado temático y conceptual que nos adentre en el pensar zambrano y que nos permita ir profundizando en su exposición posterior. Así pues, abordaremos tres apartados en los que nos iremos deteniendo en la exposición de este radical acto de comparecencia, que serán:

- Dialécticas de la comparecencia.
 - Dialéctica del nacimiento y de la muerte.
 - Dialéctica de la conciencia.
- El estado prenatal y la intrahistoria.
- La persona y sus sombras: dialéctica de la imagen.

Por último, y antes de terminar con esta introducción, habremos de advertir un aspecto que consideramos esencial. Se trata de subrayar el carácter simbólico que adquieren, en esta ciertamente peculiar autobiografía, algunas vivencias o experiencias relatadas. Esto es, aun cuando se trate de un relato biográfico, Zambrano presenta lo narrado de tal forma que adquiere de inmediato un carácter simbólico. De este modo, creemos que habría que evitar caer en un psicologismo. Antes bien, a lo largo de estas páginas, trataremos de incidir en la fuerza reflexiva de aquello que expresa. El ejercicio de comparecencia que practica nuestra autora —*Adsum*— es a la vez vital e intelectual, de forma que lo narrado trasciende lo concreto y particular para, en el plano reflexivo, aspirar a ser o formar parte de una experiencia universalizable.

2. Dialécticas de la comparecencia.

2.1. Dialéctica del nacimiento y de la muerte.

Adsum o la comparecencia como pórtico a una biografía tan peculiar –la que, como ya hemos señalado, incluye delirios– es la reafirmación de la propia situación, de la vida. En la afirmación *Adsum* la autora se reconoce y se presenta, y añade una cita inicial que –como todas las citas que abren las obras zambranianas– tiene una gran importancia. Y el texto elegido es de *La Vida es Sueño* de Calderón: *Porque el delito peor del hombre es haber nacido* –de la jornada I, escena II, 111-112–. Cita importante porque inaugura la temática que abre sus páginas, lo que podríamos llamar la *dialéctica del nacimiento y de la muerte*, que va a llevar aparejados el concepto de *desnacer* –de raigambre unamuniana– y el de *renacer* –de honda tradición filosófica-espiritual, y que en Zambrano suele aparecer vinculado al lema *Incipit vita nuova* de Dante–.

Así pues, ésta es la cita que abre *Adsum*, pero puede verse muy claramente vinculada a la cita con la que introduce la primera parte de *Delirio y Destino* –*Un destino soñado*– también de Calderón (de la jornada III, escena IV, 2400-2401): *obrar bien que ni aún en sueños se pierde*. Siempre vinculado al sueño –cuestión de honda significación en el pensar de Zambrano– la dimensión moral se hace patente aquí⁸.

⁸ En este punto podemos acudir al volumen 3 –*Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*– de la magna obra de José Luis Abellán *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981. Allí, en el capítulo A.XI. *El gran dramaturgo del Barroco: Calderón de la Barca*, encontramos una exposición de lo que en *Introducción literaria a la filosofía* sostiene su autor, García Bacca, sobre el sentido de la filosofía española a partir de *La vida es sueño* de Calderón. Y encontramos unas reflexiones que guardan una gran similitud de fondo con María Zambrano, tal y como veremos a lo largo de nuestro trabajo. Por ello, ponemos aquí unos textos que tendremos la oportunidad de apreciar cómo se irán desenvolviendo en este mismo sentido a lo largo del pensamiento de la filósofa andaluza. Así, sintetiza Abellán a partir de García Bacca el distinto paradigma que representarían la conciencia y la moral, o Descartes y Calderón: *La filosofía española se manifiesta entonces como un absolutismo moral o un sentido de la integridad ética de la persona, que se presenta como superior al absoluto cartesiano de la conciencia. Cuando Segismundo se encuentra por segunda vez en palacio, ya no se fía de lo que pudiera ser apariencias engañosas, y así exclama: «Mas sea verdad o sueño / obrar bien es lo que importa». García Bacca observa que el razonamiento es el mismo en Descartes y en Calderón. «Sea verdad o sueño lo que veo, imagino, toco, etc., es evidente que pienso, luego soy», dice Descartes, pisando la tierra firme de un absoluto: el de la conciencia. «Sea verdad o sueño lo que veo, imagino, toco, etc., es evidente que lo bueno del obrar bien no se pierde en uno u otro caso, luego hay que obrar bien», viene a concluir Calderón, con lo que pisa también la tierra firme de otro absoluto: el de la moral. Ahora bien: este absoluto tiene primacía sobre el primero, puesto que éste no incluye la necesidad de ser –«tener que ser», mientras que el imperativo moral exige el «obrar bien» –«deber ser»–. Página 202. Y a continuación, Abellán transcribe un texto de García Bacca que subraya aún más esta interpretación, y que termina afirmando un carácter realista esencial en el pensamiento español que ciertamente es atribuible a*

También tenemos que advertir de una presencia esencial en Zambrano, y que va a aparecer a lo largo de este trabajo, la de Miguel de Unamuno, y precisamente en un estudio que sobre el vasco hace la andaluza, refiere igualmente esta idea. De ahí que subrayemos su importancia como vemos en este escrito, en el que refiriéndose a *Vida de Don Quijote y Sancho* afirma:

Guía, no de perplejos, sino de angustiados, de la que se desemboca en las palabras ya dichas, palabras de teología, de fina y aguzada teología en que parece resolverse la agónica ética de don Miguel, su congoja por la historia terrena y la divina, la metafísica y la ética española a la que el español se agarra en su íntima certidumbre: “Que estoy soñando y que quiero / obrar bien, pues no se pierde / el hacer bien aun en sueños”. Pues, al fin, todo lo fía en las obras, que es fiarlo a la persona humana, y una como confianza “de hombre a hombre” en Dios, como si dios, el insondable abismo, fuese, en el fondo, una persona, una buenísima persona. Creencia última, inocente, ancestral del español, creencia de que sus actos le han de valer, aunque no sepa por qué los hizo y no quiera ni investigarlo: “Mejor que investigar si son molinos o gigantes los que se muestran dañosos, seguir la voz del corazón y arremeterlos, que toda arremetida generosa trasciende del sueño de la vida. De nuestros actos y no de nuestras contemplaciones sacaremos sabiduría. ¡Suéñanos, Dios de nuestro sueño!”. “Que toda arremetida generosa trasciende del sueño de la vida”⁹.

María Zambrano: *Descartes no consigue mostrar que nuestra realidad tenga que ser, ni siquiera que deba ser. En cambio, por el procedimiento calderoniano –la duda metódica teatral (...)- se descubre que nuestra realidad no sólo es, como realidad, más persistente que todos los objetos, pues, desaparecidos o puestos todos en la disyuntiva «sueño o realidad», ella permanece firme en sí, sino que nuestra realidad, aun a cero de cosas, es firme en sí de hecho y de derecho, por obra del deber ser, del deber obrar el bien, con cuya exigencia se afirma más en sí mismo, y puede luchar y prescindir de la cuestión metafísica y gnoseológica de si la realidad exterior es sueño o realidad. Quien lleve en su carne y ser el imperativo moral de hacer el bien y esté convencido de que “no se pierde el hacer bien ni aun en sueños” habrá decidido por trascendencia, por tiro de elevación, toda cuestión sobre realismo e idealismo. Realismo ético es la solución española de la cuestión teórica sobre realismo e idealismo.* Citado de García Bacca, J. D. *Introducción literaria a la filosofía*. Caracas: Editorial de la Universidad Central de Venezuela, 1964. Página 265.

⁹ Zambrano, María. *Unamuno (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa)*. Barcelona: Debate, 2003. Página 119-120. Esta cita es también importante porque adelanta temas que se irán desarrollando en este trabajo, cual es la vinculación a este *¡Suéñanos, Dios de nuestro sueño!*, para lo que remitimos a la nota 25. Además, aparece también esta referencia a Calderón en *El sentimiento trágico de la vida* –y podemos concretamente leer el capítulo XI: *El problema práctico*– lo que no hace sino acentuar la

Pues bien, comenzamos con una reflexión sobre la dialéctica del nacimiento y la muerte a partir de una reflexión primera en la que la autora se presenta con una afirmación desconcertante, como habiendo querido morir¹⁰. La vida es una marcha hacia la muerte, pero antes de llegar físicamente a ella, el camino seguido adolece de posibles y diversas formas de muerte, vividas con un diverso grado de consciencia. Toda vida está ya marcada por el hecho de la muerte en tanto que no es posible la experiencia de una absoluta plenitud vital, y en este sentido nos dice: *nunca se ha estado vivo del todo, y (...) no es posible estarlo enteramente*¹¹. Y lo que mueve a la vida es el deseo, la *avidez*, y aquí hemos de señalar la relación que se establece entre esta noción y la del *hambre* referidas ambas a la teoría del conocimiento.

Tenemos entonces que, nada más empezar el análisis de *Adsum*, nos aparece una idea básica para el desarrollo del pensamiento de María Zambrano. Así, la idea de la avidez es la que mueve inicial y primariamente a salir de sí, en un primer movimiento trascendente del hombre. Pues bien, el fundamento de esta idea lo podemos rastrear en Unamuno y en el prólogo que hace a una obra de Ramón Turró, *Los orígenes del conocimiento (el hambre)*. Agustín Andreu, el teólogo, gran amigo y conocedor de nuestra pensadora, nos facilita esta interesante vinculación en su libro *María Zambrano. El dios de su alma*. De este modo sabemos que este libro del biólogo y filósofo se publicó en el año 21 en Madrid (publicaciones Atenea, editorial Maroto) –tras haberse

importancia de Unamuno en el pensamiento de Zambrano. Pero aún podemos vincular más profundamente estas dos citas de Calderón en la obra de Unamuno, concretamente en su *San Manuel Bueno, mártir*, en un interesante diálogo entre el cura y Ángela Carballino, que pasamos a transcribir:

–Llegué a casa y me puse a rezar, y al llegar a aquello de «ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte», una voz íntima me dijo: «¿Pecadores?, ¿pecadores nosotros?, ¿y cuál es nuestro pecado?» ¿Cuál es nuestro pecado, padre?

–¿Cuál? –me respondió–. Ya lo dijo un gran doctor de la Iglesia Católica Apostólica Española, ya lo dijo el gran doctor de La vida es sueño, ya dijo que «el delito mayor del hombre es haber nacido». Ése es, hija, nuestro pecado: el de haber nacido.

–¿Y se cura, padre?

–¡Vete y vuelve a rezar! Vuelve a rezar por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte... Sí, al fin se cura el sueño..., y al fin se cura la vida... Y como dijo Calderón, el hacer bien, y el engañar bien, ni aun en sueños se pierde... Unamuno, Miguel de. *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra, 1994. Página 136.

¹⁰ Sobre la importancia del nacimiento vinculado a la idea del sueño y la vocación –con todas las ramificaciones que en su pensamiento va a tener, y a las que iremos aproximándonos en estas páginas– tenemos unas pocas y sintéticas páginas en Marset, Juan Carlos. *María Zambrano. I. Los años de formación*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2004. Páginas 141-144.

¹¹ DD, 15

publicado en francés y alemán– y que el prólogo de Unamuno es de 1916, y que conforma una suerte de vinculación entre el ansia o avidez de devorar con la primera relación que el hombre tiene con la realidad, lo que supone la taxativa afirmación de la existencia de todo lo que es, esto es, de todo lo otro en su sustancialidad. De este modo, la avidez sería lo que conforma y confirma la esencial relación de pertenencia que se da entre el hombre y el mundo, entre el hombre ávido y su carácter de ser deseado por otra avidez –de manera recíproca– esto es, su ser devorador y devorable.

Esta vinculación esencial que se da en la relación del hombre con la realidad es dada también en la relación con los otros y el Otro, que se torna devorador absoluto, insaciable en su carácter intrínsecamente vivo. Toda esta reflexión la desarrollará más tarde y ampliamente Zambrano en *El hombre y lo divino*, pero ya está aquí de modo incipiente, como idea básica que sustentará toda su obra. Así, señala Agustín Andreu unas líneas en las que plantea *las hambres* de la persona, que tienen su base en lo biológico, lo más intuitivo, pero que se manifiesta en niveles más altos y elevados, hasta llegar al ansia devoradora en la esfera de lo espiritual. Y es que, en definitiva, el hambre, las hambres todas, son la muestra fehaciente del carácter incompleto del hombre, de su radical insuficiencia ontológica, de su constitutiva falta de ser:

*(...) todo es poco para esa avidez inagotable, que radica en el mismo ser humano, en su vida misma: en su falta de suficiente fundamentación en sí. Somos hambre irremisible, y ser hombre consiste en ver qué hace cada uno con sus hambres*¹².

¹² Andreu Rodrigo, Agustín. *María Zambrano. El Dios de su alma*. Granada: Editorial Comares, 2007. Página 85. En este mismo libro, y motivado por la falta de accesibilidad al libro citado de Turró, Agustín Andreu añade una síntesis de las afirmaciones principales de Unamuno en este prólogo, que constituyen una buena base para comprender más cabalmente la raíz de esta idea fundamental en Zambrano. Nos parece interesante aquí reproducir este texto en orden a fundar esta idea de avidez:

“El mundo externo de la sensibilidad nos es revelado por el hambre, o es obra del hambre en cuanto conocimiento”. Y el amor es “hambre de la especie” (p. 7 del prólogo).

Comer es conocer; conocer es comer. Edo ergo sum, me alimento luego soy (p. 8 ibíd.).

“La discriminación que podríamos llamar química [...] es algo que penetra en las entrañas de la realidad, en su sustancialidad, más que la discriminación de la forma” (p. 10 ibíd.).

“Las imágenes [...] suscitan impresiones tróficas...” (p. 8 ibíd.). Y al revés.

El conocimiento, explicado mecánica, geométrica, cuantitativamente, desde fuera, desde la forma, es explicación distinta del conocimiento explicado desde la sensación del hambre. “La experiencia trófica nos revela lo real que nos falta” y de ahí llegamos a los conceptos de sustancia y de causa (p. 13 ibíd.).

“...La sensación trófica [es] la reveladora primera de las diferencias sustanciales de los objetos (p. 9 ibíd.).

Así pues, se tiene avidez de lo que lo suscita, esto es, lo que nos hace salir de nosotros para pretenderlo, aprehenderlo. Sin embargo, señala Zambrano, casi nunca se encuentra eso ansiado que mueve, que hace que experimentemos el modo primero y más básico de trascendencia humana. Lo pretendido y deseado, lo amado que mueve a salir, deja lugar a la experiencia del vacío y la negación. Una experiencia que relata sintéticamente nuestra autora así: *el “NO”, cualquier no sabemos lo que significa sólo cuando hemos pasado por esta experiencia de lo negativo*¹³.

Del texto resaltado destaca ese *no* escrito en letras mayúsculas seguido del *cualquier no*, que nos hace pensar que esta experiencia de lo negativo adquiere ciertamente variados y múltiples grados. Esta trascendencia primera que es movida desde el deseo hacia fuera, espera lograr en plenitud lo ansiado. Y resuena de fondo en estas reflexiones Aristóteles –concretamente el libro XII de la *Metafísica*– el *Pensamiento de Pensamientos*¹⁴ al que aspira el hombre cuasi arrebatado en el intento de lograr la más perfecta vida humana, la que le daría la más auténtica felicidad¹⁵. Pero

“La cinestesia –la íntima sensación del cuerpo [en que vivimos]– es la base orgánica de la conciencia de nuestro yo” (p. 11 ibíd.), de la “especial sensación íntima del yo”.

Desde estos fragmentos –recogidos en las páginas 85 a 86– entendemos la exigencia de un devorador absoluto para dotar de sentido al mundo y comprendemos que la esperanza, la gran inspiradora del pensar zambraniano, es una forma de avidez. Para completar la idea aquí desarrollada, puede acudirse a la nota 35.

Tras esta aproximación, volvamos a la vinculación de Turró con Unamuno –que será una de las presencias permanentes en el pensamiento de María Zambrano– y acudamos concretamente a su correspondencia, pues en ella encontramos al biólogo filósofo como destinatario de varias misivas. Unas cartas en las que se trata precisamente de la cuestión de darle Unamuno un prólogo a su libro. Así, consideramos especialmente interesante la carta número 242 –fechada el 7 de noviembre de 1916– en la que le dice: *He pensado unos días, mi querido amigo, lo que había de decir en este prólogo madurándolo cuanto mejor podía y huyendo de deformarlo con cita de erudición fisiológica, biológica y psicológica (...). Quería hacer sobre todo una interpretación filosófica de la doctrina psicológica de usted. (...) A mi entender no es a los especialistas en biología, fisiología y psicología –a quienes su libro se dirige, sino a todos los que se interesan por la especulación filosófica–. Y por eso he dado un carácter filosófico a mi prólogo. Como usted verá está en la línea de la filosofía que un poco atropelladamente y otro poco poéticamente expuse en mi «Sentimiento trágico de la vida».* Miguel de Unamuno. *Epistolario inédito II (1915-1936)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991. Páginas 42-43. Una carta que termina con un muy expresivo deseo de que logren iniciar una filosofía española, a partir de la vinculación que aprecia y expone en la lectura filosófica que hace de su obra.

¹³ DD, 15

¹⁴ Concretamente: *la inteligencia divina se entiende a sí misma, como a su objeto, porque ella es lo mejor que existe; y por ello es inteligencia de la inteligencia*. Libro XII, c. 9.

¹⁵ Es interesante destacar la presencia de Aristóteles en la obra de María Zambrano. Así, y a modo de ejemplo, podemos referir el delirio *La condenación de Aristóteles* –recogido en *Delirio y destino*– que

ya hemos advertido que, habiendo variados modos, este *no* mayúsculo parece referirse a una negación absoluta, radical, y podríamos añadir, ontológica. Acto seguido, todos los *noes* que en el transcurso de la vida nos encontraremos serán reflejo en última instancia de esta negación inicial y básica, de este absoluto percatarse de la propia soledad. El descubrimiento de la soledad y el abandono serán también claves de lectura del pensar zambraniano, y permitirán entender la hondura del misterio del sufrimiento –y decimos *misterio*, que no problema, siguiendo la reflexión de Gabriel Marcel¹⁶–.

En consecuencia, descubrimos entonces la dimensión de la soledad ontológica, y desde esta radical experiencia de lo negativo señala nuestra autora la importancia de esta ausencia. E incluso, añadiendo un giro más, descubre paradójicamente la fuerza y presencia que se *experimenta* –y permítase el uso del verbo *experimentar*– a través de la ausencia. En este punto, podemos traer unas líneas de otro lugar de la obra de Zambrano en la que establece una interesante disquisición sobre el concepto de ausencia –en el que nos estamos deteniendo en estas líneas de *Adsum*– y que iluminan el sentido en el que aquí vamos a interpretarlo. Se trata de un fragmento de *Una metáfora de la esperanza: las ruinas* en que dice:

Y es que hay dos clases de ausencia. La primera es la más frecuente: ausencia de algo que simplemente no está presente, pero que puede estarlo y lo estuvo alguna vez; es la falta de algo o de alguien que conocemos, cuya figura hemos podido contemplar íntegramente. La otra ausencia, la ausencia pura,

puede leerse en paralelo al capítulo *La condenación aristotélica de los pitagóricos* en *El hombre y lo divino*.

¹⁶ El problema viene marcado por la objetividad, es lo separado de mí y que desde esta relación sujeto-objeto es susceptible de ser resuelto. En cambio, en el misterio no puede distinguirse el sujeto y el objeto en tanto se está implicado fehacientemente, esto es, se está comprometido. Esta distinción también se encuentra en otros autores como Pascal o Kierkegaard. No obstante, hemos de remitir nuevamente a Unamuno, quien en el artículo *Mi religión* se ocupa ciertamente de presentar un compromiso vital y cordial con aquello que le azora y le conmueve, con lo que entiende que son las preguntas esenciales del ser humano. Así, refiriéndose a la religión no entiende que se pueda analizar como mero problema –en su aspecto social o político– y no como misterio metafísico, como preocupación que se expresa en inquietud, en dolor, en grito, que es como nos dice que se expresa en su poesía que es, de esta manera, al modo de los salmos. De ahí que afirme: *me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. No concibo a un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa en el orden de la cultura (...) de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social o político.* Miguel de Unamuno. *Mi religión y otros ensayos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986. Pág. 12.

*verdadera, es aquella que jamás estuvo presente. Dios es el gran ausente, ha dicho Ortega. Sí; la ausencia pura es la ausencia de la divinidad, esa que han expresado los grandes místicos. “Dolencia de amor que no se cura sino con la presencia y la figura”, decía San Juan de la Cruz*¹⁷.

Esto es, lo que radicalmente hace salir al hombre de sí es el ávido deseo de una realidad ciertamente apabullante, atractiva –y nos atrevemos a señalar aquí el *tremendum et fascinans* de Rudolf Otto en *Lo santo*– que cuando el hombre *sale a la luz, no encuentra casi nunca aquello que lo hizo salir*¹⁸, y desde esta soledad descubre que –señala a continuación– *vivir a solas es vivir a medias, es estar recluso, condenado, cegado también; es estar en reserva y a la defensiva*. La experiencia de soledad que descubre la persona hace de inmediato que se acreciente con más y más fuerza la necesidad de esa presencia, esto es, le hace enfrentarse a su radical limitación, fragilidad y finitud, a su sinsentido si se carece absolutamente de esta realidad. La fragilidad constitutiva del hombre es lo que –y recordemos a Otto– le hace patente el sentimiento de dependencia, lo que le descubre –y sigamos a Zubiri– su esencial religación¹⁹.

¹⁷ La Cuba secreta y otros ensayos. *Op. cita*. Página 139.

¹⁸ DD, 15. Notemos aquí la relación que puede establecerse entre este texto y el siguiente verso del *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz: *salí tras ti clamando y eras ido*. Una relación que no es en modo alguno anecdótica ni tangencial, antes bien su presencia será esencial en el pensamiento de Zambrano, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de este trabajo.

¹⁹ Sobre Rudolf Otto hemos de advertir que es uno de los autores a los que reconoce su influencia nuestra autora, quien afirma: *El descubrimiento de lo sagrado (...) se lo debo, o estaba propiciado por un libro apasionadamente leído en mi adolescencia, publicado por la Revista de Occidente, de un autor alemán, Rodolfo Otto, Lo Santo, y yo me di cuenta de que no era lo santo sino lo sagrado; lo sagrado que está adscrito a un lugar que no se manifiesta enteramente y que sobre todo se manifiesta adscrito a un lugar, y a mí esto me recordaba cuando lo leía, vívidamente a lo que me sucedía cuando de niña me llevaban de paseo por un cierto lugar de la ciudad de Segovia por donde corre y, entre unas pequeñas altas, se hunde el cauce que será el Eresma, un río que se irá serenando. Yo me escapaba y tenía que ir hacia esas peñas, y en esas peñas había siempre, aunque fuera tiempo de sequía, una gota de agua. Esto era ya el comienzo de la transformación de lo simplemente o complejamente sacro, en algo transparente, en algo ya divino*. Zambrano, María. *A modo de autobiografía*. Texto aparecido en *Anthropos* 70/71 de 1987, y asimismo recopilado en el volumen *Vocare. La actualidad educativa de María Zambrano*. Madrid: Universitas Asociación para la Investigación y la Docencia, 2008. Páginas 87-88.

Sobre el sentimiento de dependencia, no podemos sino mencionar a Scheleirmacher, quien está muy presente en la obra mencionada antes de Otto, concretamente en el capítulo 19: *La manifestación de lo santo*, donde se ocupa de sus *Discursos sobre la religión*, de quien hizo una edición –*Sobre la religión; discursos a los hombres cultos que la menosprecian*–. O, por supuesto, desde los primeros capítulos de *Lo santo*, donde en el análisis de los aspectos de lo numinoso, considera Otto el sentimiento de absoluta

En definitiva, el delito del hombre es nacer, y su condena es la soledad y la ceguera. Y, a continuación, nos son presentados los diversos modos en que uno puede morir en vida, cuales son:

(...) En enfermedades, en la muerte del prójimo, y más en la muerte de lo que se ama y en la soledad que produce la total incomprensión, la ausencia de posibilidad de comunicarse, cuando a nadie le podemos contar nuestra historia²⁰.

dependencia, aunque matizando el análisis psicológico de Scheleirmacher y presentándolo como simplemente el momento concomitante subjetivo que se da como *sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí*. Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. Página 20. Y por supuesto, Scheleirmacher estaba también en el libro tan apreciado por Zambrano de su maestro Ortega, *Meditaciones del Quijote*, donde se sintetiza su aportación en afirmar *la esencia de lo religioso en el sentimiento de pura y simple dependencia*. Madrid: Cátedra, 2010. Página 123.

Pero también tenemos la idea de la religación, que nos aparece claramente vinculada a Zubiri. Así, podemos remitir a un texto del que nos ocuparemos más adelante en nuestro trabajo. Se trata de un fragmento de *Filosofía y poesía*, que aparece reseñado en la nota 592, donde Zambrano cita un texto de *En torno al problema de Dios* de Zubiri, en la edición de 1935 de la Revista de Occidente. Si acudimos al texto de Zubiri, nos encontramos planteada la cuestión en torno a la etimología de religión, *religio*. Así, expone sintéticamente la discusión sobre su origen, en la que nos encontramos a Cicerón, Lactancio y San Agustín entre asumir el verbo *religare* o *relegere* como origen. Zubiri dice que sería más probable la segunda opción, que es la que propone. Pero podemos precisarlo algo más si acudimos a la exposición de Jean Grondin: *A diferencia de Cicerón, Lactancio hace derivar “religio” del verbo religare: religar (“ligare”: ligar): «El término “religio” proviene del vínculo de la piedad, porque Dios se vincula (“religaverit”) al hombre y lo ata mediante la piedad». La idea de vínculo, “religación”, es aquí determinante y actúa en ambos sentidos: el vínculo inicial viene de Dios, porque es él quien propone una “alianza” con su criatura. La religión se convierte entonces en la «re-ligación» de piedad que liga al hombre a Dios. A menudo se oponen ambas etimologías. De hecho (...) en el fondo no se oponen necesariamente: el vínculo religioso (“religare”) puede muy bien fundarse en una lectura atenta (“relegere”), la cual descansa a su vez en el vínculo inicial entre lo divino y lo humano*. Grondin, Jean. *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2010. Páginas 98-99.

²⁰ DD, 15-6. Sobre estos modos en los que uno puede experimentar la muerte, podemos remitir al pensador Paul-Louis Landsberg, del que propondremos una selección de textos en los que, de inmediato, podremos apreciar la profunda similitud que guarda con el planteamiento de María Zambrano. Nos referimos a Landsberg, Paul-Louis, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*. Madrid: Caparrós, 1995. Volumen que también incluye el ensayo *Reflexiones sobre el compromiso personal*. Así, tenemos en el primero de los ensayos: *Hay estados análogos a la muerte que, en cierta medida, forman parte aún de la experiencia que podemos tener de nosotros mismos: el sueño profundo, algunos tipos de desmayo, el recuerdo oscuro del estado prenatal embrionario provocado por una especie de meditación, etc. hay también una experiencia de la muerte cuando se vive un peligro de muerte: la guerra, la enfermedad grave, los accidentes, etc. existen mil maneras de presentir y de representarse la propia muerte. (...) Hemos elegido nuestro punto de partida en la experiencia de la muerte del otro porque, de esta manera, esperamos encontrar a “la persona” como tal y la relación específica que puede guardar con la muerte*. Págs. 33-34.

Se muere en el dolor provocado por cada experiencia de negación, en el sufrimiento de las diversas formas de soledad –que es lo que son las situaciones

Nada más comenzar su análisis, Landsberg va señalando las profundas discrepancias que se muestran entre sus reflexiones y las de Heidegger. Así pues, la primera y principal radica en asumir que la muerte no es única y exclusivamente un asunto propio, sino que en ello está comprometido el otro. En relación a esto, puede afirmar: *El otro representa en realidad a todos los demás. Es el “Jedermann” y este “cada cual” muere cada vez en el prójimo que muere de su muerte singular.* Pág. 38. En este pensamiento, y como advierte en nota a pie de página, el “cada cual” se distancia sobremanera del “se” impersonal heideggeriano –*Das Man*– y se sitúa en la línea de un Montaigne, cuando afirma que *cada hombre contiene la forma entera de la humana condición.*

Pues bien, Landsberg guarda aquí una profunda relación con el pensar zambraniano, que también se distancia en este mismo aspecto de Heidegger, lo que podremos advertir en otros puntos de su obra – como cuando señala en *Persona y democracia* la vinculación esencial que mantiene toda persona con todas las demás, véase notas 49 y 50–. La diferencia con Heidegger se acentúa conforme avanza su reflexión, y paralelamente aumenta su consonancia con Zambrano, así tenemos: *Únicamente la experiencia de la muerte del otro nos enseña lo que son “cualitativamente”, la ausencia y el alejamiento. (...) La posibilidad de un cambio de nuestra propia existencia, en cuanto “existencia a la muerte” (Sein zum Tode), consiguiente a la experiencia de la muerte de uno de nuestros semejantes, se funda en la posibilidad del amor personal. Nadie puede pretender que la experiencia de la muerte del prójimo sea un equivalente de la experiencia de “mi muerte”, que yo mismo haría. Pero su significación para mí es tan profunda que pertenece esencialmente a mi existencia personal, y en modo alguno al “se”. (...) Si la simpatía vital continúa siendo humana contiene la piedad.* Pág. 42-43. Vemos aquí cómo el ser para la muerte que somos en la vivencia de la muerte del otro, tiene sentido o significado profundo en mi vida desde el amor y la piedad, instancias de la vida humana que me relacionan esencialmente con los otros, que me abre a la comunicación espiritual profunda con ellos, y que me plenifica desde esta realidad comunicativa y llena de empatía y compasión. Algo más adelante, Landsberg –apoyándose en Unamuno– señala la importancia, cuando nos enfrentamos a la muerte, de la esperanza, y cita de la *Vida de Don Quijote y Sancho: Pues la esperanza es el más noble fruto del esfuerzo que realiza el pasado para hacerse futuro, es lo que en el más propio sentido produce el ser y le hace ser efectivo.* Y esta reflexión le sirve para señalar que la esperanza es pilar fundamental de toda filosofía de la existencia, pretendiendo de este modo –señala Landsberg– huir del nihilismo heideggeriano y tratar de *destruir su seducción funesta.* Pág. 49.

Sólo leer estos textos nos sirven para entrar en la órbita conceptual zambraniana: la ausencia, el amor, el otro, la piedad, la compasión, la esperanza. Y, por supuesto, la presencia de Unamuno. Y entonces podemos acudir a una idea que Landsberg señala en la filosofía de Unamuno y que sigue guardando una consonancia de fondo con Zambrano: *Toda filosofía de la vida digna de este nombre tiene que ser al mismo tiempo filosofía de la muerte, ya que la realidad humana, la mía, la nuestra, lleva aparejados inseparablemente el aparecer y el desaparecer, la esperanza y el temor.* Landsberg, Paul-Louis. *Reflexiones sobre Unamuno. La libertad y la gracia en San Agustín.* Santiago de Chile, Madrid: Cruz del Sur, 1963. Pág. 48.

Hasta aquí tenemos una aproximación intelectual, pero además hay una proximidad vital, para lo cual acudimos al amplio estudio: Moreno Sanz, Jesús. *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano.* Madrid: Verbum, 2009. Sobre todo las páginas 81-85 del volumen I. Aquí, únicamente dejaremos una breve aproximación biográfica del judío discípulo y amigo de Scheler, que abandonó Alemania en 1933, año en el que viaja a España, y donde en la Universidad de Barcelona es nombrado profesor de filosofía al año siguiente. Apoyado por Ortega, publica sus estudios en la Revista de Occidente. Escritos ampliamente conocidos por Zambrano. Con la guerra española, huye a Francia, y allí se une al personalismo en torno a la revista Esprit. Es arrestado por la Gestapo en 1943 y el 2 de abril del año siguiente muere en el campo de Oranienburg.

reseñadas arriba—. La soledad del sufrimiento propio o ajeno, la del que me subyuga y atrapa, la de lo amado que padece, la de no poder contarse. El hombre es su historia, y sentir que no se puede contar la propia historia, el relato de lo que nos pasa, también es otra forma de morir. Esta última acompaña ciertamente la experiencia del exilio, cuando uno se enfrenta a no tener palabra, a no estar en el lugar propio, a no poder comparecer. También se muere en la convivencia imposible, en el que se es condenado en el juicio del otro sobre nosotros, cuando no es posible la comunidad²¹. En definitiva, terrible es esta condena, y es en virtud de esta dureza que se reclame con urgencia el tremendo valor del Otro, que se afirma como necesidad, como la sola forma de romper tan cruel castigo. El solipsismo en que se caería de forma irremediable se elude en la afirmación del Otro²². El *logos* que es el hombre precisa necesariamente del diálogo.

Y en estas negativas lides, la conciencia atenta que descubre esta realidad, lo hace a su vez a través de aquellos que ya palparon con profundidad tan grave situación, y que no son sino los trágicos. Aquellos que conforman un saber de tragedia que es necesario para el más hondo conocimiento de lo humano. Estos trágicos —que tanta presencia tendrán en los escritos zambranianos, a los que tanto acudiré— son Sófocles y también, indica, Cervantes²³. Y recoge de ellos el saber que la vida es sueño —lo que ya

²¹ En este caso concreto de relación imposible con el otro, de sojuzgamiento condenatorio, la referencia es la de los otros cotidianos, del día a día. En este caso, la comunión necesaria, dialógica, que hace posible la vida aparece como envenenada. Nos parece que esta situación está paradigmáticamente expuesta en la novela de Unamuno *Abel Sánchez* —que Zambrano refiere en *El hombre y lo divino*, cuando habla de la envidia como mal sagrado—. La envidia, que lleva su origen en el conflicto entre Caín y Abel, representa las relaciones en que el otro se convierte en el aniquilador. En la relación envidiosa, el otro es el que se nutre de deseos de aniquilación, destructivos, que rompen la posibilidad que había surgido de acabar con la soledad radical del hombre. También encontramos otra posible relación en la obra de teatro *El otro*, tan desconocida como admirada por nuestra autora. Pero, volviendo a las figuras de Caín y Abel, al fratricidio originario, podemos acudir también a *Persona y democracia*, donde incluso vuelve a citar a Unamuno cuando habla de la envidia como *la primera forma de parentesco*. Zambrano, María. *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos, 1992. Pág. 96. No obstante, volverá a aparecer esta cuestión, para lo que remitimos a la nota 78.

²² Sobre esta cuestión del solipsismo remitimos a uno de los delirios que completan el libro que aquí tratamos, concretamente: *Voy a hablar de mí mismo (fragmento filosófico del segundo tercio del siglo XX)*, en el que la autora ensaya una suerte de crítica mordaz a toda filosofía que incurre en el solipsismo, o bien que en sus esquemas no deja cabida a la alteridad. Una crítica que llega a su punto álgido cuando, de modo paralelo al desarrollo de un pensamiento de estas características, acontecía un escenario histórico apabullante, en el que se produce una desconcertante desconexión que resulta imposible de asumir desde el punto de vista moral.

²³ Es interesante que coloque a Cervantes como uno de los autores trágicos. Dentro del pensamiento de Zambrano, Cervantes ocupa un papel interesante, lo que se traduce en su presencia en su obra. Pensamos,

nos aparecía también desde Calderón— o en la formulación de Píndaro que *somos sombra de sueño*²⁴. El sueño aparece, y va a tener una profunda presencia en la obra de madurez de María Zambrano. Le dedicará muchas páginas a tratar de indagar y presentar la estructura de la forma sueño, que le servirá incluso para acercarse a la experiencia creativa, y en última instancia, a las categorías fundamentales por las que se mueve toda vida que pretende realizarse en libertad mediante la palabra —labor que desarrollará principalmente en obras como *El sueño creador* y *Los sueños y el tiempo*—. Pero volvamos ahora al texto y a cómo va presentando toda una serie de reflexiones que, como vamos viendo, van a ser luego ampliamente desarrolladas y matizadas en el conjunto de su obra.

De modo que, inmediatamente después de la cita de Píndaro —somos sombra de sueño— Zambrano la hace suya añadiendo que somos *sombra del sueño de Dios*²⁵. Es

por ejemplo en los escritos *La ambigüedad de Cervantes*, *La ambigüedad de Don Quijote* y *Lo que sucedió a Cervantes: Dulcinea*, escritos que conforman la primera parte de *España, sueño y verdad*. O también en la parte que le dedica en *El sueño creador*. También lo tenemos cuando se ocupa de Unamuno, así: *La "Guía" de Unamuno: "Vida de Don Quijote y Sancho"*. Además de la multitud de ocasiones en que aparece en sus reflexiones.

²⁴ DD, 16

²⁵ DD, 16. Es interesante esta cita de Píndaro que Zambrano completa de este modo, precisamente porque aparece en un escrito de Unamuno al que no podemos sino referirnos. Se trata del prólogo del libro *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, en el que trata cuestiones sobre el ser real y el ser ficcional que cinco años después profundizaría en *Cómo se hace una novela*. Pues bien, en este prólogo que referimos hace una reflexión que permite hacer una sugestiva lectura paralela a estas páginas. Así, vincula Unamuno esta misma definición del hombre de Píndaro con la tragedia, con la crítica al *hombre cotidiano* y *crepuscular*, y con toda una teoría de la concepción de la persona que uno es, de la que cree ser, del que es para los demás y del que quisiera ser —lo que referiremos un poco más adelante en esta nota—. Veremos la relación que guarda el contenido de este prólogo con el texto de Zambrano, al punto de poder apreciar que es interlocutor de la autora. Así pues, dice Unamuno: [Refiriéndose a que todo ser humano alberga en sí todos los vicios y virtudes, por lo que tiene en sí todas las posibilidades, y por lo que, en consecuencia, sería capaz de comprender plenamente todos esos personajes de novela, tragedia, comedia o "nivola" que exploran lo hondo del alma humana en sus múltiples posibilidades. En otro orden se encontrarían todos aquellos para los que la lectura de tales personajes no es más que algo tangencial, los que buscan únicamente pasar el tiempo, entretenerse, pasar de puntillas por la vida, por el ser mismo del hombre y por lo que significa en toda su profundidad ser persona. Éste último sería el que se preguntaría:] "*¿Pero de dónde ha sacado este autor esto?*" *A lo que no cabe sino una respuesta, y es: "¡De ti, no!"* Y como no lo ha sacado uno de él, del hombre cotidiano y crepuscular, es inútil presentárselo, porque no lo reconoce por hombre. Y es capaz de llamarle símbolo o alegoría. Y ese sujeto cotidiano y apariencial, ese que huye de la tragedia, no es mi sueño de una sombra, que es como Píndaro llamó al hombre. A lo sumo será sombra de sueño, que dijo el Tasso. Porque el que siendo sueño de una sombra y teniendo conciencia de serlo sufra con ello y quiera serlo o quiera no serlo, será un personaje trágico y capaz de crear y de recrear en sí mismo personajes trágicos —o cómicos—, capaz de ser novelista; esto es, poeta, y

capaz de gustar de una novela, es decir, de un poema. Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez, San Manuel Bueno, mártir, Cómo se hace una novela y otras prosas*. Barcelona: Crítica, 2006. Páginas 126-127.

Como comprobamos la cita de Píndaro que hace Zambrano no es exacta, adecuándose más bien a la de Tasso. Para ello podemos acudir a la notación de Domingo Ródenas al prólogo referido, pues señala la fuente de Píndaro en la octava de las *Píticas*, vv. 93-96; e igualmente señala la cita del poeta italiano Torcuato Tasso, su *Jerusalén liberada*, XIV, 63, vv. 7-8. (Página 126, notas 16 y 17). Pues bien, mientras que Unamuno matiza en el texto transcrito la diferencia entre ser sueño de sombra o sombra de sueño, en María Zambrano este matiz –aun siendo importante– se diluye en este completar la cita de Píndaro con el ser *sombra del sueño de Dios*. Esta transformación lo que hace es dejar el apotegma abierto a la perspectiva del absoluto, esto es, a la realización de lo que uno sea auténticamente según el sueño de Dios, que será –como podrá verse en sucesivas páginas– el cumplimiento de la propia vocación. Y a su vez, esta perspectiva de Dios, o de ser las creaturas en relación al creador sombras de su sueño, se enlaza con otro texto que aparece igualmente en este prólogo, en el que Unamuno completa y dota de trascendencia una teoría humorística e irónica del médico y escritor norteamericano Oliver Wendell Holmes, en la que habla de las diversas imágenes del hombre –que ocupará el contenido del tercer apartado de este *Adsum*–, completada con esta perspectiva del hombre desde su Creador. Transcribimos el texto: *Aquí tengo que referirme una vez más a aquella ingeniosísima teoría de Oliver Wendell Holmes – en su “The Autocrat of the Breakfast Table, III– sobre los tres Juanes y los tres Tomases. Y es que nos dice que cuando conversan dos, Juan y Tomás, hay seis en conversación, que son:*

Tres Juanes...

1. *El Juan real; conocido sólo para su Hacedor.*
2. *El Juan ideal de Juan; nunca el real, y a menudo muy desemejante a él.*
3. *El Juan ideal de Tomás; nunca el Juan real no el Juan de Juan, sino a menudo muy desemejante de ambos.*

Tres Tomases:

1. *El Tomás real.*
2. *El Tomás ideal de Tomás.*
3. *El Tomás ideal de Juan.*

Es decir: el que uno es, el que se cree ser y el que le cree otro. Y Oliver Wendell Holmes pasa a disertar sobre el valor de cada uno de ellos.

Pero yo tengo que tomarlo por otro camino que el intelectualista yanqui Wendell Holmes. Y digo que además del que uno es para Dios –si para Dios es uno alguien–, y del que es para los otros y del que se cree ser, hay el que quisiera ser. Y que éste el que uno quiere ser, es en él, en su seno, el creador, y es el real de verdad. Y por el que hayamos querido ser, no por el que hayamos sido, nos salvaremos o perderemos. Dios le premiará o castigará a uno a que sea por toda la eternidad lo que quiso ser. Páginas 120-121.

Podemos apreciar la confluencia de contenidos tratados entre este texto de Unamuno y su lectora Zambrano, que tanto le apreció desde su primera juventud, desde las conferencias en Segovia –de lo que encontramos referencias en la biografía ya citada de Juan Carlos Maset *María Zambrano. I. Los años de formación*, sobre todo en el subtítulo *aprender padeciendo* incluido en el capítulo 5, *Los tristes años veinte (1920-1926)*; y también en el estudio de José Luis Abellán *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona, Anthropos: 2006, siendo especialmente interesante al respecto el capítulo inicial, titulado *La Segovia del primer tercio del siglo XX: orígenes intelectuales de María Zambrano*–. Pero aún va a más la sintonía, justo cuando el pensador vasco distingue entre el querer ser y el querer no ser como dos formas afirmativas del ser, y que recuerdan esta meditación constante de Zambrano acerca del tan unamuniano desnacer (y que veremos a continuación). El que se empeña en un ejercicio de querer no ser sería el practicante de la *noluntad*, el que niega la voluntad, y propone al quietista Molinos como prototipo, que para Zambrano será prototipo del bienaventurado, quizá como aquellos que lograron la plena transparencia de su ser, siendo en realidad lo que eran de veras.

Pero continúa la confluencia Unamuno-Zambrano, y podemos advertirla en el texto *La religión poética de Unamuno*, concretamente en el apartado *El combate*, en que la malagueña refiere unos versos

interesante este salto porque de inmediato aparece el Otro que enfrenta la radical soledad constitutiva humana, aquel que es plenitud a que aspira ese –podríamos decir agustinianamente– *homo interiore* que sale de sí, que trasciende y pretende esta realidad ansiada que resulta tan evasiva. Y este ser sombras del sueño de Dios le plantea a Zambrano una radical disyuntiva: ¿será posible cumplir el sueño de Dios? O ¿acaso será posible caer en la tentación del desnacer? Lo primero conlleva el riesgo del fracaso y enfrentarse a su juicio; lo segundo lleva implícito la traición a todo lo que habría de serse. Así pues, esta dialéctica del nacimiento y la muerte lleva en sí paralelamente la dialéctica de la autenticidad y la inautenticidad, esto es, la posibilidad de cumplir y realizar lo que haya de serse en la propia vida, o fracasar en el intento, o traicionar incluso la misma posibilidad que se nos brindó de ser.

Unamuno se ocupó de la tentación del desnacer²⁶ que planea en este juego conceptual zambraniano, y aparecía como la desrealización, el ir hacia atrás, como si

del soneto *Muerte* de Unamuno: *Eres el sueño de un dios; cuando despierte / ¿al seno tornarás de que surgiste?* Y algo más adelante tenemos una reflexión de Zambrano sobre esas continuadas referencias a Píndaro del pensador vasco, que sirven para iluminar lo que aquí tratamos: (...) *Porque al protagonista de tragedia, de la clásica tragedia griega, se le puede aplicar la sentencia de Píndaro, que Unamuno repite como un motivo constante en su obra, especialmente en la no poética. En la poética, lo alude más bien. Que “el hombre es el sueño de una sombra” o “sombras de un sueño” o “de sueño”, dice él. Y continúa entonces Zambrano analizando estas palabras en relación a Edipo y Antígona. Y no es baladí en modo alguno, pues en la reflexión de Adsum que nos ocupa, continuará Zambrano vinculando esta cita de Píndaro con el desafortunado griego: Bajo la luz de los dioses olímpicos y la sombra del Dios desconocido que puede no existir o no existir todavía, Edipo se arrancó los ojos al verse engañado, y Antígona entró viva al sepulcro “por haber servido a la Piedad”. Del libro Unamuno (Edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Op. cita. Páginas 188-189.*

²⁶ Acerca del problema del desnacer: Garagorri, Paulino. *Introducción a Miguel de Unamuno. El desnacer y la feliz incertidumbre*. Madrid: Alianza, 1986. En este libro se analiza esta cuestión sobre todo en el capítulo: *El desnacer y desmorir, y la relativa importancia de la muerte*. Así, a lo largo de sus páginas se va dando diversas claves de comprensión a la luz de la obra de Unamuno, incluyendo una selección de sus poemas. El autor reseña un texto enormemente significativo de Unamuno para este fin: *[refiriéndose a la presentación de su libro de poemas “Teresa” (1924), en el que explica sus impresiones en una visita a la Trapa de Dueñas, donde se vincula el sentido del desnacer con la muerte] “El canto, el lloroso gemido más bien, de los trapenses henchía el templo y se alzaba como para dar más vuelo a la Virgen. Era, a la vez, un canto de cuna y un canto de brizamiento para el sueño de la vida eterna que sentían aquellos hombres. Era como si desearan aniñarse, ir haciéndose pequeñuelos, remontar el curso de la vida hacia su fuente, volver a la niñez y desnacer, entrando en el vientre –de que fue fruto Jesús– de la Virgen Madre para dormir en él, y en la paz de la inconciencia, la eternidad. Aquellos pobres hombres, ancianos algunos –en su segunda infancia–, otros en edad de padrear, sentían a lo lejos, a lo lejos de sí mismos, en las lontananzas de su pecho, el canto de silencio que les ceñía cuando esperaban salir del vientre materno, cuando iban a ser echados del jardín del Paraíso por el Ángel de la Muerte, aquel canto de eternidad, del eterno pasado... Y entonces comprendí todo el poético sentido que encierra la expresión des–nacer aplicada al morir. Páginas 57-58. Y: (...) Parecía que soñaban en ir volviendo a*

fuese posible invertir ese camino de la vida que siempre marcha hacia delante y que tanto exige. El desnacer también se da en un fracaso del propio sueño que uno habría de cumplir por dejadez, apatía o cansancio vital, sería la tentación de volver al seno del que se partió y que albergaba un suave sentimiento de seguridad, en el que nos sumimos por momentos en el marasmo oscuro de la inconsciencia, en que bajamos al fondo mismo del sueño en que nos asimilamos a la materia. También el desnacer tiene un cierto matiz positivo, como el ideal del retorno a la infancia originaria, a la inocencia perdida, a lo que fue y se perdió, a cuando uno vivía la sana felicidad de la pureza. Un desnacer éste que recuerda la ataraxia pretendida por epicúreos, estoicos y escépticos.

Así pues, somos nacidos de un sueño que tenemos la oportunidad de cumplir. Y esto es básicamente la vida. Somos sueño, promesa, y en su desenvolverse, los clásicos nos enseñan las posibilidades esenciales que hallaremos. Y aquí, en este contexto, entiende Zambrano la tragedia de Edipo –que habrá de retomar en su obra, incluso completando lo que habría de acontecerle a Antígona tras su arrojada decisión²⁷–. La

vivir, pero al revés, su vida; en ir desviviéndola, en retornar a la infancia, (...) volver a entrar en el abrigado y tranquilo claustro materno, para dormir su sueño prenatal por los siglos de los siglos. Pág. 58. Garagorri sostiene que el desnacer es un mito que se funda en la experiencia del recuerdo de la infancia cuando se avanza en el proceso de envejecimiento. De este modo, dentro de un contexto filosófico que ha descubierto el carácter radical de la vida humana que se abre en múltiples posibilidades, y que en su misma afirmación vital reconoce el hecho de la muerte, el desnacer –sostiene Garagorri– actúa a modo de mito consolador, que evade la angustia radical a la muerte cuando la presenta como un acabamiento o reconocimiento de la propia finitud que se da en una vuelta al origen, al lugar del que ya vinimos.

En este contexto, no nos resistimos a traer unas palabras de Zambrano en las que nuevamente vuelve a ocuparse del desnacer en Unamuno. Son unas líneas del artículo *Tiempo de nacimiento*, publicado en *Diario 16*, año X, Madrid, 22 de septiembre de 1985, págs. 48-49. Así nos dice: *Hay que buscar el tiempo celeste, el tiempo terrestre, el tiempo que tiene cada cosa para madurar, para no ser, para desnacer; sobre todo, diría don Miguel de Unamuno, para desnacer antes de morir, de morir teniendo que resucitar para volver otra vez a estar en el tiempo de la misma manera.* Artículo recogido en: Zambrano, María. *Las palabras del regreso*. Madrid: Cátedra, 2009. Edición de Mercedes Gómez Blesa. Pág. 137.

²⁷ El drama de Edipo será, como veremos, fundamental en la obra de Zambrano. Son muy variados los textos donde aparece, y su sentido trágico y sacrificial nos recuerda los análisis de René Girard que, nos parece, permiten establecer una comparación rica y llena de matices que completan la visión zambraniana. Igualmente debemos citar la figura de Antígona, a la que Zambrano dedica una obra de teatro –*La tumba de Antígona*– en la que ensaya una suerte de desarrollo o continuidad desde el punto en que se queda la tragedia de Sófocles. De este modo, asistimos a la condena de Antígona y a los diálogos que va a ir manteniendo con los personajes fundamentales de la obra. Antígona es sepultada –de vuelta a la caverna– y allí, al modo de los delirios, irá siendo visitada por todos aquellos con los que guardó relación su destino. El estudioso Juan Fernando Ortega Muñoz llega a afirmar incluso que, es tal la relevancia de esta obra, que si sólo hubiese escrito *La tumba de Antígona*, sería suficiente como para ser tenida en consideración para la filosofía María Zambrano.

figura de Edipo en la obra zambrana es muy importante, precisamente porque representa una de esas posibilidades básicas y fundamentales, que ella resalta como *el conflicto inicial que siempre amenaza presentarse, que es no conocer al Padre*²⁸.

Esta situación existencial tendrá una grandísima importancia en la obra de Zambrano porque se va a ver imbricada en su reflexión sobre el abandono ontológico, esencial, y va a estar relacionado con –como apuntábamos arriba– el abandono total de aquello primario que exhortaba a salir de sí al hombre. Toda esta cuestión aparece dispersa en la obra de nuestra autora, pero especialmente será tratada en *El Hombre y lo Divino*, donde pensará los diversos modos en los que, a lo largo de la historia, el hombre ha procurado acercarse a Dios²⁹. Aquí introduce una distinción entre lo sagrado y lo divino de la que habremos de ocuparnos más adelante; y terminará el libro con una reflexión sobre Job, que es indudablemente otro de los puntos neurálgicos de su filosofía. Esto es, reflexionar sobre Edipo es hacerlo sobre el desconocimiento del Padre que ella va a vincular a la experiencia del Abandono. Asimismo, Job será el modelo del padecer, del sufrimiento inmenso de quien siente este abandono ontológico. Y, al mismo tiempo, esta reflexión va unida a lo que podríamos llamar una teología del

²⁸ DD, 16

²⁹ Es importante resaltar que, ya desde los mismos inicios, ocuparse de Zambrano es hacerlo de *El hombre y lo divino*. Es muy interesante advertir igualmente la importancia que tienen los prólogos en su obra, sobre todo aquellos que escribe en su última etapa en las reediciones que hace de la misma. Estos prólogos nos dan claves de lectura esenciales, que nos permiten situar sus reflexiones en sus justas coordenadas, al darnos su propia visión en retrospectiva. En este sentido, en el prólogo a la segunda edición de este libro, indica: *No está en este pensamiento hacer de “El hombre y lo divino” el título general de los libros por mí dados a la imprenta, ni de los que están camino de ella. Mas no creo que haya otro que mejor les conviniera.* Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1992. Página 11. Es harto significativo porque en estas primeras páginas de *Adsum*, de un escrito autobiográfico, surgen de inmediato cuestiones que se incardinan en toda esta problemática, que no es sino la relación del hombre con lo absoluto. Y al mismo tiempo, nos percatamos en estas páginas de que, nada más comenzar la reflexión, aparece el tema de la soledad que se vincula de inmediato a la ausencia, lo que hace muy elocuente lo que nos cuenta Jesús Moreno Sanz: (...) *conversaciones sobre por qué quiso titular durante un tiempo a su “El hombre y lo divino” precisamente “La ausencia”, y lo mucho que ese título le gustó a su entonces amigo y valedor en Gallimard, para su publicación en francés (que no logró): Albert Camus.* Zambrano, María. *De la aurora. Edición de Jesús Moreno Sanz.* Madrid: tabla Rasa, 2004. Página 13. Esto también aparece en la correspondencia de María Zambrano, concretamente en una carta dirigida al amigo Medardo Vitier, de agradecimiento a un artículo que éste había escrito acerca de *Hacia un saber sobre el alma*, con fecha de septiembre de 1951, dice: (...) *¿Podré decir lo que veo en la Filosofía y desde ella? Como signo que Ud. entenderá le diré que el libro que entregué en París se llama “El hombre y lo divino”. Pero el título que le he dado es “La Ausencia”. Ya Ud. sabe de Quien... (...).* Recogido de *La Cuba Secreta y otros ensayos. Op. cita.* Página 263.

abandono que realiza María Zambrano, y que le llevará a ocuparse muy especialmente del drama del Huerto de los Olivos, en un texto que recuerda la composición de los delirios y que añade, como culminación, a su obra *El Sueño Creador*, el escrito *El sueño de los discípulos*.

Ya en la tragedia de Sófocles aparece aquel: *el delito mayor del hombre es haber nacido*, las severas palabras del coro griego que responde con solemnidad al inmenso drama que acucia al pobre Edipo, abocado a la mendicidad y la ceguera, al que la tragedia le ha arrastrado sin posibilidad, y que deja en su descendencia la mancha de la culpa, la que –para Zambrano– en su terrible tragedia habrá de transformar Antígona. Son las palabras que repetirá Calderón, las que sirvieron de pórtico a estas reflexiones zambranianas, y las que indican la importancia de esta tragedia como ejemplo de posibilidad esencial humana, esto es, la que pone en evidencia la dificultad intrínseca que tiene el nacer. Y ¿qué es nacer? *Nacer es pretender hacer real el sueño*³⁰. Nacer es enfrentarse al descubrimiento y realización de quienes somos y de lo que habremos de hacer para realizarnos, para cumplir la promesa o sueño que somos, para dotarlo de realidad. En este sentido, la pura materialidad de la extensión es la condición de posibilidad de realización. La extensión, dice Zambrano, es *puro ensueño primero de Dios, esbozo del ser, sombra del ser (que) tiene que ir haciéndose real*³¹. Desde la extensión, la creación toda está a disposición –piensa Zambrano– del cumplimiento del hombre, de la realización de la persona en autenticidad. Todo el universo tiene como sentido final el hacerse realidad la persona, y la persona en su nacer que es tragedia habrá de asumirla y pretender la realización.

Pero para entender esta compleja situación inicial de culpa del hombre, lo que ya nos señalaba Sófocles –y también Calderón–, hay que precisar la vinculación de ésta con el nacer, para lo que Zambrano se remite a los griegos, concretamente a Anaximandro. El delito proviene del ser que somos, que de suyo es injusticia. Para Anaximandro el ser que sale del *apeiron*, de ese todo indiferenciado, y se delimita, comete un ejercicio de injusticia, que sólo se solventa en su reintegración a lo informe. El hombre, que es ser que se posee, es o comete de entrada la injusticia, el delito, carece

³⁰ DD, 16

³¹ DD, 17

por tanto de inocencia. Y por ello –y usando un símil de la propia Zambrano– habrá de pagar prenda³².

Y vuelve entonces Zambrano sobre sus propias palabras iniciales, y continúa: *Y ahora, al no haber podido morir sentía que tenía que nacer por sí misma*³³. En toda una reflexión en que ha gravitado la tentación del desnacer, cuando se percata de su imposibilidad, o lo que es lo mismo, cuando se acepta la culpabilidad originaria, el delito de haber nacido, entonces precisamente se toma plena conciencia de lo que ha de ser el nacer. Y, presentándose de un modo claro y consciente, se abre al nacimiento de la conciencia.

³² La expresión *pagar prenda* nos aparece en DD, 216-218. Es una expresión que aparece dentro del contexto del juego, que es entendido como un modo de vida en un tiempo arcaico que es el de la tragedia, y del que necesariamente hay que despertar. Si no se atiende al juego, se paga prenda, como la misma vida. En *Persona y democracia* (en adelante, PD) volvemos a encontrar esta reflexión sobre el juego. Y otra vez haciendo referencia a la tragedia *Prometeo encadenado* (PD, pág. 56) –tragedia que aparece en las páginas advertidas de *Delirio y destino*–. Pero es un poco más adelante donde aparece algo más sistemáticamente expuesto, concretamente en el capítulo II –*La humanización de la historia*– de la parte II, en el párrafo *Una imagen de la vida histórica*. Allí vemos cómo el juego se torna manifestación o expresión de muchas situaciones decisivas de la vida humana (Pág. 74), son auténticos símbolos de la vida que expresan, con sus cuadros, rayas, tableros... los distintos dinteles a atravesar. Y en cuyo traspaso, se pretende acabar con las sombras que pueblan el camino, una vez que se llega al fin, si es que entonces se ha ganado. Por ello, dice Zambrano que la verdadera autobiografía va pasando por las sombras hasta que deja de arrojarse, de proyectarse, sobre sí y sobre los otros, un estado que sería el de estar *en su justo, adecuado lugar*. (Pág. 75).

Pero también vemos esta expresión en la ya citada obra *El hombre y lo divino* (en lo sucesivo, HD) ocupándose precisamente de la figura de Antígona. Una cita en la que se alcanza a presentar la superación del conflicto trágico a través del sacrificio. Así encontramos: *Creonte no resulta más pecador que Antígona que era la pureza misma sacrificada. Pues todos pagan y en todos ha habido error. Como sucede en ciertos juegos infantiles en que todos al fin han de pagar una prenda, porque ninguno atiende perfectamente a su juego, de una parte; mas de otra, nadie ha dejado de atenderlo*. HD, 209-210. Y un poco más adelante: *Porque sólo atiende a su juego el que atiende al juego de los demás, al juego total. El arcaico juego infantil encierra un enigma: «cada cual atiende a su juego y el que no atiende pagará una prenda»... Y todos han de pagarla al fin, porque no entienden que en el juego de cada uno entre el juego todo; los otros y uno: el universo. (...) Y el pagar la prenda es la condición de que en el juego de cada uno entre en juego el universo, el juego de todos. Y aun al jugar así, y al hacerlo bien, hay que pagar la prenda. Porque la prenda pagada es el inevitable sacrificio que libra de la carga heredada y de la genérica. Se paga por ser hijo y por ser simplemente hombre y sólo entonces se abre el camino de la vida individual; sólo a partir de entonces se puede pretender ser uno mismo. Al atender al juego total, como Antígona, se cierra el proceso trágico. El justo que paga abre el camino de la libertad*. HD, 211.

³³ DD, 17

2.2. Dialéctica de la conciencia.

Así pues, como decimos, nos encontramos entonces con lo que podríamos llamar la *dialéctica de la conciencia*, que se constituye como un segundo momento en el transcurso de esta exposición –tras la fundamental dialéctica del nacimiento y la muerte–. De forma que, si hemos notado los diversos modos de *naceres* –incluyendo el renacer– y también de muertes –con el peculiar desnacer–, ahora nos encontramos con una apertura a la conciencia en la que la reflexión, al volcarse sobre ella, descubre diversos momentos de profundización:

Del primer nacimiento nadie recuerda nada. No hay conciencia que recoja ese temblor del ser arrojado fuera, expuesto repentinamente a la intemperie, sin asidero. La conciencia, ésta que ahora envolvía su soledad, debió de empezar a formarse entonces, en ese instante terrible en que hubo de abrir los ojos y respirar. Qué diferencia pudo medir, ella y todos, entre el abrigo de la verdad maternal, donde ningún esfuerzo era necesario ni posible y eso que adviene de pronto: imágenes quietas, fijas sobre un negro vacío; lo puramente irreconocible³⁴.

Este nacer de la conciencia –que no recuerda su propio ser primero, el ser arrojado como el *da-sein* heideggeriano– se descubre en un instante que supone la apertura del sujeto al mundo y a sus imágenes. El texto parece un ejercicio de descripción fenomenológica sobre el surgir de la conciencia, desde el momento en que, desde lo indiferenciado, se abre a la diferencia. La conciencia entonces actúa como la instancia que distingue y separa, que conoce en la diferenciación, que escinde y que reúne. De este modo, nos aparece una *dialéctica de la mismidad y la diferencia* en la que participa activamente la conciencia. Desde el camino por las diferenciaciones que se van abriendo al paso de la conciencia del mundo, el sujeto conoce y puede reconocerse. De modo que, el paso externo de la conciencia anima el reconocimiento propio de sí. Pero volvamos al momento de la diferenciación y a la reflexión zambraniana.

³⁴ DD, 17

La conciencia naciente se abre al mundo por la avidez de poseerlo, por el hambre³⁵, por el ímpetu. Y el hambre que mueve pretende el mundo. Hay una frase de Zambrano que nos parece la adecuada síntesis de su pensamiento –y que tras lograrla, la va glosando en diversas obras como *El Sueño Creador* y *Los Sueños y el Tiempo*, así como estará presente en algunos de los inéditos guardados en la fundación que lleva su nombre– y es: *el hombre es el ser que padece su propia trascendencia*. En el abrirse de la conciencia al mundo lo que experimentamos es la trascendencia primera, cuando la conciencia intente al mundo, cuando se abre su horizonte y se le presentan los contenidos noemáticos, la sustancia de lo que serán las ideas. Para Zambrano, la conciencia es la envoltura incorpórea de la persona, la que refleja absolutamente todo lo que acaece ante ella, creando la distancia. Siempre la distancia, la que nos aislará de las cosas y de nosotros mismos. Siempre la conciencia mediadora que despertará el deseo cuasi innato de pretender un modo de conocer que no esté mediatizado por ella:

¿Cómo será el mundo mirado desde más adentro de la conciencia? Pero desde allí no se mira... Para mirar hay que dejarse algo invisible adentro, encerrado y salir hasta la superficie hasta donde es imposible avanzar más; es el primer ímpetu del mirar; después se aprende a retroceder, para poder ver mejor³⁶.

Hay que aprehender la distancia, aun cuando ansiemos ese conocer sin conciencia, sin reflejo, sin mediación, que no separe ni divida, que no nos aisle del mundo de la vida. Aquí nos aparece una nueva formulación –contada en el transcurso de una narración autobiográfica, como si hubiese de suceder en cierto modo en el transcurrir de la vida que reflexiona sobre ella misma y se cuenta– de lo que a partir del sistema crítico kantiano es entendido como el yo empírico y el yo puro o trascendental.

³⁵ Es lo que veíamos desde el inicio de *Adsum* cuando, en relación a Miguel de Unamuno y Ramón Turró, se producía la vinculación entre el proceso del conocimiento y el hambre. Análogamente, esta reflexión puede extenderse y, entonces, apreciar que son muchas *las hambres* de la persona. En este sentido, y como ejemplo, podemos proponer *Persona y democracia*, cuando María Zambrano habla del hambre del pueblo, así: *Esperanza que es también hambre de siglos y hambre de todo, de pan –en casi todos los pueblos del planeta–, de vivir en forma activa y más personal; hambre de toda clase de bienes. Y el peor de los delitos sería especular con el hambre y con la esperanza de un pueblo. La peor acción y la más peligrosa, pues el hambre y la esperanza son los motores más activos de la vida humana*. En *Persona y democracia*, opus cita, pág. 142.

³⁶ DD, 18

Éste último, como realidad nouménica es fundamento de lo fenoménico, pero es nóumeno, cosa en sí, *x* ignota. En la razón práctica será garantía de libertad, pero en el mundo fenoménico, en el mundo de la Razón Pura teórica, permanece incognoscible. Pero esto no impide el ansia de experienciarlo, de conocer de un modo que no genere distancias, sino que reúna y concentre. La conciencia nos muestra el mundo separado, *la distancia inexorable*, lo que siempre nos separará de las cosas y de nosotros. La radical distancia que incluso de nosotros mismos nos separa. La paradoja es clara, se presenta a la persona que se percata de esta distancia absoluta:

Pues ese punto donde nos quedamos –hambrientos de ver– es un centro intermedio entre las dos realidades, la propia y la total. Es irreal por tanto, punto matemático que señala un abismo y lo ahonda. Pues a fuerza de mirar todo se vuelve más y más distante, y “eso” que alienta dentro, que querría salir a ser visto, y a respirar también, va hundiéndose, retrocediendo a esa tiniebla, más allá quizá de donde estaba cuando no había mirado nunca.³⁷

La mirada de la conciencia se vuelca al exterior y allí se dispersa y se derrama, y descubre las cosas en la distancia, como inalcanzables en realidad, aunque conocidas eidéticamente, en abstracto, separadas. En cierto sentido la conciencia es como la definición aristotélica del alma, *es en cierta medida todas las cosas*, pero imprimiendo una distancia abismática entre ellas. Así pues, la trágica paradoja adviene cuando el mirar de la conciencia exige, por la propia realización de su ejercicio, dejar siempre en lo más hondo, olvidado y abandonado, lo que sería más íntimo a la propia conciencia, lo que funda y sustenta a la conciencia sin ser ella en su ejercicio. Para Zambrano este hondón del alma –nos atrevemos a caracterizar– sería *la víctima, el sacrificado a la luz*³⁸.

Y entonces, otra vez la posibilidad esencial de la condición humana: Edipo. Ante este problema también el trágico nos ilustra. Del mismo modo que en la mirada que se abre se sacrifica lo más hondo, ese delito peor del hombre que es haber nacido lo entiende Zambrano como un sacrificio a la luz. Y en este sacrificio, Edipo optó por

³⁷ DD, 18. Nos parece que la consideración expuesta en estas líneas de Zambrano conviene mucho con otra que desarrolla en una obra de madurez como es *Claros del bosque*, concretamente cuando reflexiona sobre el centro y el punto privilegiado.

³⁸ DD, 18

arrancarse los ojos. Esto es, el ciego Edipo que desconocía a su padre, cuando descubre su fatal tragedia, se arranca los ojos para no ver, para no seguir viendo. Y esto no es sino un dramático intento de desnacer, por la imposibilidad que sentía de asumir esa grave tragedia que le hubiera impulsado a seguir naciendo: *aceptando el sacrificio de sentirse cada vez más hundido entre las tinieblas, a medida que se ve más y con mayor claridad*³⁹. Su situación terrible le hundió, y en cierto modo renunció y desistió a la aceptación de ese sufrimiento que no era sino el fruto de un mayor conocimiento, la que le brindó el adivino Tiresias. Curiosamente, habrá de ser Antígona la que redima la falta tremenda de su padre, las faltas también de sus hermanos.

Así, el proceso del nacer y sus renaceres supone inevitablemente aceptar la *herida del ser*⁴⁰, la dicotomía que se abre entre la conciencia que mira y lo mirado, la que *intende* y lo *intendido*, y que deja en la sombra lo más íntimo, el otro, en una *noche del sentido donde ningún sentido lleva ningún mensaje*⁴¹, y que refiera esta expresión de tan hondo calado sanjuanista⁴², pone en evidencia que –como señalamos arriba– nos encontramos con otro de los pilares esenciales para la comprensión del pensamiento zambraniano. Esta situación de *noche del sentido* nos dice Zambrano que hay que aprender a soportarla, porque es la esencia del conocimiento pático, lo que ya los

³⁹ DD, 18

⁴⁰ DD, 18

⁴¹ DD, 18

⁴² Como vemos, las referencias a Juan de la Cruz son constantes, y no serán exclusivas de esta obra. De hecho, podrán incluso relacionarse sus citas con el modo como las comenta o precisa en otros lugares. Así, con respecto a esta última podríamos relacionarla con *El sueño de los discípulos*, complemento del libro *El sueño creador*. Allí se referirá a las *lámparas de fuego*, que en el comentario del propio Juan de la Cruz, nos dice que son los atributos divinos, y también nos dice el místico carmelita que *no se llenan con menos que infinito* las potencias humanas (Canción 3, 18), las *cavernas del sentido*. Así, lo referido a los sentidos adquiere plena significación en la noche del sentido, en la que ciertamente se vislumbra su posibilidad de infinito justo en la experiencia misma de su negación. *Lámparas de fuego*, que alumbran *las profundas cavernas del sentido, / que estaba oscuro y ciego* –leemos en *Llama de amor viva*– y que, por tanto, darán luz a esta noche del sentido. Notemos pues en estas breves referencias la importancia del místico y subrayemos lo en cuenta que va a tenerlo Zambrano en su obra, que nos aparecerá llena de intertextualidades. Así, incluso esta *herida del ser* que da inicio al pensar zambraniano en estas páginas, recuerda aquella otra que da comienzo al *Cántico espiritual*, los versos: *como el ciervo huiste / habiéndome herido; / salí tras ti clamando, y eras ido*.

Así que, y como decimos, a lo largo de nuestro trabajo, el nombre de Juan de la Cruz, como no podía ser de otro modo, irá apareciendo y, más adelante, en el capítulo 5 dedicaremos unas páginas a ilustrar la importancia de la figura del fundador carmelita en la vida y obra de María Zambrano.

antiguos desde Esquilo nos están señalando: el aprender padeciendo. Y aquí, tras esta oportuna expresión, hemos de volver al principio, cuando Zambrano narraba la experiencia de aquel que es movido a salir de sí y no encuentra aquello que ansiaba y que guió su deseo –y que señalamos entonces en una nota a pie de página la similitud con Juan de la Cruz–, lo que le servía para expresar el descubrimiento que acontecía a la persona de su soledad ontológica. Y es que, desde el propio inicio, nos aparece la reflexión zambraniana una reelaboración de Juan de la Cruz, de aquel verso *salí tras ti clamando y eras ido*, cuando se tenía la experiencia del abandono. Y ahora otra vez aparece el místico carmelita, cuando afirma que hay que aprender a padecer esa *noche del sentido*.

Aparecen los símbolos de la noche y el horizonte. Se siente ansiar el horizonte, pero también se siente de inmediato la debilidad y, al mismo tiempo, el no sentirse sola. Pareciera que ésta es la dinámica esencial de la vida expuesto del modo más esquemático. Desde la experiencia personal de la niñez que narra Zambrano, la mirada que en retrospectiva cuenta anécdotas y situaciones, las que se recuerdan desde las brumas de la infancia, la filósofa que mira hacia atrás establece los hitos fundamentales, en los que apareció la conciencia, en los que se sentía más cercana a ese desnacer posterior, en que sentía la debilidad, en que sentía no estar sola, en que sentía el hogar cálido, y *afuera la noche*⁴³. En la peculiar biografía que incluye delirios, los recuerdos aparecen transidos de la reflexión filosófica, mostrando –al modo de la guía, género literario tan grato a Zambrano– el camino (método) que siguió, el que le llevó al momento en que lo escribió, del que quería dar cuenta en la reedición para, de ese modo, responder de sí misma, de su propia vida en un acto de comparecencia.

Y una reflexión filosófica sobre la propia vida que, como ya advertíamos desde el principio de este trabajo, hace de este escrito que no pueda caracterizársela de meramente psicologista, pues los acontecimientos de su vida son vistos desde una óptica reflexiva que los llevan a ser, más que anécdota, categoría. Esto es, no es psicologismo sino, antes bien, biografía filosófica, donde los propios sucesos vitales son interpretados como símbolos. Una práctica que seguiremos viendo en el transcurso de este trabajo, y del que podemos señalar su ejemplo más señero, cual es el acontecimiento del exilio.

⁴³ DD, 19

Exilio que en Zambrano trasciende el ser un hecho histórico determinado para ser el símbolo que reflexiona sobre el carácter exiliado de la persona en el mundo, por tanto, su carácter ontológico.

Así, en este primer capítulo de *Delirio y Destino* tenemos una síntesis de su infancia y su adolescencia, hasta su primera juventud. De este modo, que nos encontremos aquí con una biografía filosófica y que, como decimos, los diversos acontecimientos sean reflexionados desde una óptica que los valora adoptándolos como poseedores de un carácter simbólico, no quiere decir, nos parece, que haya de conocerse en toda su complejidad y detalle los datos biográficos de nuestra autora. Esto es, la vida y sus aconteceres son la ocasión del pensamiento, y lo que importa ante todo es precisamente la reflexión que se abre a partir de la experiencia⁴⁴. Así, por ejemplo, se destaca el hecho mismo del acontecer del abrirse de la conciencia al pensamiento, al horizonte que se abre a la mirada, a lo que significa simbólicamente y a cómo, y en consecuencia, termina trascendiéndose lo que queda como puramente biográfico.

El símbolo que es la propia vida trasciende de hecho a la propia biografía. Y así, todo se va recordando desde las categorías filosóficas que animan su pensamiento, que no es sino el deseo de tratar de reflexionar sobre la propia experiencia, de modo que la filosofía se entiende como la instancia reflexiva que da cuenta de la vida. Es ciertamente un modo muy orteguiano de entenderla –por hablar del que considera Zambrano su gran maestro– pero no olvidemos que es también el modo clásico de la filosofía, el de Sócrates que filosofa en el ágora. Pero trataremos más adelante esta cuestión –más concretamente en el capítulo con que se abre la parte segunda, donde nos detendremos un poco en la figura de Ortega como maestro– sírvanos aquí dejarla apuntada.

⁴⁴ En este sentido entendemos que la publicación de cartas que hacen referencia a episodios privados e íntimos de la vida, que en todo caso competen a la propia persona y que, además, a lo largo de toda su vida nunca hizo ninguna alusión a los mismos, es, como poco, cuestionable. No creemos que ni siquiera pueda sostenerse que alumbran nada de la trayectoria intelectual de Zambrano, que perfectamente se explica desde sus propios escritos en su más amplia extensión –sus ensayos, artículos, poemas, obra de teatro... e incluso, como tratamos aquí en *Adsum*, en su propia autobiografía–. Sólo traeremos aquí una breve cita que nos parece que ilumina profundamente esta cuestión en la que podemos ver el deseo y voluntad de María Zambrano: *las cartas las quemas; yo haré lo mismo*. Zambrano, María. *Cartas inéditas (a Gregorio del Campo)*. Orense: Linteo, 2012. Edición de M^a Fernanda Santiago Bolaños. Página 216. Así pues, y a partir de este brevísimo fragmento –que será el único que aparezca en este trabajo– creemos justificada nuestra posición.

Y sigue su reflexión, desde el recuerdo de la noche en la infancia. El tiempo se presenta en la alternancia del día y la noche, entre el enfrentamiento a la realidad y el momento en que uno puede dejarse ir por las brumas de la inconsciencia. Este esquema tan simple y básico es el que va a motivar algunas de sus obras fundamentales, cuando reflexione sobre el tiempo del sueño, sobre la forma sueño, y le sirva para introducir toda una metafísica, toda una elaboración conceptual sobre el modo de estar el hombre en el mundo. Por no hablar –como ya hemos señalado– del simbolismo de la noche, que va a tener una grandísima importancia, y que vamos a ver relacionado con otros símbolos de enorme trascendencia mística en general, y sanjuanista en particular, que consideramos esenciales para comprender el pensar zambraniano. Así, la noche se le presentaba como el tiempo en que podía sumergirse en esa dejadez o *laissez faire* que la abandonaba en lo más parecido al cómodo desnacer, a la sensación placentera del que ya no tiene que comparecer, no tiene que enfrentarse a la claridad, a la conciencia, a la acción, a la violencia y a la agresividad del día. En este punto, podemos recordar el poema *La vida de la muerte* de Unamuno, que describe con gran fidelidad la experiencia que aquí se narra:

*Oír llover no más, sentirme vivo;
el universo convertido en bruma
y encima mi conciencia como espuma
en que el pausado gotear recibo.*

*Muerto en mí todo lo que sea activo,
mientras toda visión la lluvia esfuma,
y allá abajo la sima en que se suma
de la clepsidra el agua; y el archivo*

*de mi memoria, de recuerdos mudo;
el ánimo saciado en puro inerte;
sin lanza, y por lo tanto sin escudo,*

*á merced de los vientos de la suerte;
este vivir, que es el vivir desnudo,*

*¿no es acaso la vida de la muerte?*⁴⁵

El día representa todo esto que decimos y nos recuerda las palabras de Ortega y Gasset, también de Scheler cuando vinculaba la realidad, el carácter de real, con el de resistencia⁴⁶. Es una idea que está continuamente gravitando sobre la obra zambranianiana, y la vemos actuando ya aquí, desde la experiencia prístina e inmediata de sus primeros recuerdos. La realidad es resistencia, por eso el día, el amanecer, el empezar activo de la persona, desde el momento mismo en que se abren los ojos, significa la apertura de la conciencia. Y la conciencia apunta a la realidad, abre la realidad, pero la *experiencia* al modo de la resistencia, y por ello esta conciencia que es en cierta medida todas las cosas pretende el conocimiento –como veíamos arriba– pero desde la distancia, la separación, la diferencia, el análisis, la fórmula del juicio que escinde.

Pero sigue esta caracterización del día, e introduce otra nueva experiencia que nos parece especialmente relevante para comprender posteriormente el análisis que

⁴⁵ *Rosario de sonetos líricos. Los sonetos de Bilbao, IV: La vida de la muerte.* En Miguel de Unamuno. *Obras completas, IV. Poesías. Rosario de Sonetos Líricos. El Cristo de Velázquez. Rimas de dentro. Teresa. De Fuerteventura a París. Romancero del destierro.* Madrid: Biblioteca Castro, 1999. Pág. 310. Advirtamos que nos parece muy significativo que este poema sea citado en su *Introducción a Miguel de Unamuno* de Paulino Garagorri, libro referido anteriormente cuando nos ocupábamos del desnacer, en la nota 26. Igualmente se ocupa de este soneto María Zambrano en el artículo *La religión poética de Unamuno*, que podemos encontrar en el libro *Unamuno (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Opus cita.* Página 187. En este caso, Zambrano lo pone como ejemplo de resignación ante la muerte que se da en Unamuno, precisamente para analizarlo en contraposición al movimiento que se da, también ante la muerte, de irresignación. Se trataba de revelar el carácter pendular de su pensamiento, paradójico y contradictorio.

⁴⁶ Zambrano parte de esta afirmación para comenzar su indagación en *El sueño Creador.* Madrid: Turner, 1986. Aquí, desde sus inicios, pone una nota a pie de página en que cita a Ortega: *el carácter de la realidad es la resistencia.* Pág. 14. La misma cita aparece en *Dos fragmentos acerca del pensar*, recogido en *La Cuba secreta y otros ensayos, opus cita*, pág. 164; un texto incluido igualmente en *Notas de un método*, en el que encontramos: *Y lo inagotable es “resistencia”. El carácter de la realidad es la resistencia, dice la Razón Vital, la «contra-voluntad» y la anti-idea, resistencia a la idea, a toda idea.* (Pág. 103). Es uno de los puntos de partida del pensar zambranianiano. En relación a Scheler, son diversos los lugares de su obra en los que encontramos esta idea, por ejemplo: *Asimismo, en el hombre el impulso afectivo es el responsable de esas vivencias primarias de “resistencia” que son la raíz de toda posesión de “realidad”, de “realidad efectiva”, y especialmente la raíz de la unidad de esta realidad efectiva y de su impresión, previa a todas las funciones representativas. La facultad de representación y el pensamiento mediato (deducción) nunca pueden indicarnos más que el “ser-asi” y el “ser de otro modo” de esta realidad efectiva. Pero ella misma, en tanto que “realidad” de lo real, sólo nos es dada en forma de resistencia universal acompañada de angustia, en forma de una violencia de resistencia.* Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo.* Barcelona: Alba, 2000. Página 42. En este mismo texto, el propio Scheler remite a su vez a otros trabajos en los que esta idea aparece: *Idealismo-Realismo y Las formas del saber y la sociedad.*

realiza en *El Hombre y lo Divino*, cuando trate de la experiencia de ver y ser visto, y de ahí derive la del ser perseguido⁴⁷. Pues bien, en el día experimentamos el ser vistos y ser amados, pero también las miradas que quisiéramos evitar, las escrutadoras, juzgadoras y condenatorias. Y aquí, estas miradas implacables nos recuerdan a Sartre, cuando en *El Ser y la Nada* –en el pasaje sobre la mirada– hablaba de la mirada como la hemorragia del mundo. En Zambrano, ésta es una experiencia muy básica y fundamental, que está en la base de lo que va a marcar la experiencia primera del hombre en el mundo, desde los mitos originarios más antiguos. El hombre siente sobre sí la mirada escrutadora, el querer ser visto y amado que también camina de manos del temor. Y si bien estas ideas volverán más adelante, aquí las señalamos para apuntar cómo estas experiencias originarias no solo remiten al mito sino que, en la medida de lo posible, Zambrano busca fundarlas en la experiencia propia y personal. Lo simbólico, por tanto, se descubre desde la propia experiencia, que lo conforma y, en la medida de lo posible, lo comprende. De manera que, en estas páginas, asistimos a una biografía filosófica en la que lo acontecido se torna símbolo que permite la hermenéutica espiritual que Zambrano desarrolla.

De este modo entendemos que para nuestra autora el día represente el momento del juicio, en que habremos de dar cuenta de nosotros, y que habremos de enfrentarnos a la culpa originaria, a la falta que gravita pesadamente sobre nosotros. Ya vimos que el peor delito del hombre era haber nacido, y que ya desde Anaximandro el ser que se posee partía de la injusticia. Para Zambrano, el hombre ha de seguir enfrentándose a esta injusticia del ser, como si debiésemos seguir pagando por el robo de Prometeo, por nuestra misma condición humana. Y aquí aparece el papel de la memoria, la personal concreta que es incapaz de recordar la falta propia, pero que remite a otra mucho más amplia y profunda que sí que lo recuerda, y que está guardada en la tradición de los mitos originarios. Ésta es la memoria que, dice Zambrano *aparece como viniendo de un olvido, de un oscuro fondo que ofrece una resistencia, inexpugnable*⁴⁸. Desde este fondo

⁴⁷ Reflexión que aparece en el apartado *Del nacimiento de los dioses*, al comienzo mismo de la parte primera de *El hombre y lo divino*.

⁴⁸ DD, 20. Sobre la memoria en Zambrano hemos de reseñar una parte a ella dedicada en exclusividad en *Notas de un método* –a la que también nos referiremos como NM– en el capítulo IV: *Los lugares de paso donde se verifica el trascender*, y dentro de éste, el apartado *El ir y venir de la memoria*. Aquí tenemos unas reflexiones que completan el sentido de lo aquí expuesto, y más específicamente encontramos la vinculación de la memoria (el recordar) con el desnacer, o sobre la posibilidad del desnacer para renacer,

del que proviene nuestra propia tradición, este fondo que se pierde en la oscuridad y solo muy difícilmente es rescatado y como a retazos o jirones, nos aparece claramente nuestro carácter opaco a nosotros mismos, nuestras sombras, nuestra oscuridad, la que nuestra memoria concreta e individual es incapaz de rescatar por sí sola. Nuestra memoria completa es también la que nos es brindada por los relatos de la tradición. No somos seres absolutamente inocentes y seráficos, sino que tenemos sombras y oscuridades. Nacemos ya con el peso de la tradición y de la historia.

Y, llevando algo más lejos estas reflexiones sobre el peso que ya asume de entrada el hombre, cuando se afirma la realidad del peso de la historia se trasciende el ser un hecho concreto e individual. En el peso de la historia tenemos también que asumir el peso de los otros y paralelamente, asumir la conciencia de poder ser nosotros mismos peso. No en vano, y en este sentido, indica Zambrano en la obra *Persona y democracia* que: *no se puede vivir como persona si se tiene la conciencia de “pesar” sobre otras personas a quienes les está negando hasta el mínimo de satisfacciones a sus necesidades vitales*⁴⁹. Una idea en la que podemos apreciar la profunda unidad de la persona con la comunidad a la que pertenece, y desde esta perspectiva, entendemos la profundidad que en el pensamiento de María Zambrano adquieren las siguientes líneas:

*Pues solamente se es de verdad libre cuando no se pesa sobre nadie; cuando no se humilla a nadie, incluido a sí mismo. La condición humana es tal que basta humillar, desconocer o hacer padecer a un hombre –uno mismo o el prójimo– para que el hombre todo sufra. En cada hombre están todos los hombres*⁵⁰.

Así pues, y en medio de estas reflexiones, podemos comprender que Zambrano señale cómo entiende que su deseo de la noche, en ese sentido del desnacer, era el de

contenido esencial de estas páginas: *El recordar viene a ser así siempre un desnacerse el sujeto para ir a recoger lo que nació en él y en torno suyo y, viéndolo, devolverlo, si le es posible, a la nada, o para rescatarlo de su oscuridad inicial y prestarle ocasión de que renazca, para que nazca de otro modo ya en el campo de la visión.* NM, pág. 81.

⁴⁹ PD, 77-78

⁵⁰ PD, 76. De aquí que podamos entender la importancia capital de la memoria. Una memoria que descubre la injusticia radical, que alumbra las zonas oscuras que albergamos, pero siempre desde la perspectiva de un hambre originaria en Zambrano que destapa la fuerza motora de la esperanza, el poder actuante de la gracia que veremos a continuación desde Simone Weil.

volver a ese punto en que nada se ha vivido. Esto es, ansiar esa inocencia primera del que no tiene culpa alguna, del que no pesa sobre nadie, de quien no tiene siquiera la conciencia del peso, de la gravedad –y referimos aquí unos términos que nos parecen muy importantes para entender la filosofía zambraniana, y que recuerdan aquellos de *la gravedad y la gracia* de Simone Weil⁵¹, que habrán de seguir apareciendo a lo largo de este trabajo, dada –como decimos– su importancia. Esa idea primera que tiene de la noche en el sentido que venimos indicando del desnacer, va acompañando a la idea de la posibilidad de que pudiese deshacerse lo hecho, como si pudiese actuarse en la vida al modo de Penélope deshaciendo el tapiz tejido durante el día. En la trama de la vida, la que se va concatenando de reflexiones, miradas, distancias, juicios y resistencias, llega el momento en que se siente la tentación de deshacerlo, como si fuese posible. Y en última instancia, el deseo de deshacer aboca a la raíz misma de todo, al hecho de haber nacido. Así pues, Zambrano está viviendo originariamente la noche como lo que permite ir hacia atrás en un proceso que culmina con el completo desnacer, con la abolición del hecho delictivo por excelencia, la abolición de la injusticia primera y

⁵¹ A Simone Weil la conoció Zambrano en el año 37, en plena guerra civil española, en el transcurso del II Congreso internacional de escritores para la defensa de la cultura, que se celebró del 4 al 17 de julio. Para esta información utilizamos la cronología elaborada por Jesús Moreno Sanz, incluida en el libro *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid: Trotta, 1998. Página 50. Asimismo, en las cartas a Agustín Andreu, hay una en la que relata algo de este encuentro: *He estado al borde de preguntarte si has leído a Simone Weil y si la quieres. Yo la amo y Araceli estaba más cerca de ella que yo. (...) Si tienes sus libros y no los has leído, lee al menos “Prologue” –segundo Cahier–. Durante media hora estuvimos sentadas en un diván las dos en Madrid. Venía ella del Frente de Aragón. Sí había de ser ella. María Teresa (la mujer de Alberti) nos presentó diciendo: La discípula de Alain, la discípula de Ortega. Tenía el pelo muy negro y crespo, como de alambre, morena de serlo y estar quemada desde adentro. Éramos tímidas. No nos dijimos apenas nada. Ella era, <sí>, un poco más baja que yo; 1,59 he leído era su talla, la mía un centímetro más y llevaba <yo todavía tacones no muy altos>. Era muy delgada, como lo había sido yo, y no lo era ya en ese grado. Zambrano, María. *Cartas de La Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*. Edición de Agustín Andreu. Valencia: Pre-Textos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002. Páginas 128-129. Carta N° 27, de 15 de noviembre de 1974. Este encuentro sirve para marcar el inicio de un gran interés que los escritos de la francesa suscitará en la española. Así, vuelve a aparecer citada en su obra, como por ejemplo en Zambrano, María. *El Sueño Creador. Opus cita*. Página 52. También aparece citada en el artículo *La hermandad y los hermanos*, publicado en la revista *Semana*, San Juan de Puerto Rico, el 20 de noviembre de 1963, p. 4. Allí afirma: *Por uno de ellos, Noé, se estableció de nuevo el género humano y las criaturas que le sirven, e inventó el vino y lleno de su “espíritu”, danzó desnudo: sólo uno de sus tres hijos, Cam, lo vio así, cara a cara, mientras los otros retrocedieron. Simone Weil ha escrito sobre la extraordinaria significación de este episodio y la raza de Cam, páginas de una lucidez extraordinaria, recogidas en L’attente de Dieu*. Artículo recogido, junto con los otros que escribió para la revista portorriqueña *Semana*, en la revista de literatura *Con dados de Niebla. María Zambrano. Artículos de la revista Semana*. Huelva, 2002, en una edición realizada por Mercedes Gómez Blesa. Números 21/22. Pág. 25.*

originaria. En última instancia se pretende realizar una de las posibilidades esenciales de la condición humana, la que nos mostraba Edipo: la huida.

Pero aun no llega a entenderlo como huida, sino que más bien se le presenta como la tentación de la inocencia, como si pudiese uno incorporarse al seno primario en que, sin haberse separado y escindido por la conciencia, se volviera a un estadio en el que no se ha cometido falta alguna. Y esta vivencia la define como la experiencia del desierto –con obvias connotaciones en el lenguaje místico, que veremos cómo en su obra se va a ir complejizando, sobre todo cuando trate la gravísima cuestión del exilio⁵²–:

Y ahora, ya conocía aquel desierto, aquella blancura sin fronteras. A lo primero era trabajo el subir aquella cuesta, y luego cesó el trabajo; sólo algo llamado “simisma” [sic], yo, algo que no era; todo había ido cayendo; lo que se creía ser; su “ser”... ya sabía que no era, que aquello, no era apenas nada. Allá, una claridad sin foco sin semejanza a ninguna otra se extendía, sin límite; no era el horizonte o quizá era sólo horizonte. Y no había podido... una invisible resistencia la rechazó⁵³.

El texto es enormemente interesante y sugerente. Zambrano está relatando una experiencia cuanto menos curiosa. Este tremendo peso del delito, de las sombras y opacidades, pretende hacerse transparente huyendo, en ese darse del desnacer, a lo más cercano que se pueda al origen. Y entonces, en medio de los trabajos que supone este

⁵² El del exilio es para Zambrano un tema esencial, acontecimiento que marca de un modo tremendo su vida y que, por ello, es un lugar privilegiado de reflexión. Está específicamente tratado como capítulo –*El exiliado*– en *Los bienaventurados*. También aparece de un modo breve e intenso en el artículo *Amo mi exilio*, que fue publicado en *ABC*, Madrid, el 28 de agosto de 1989, y recogido posteriormente en *Las palabras del regreso*. En este breve texto llega a afirmar de un modo demoledor que aceptando que el exilio es dimensión fundamental de la vida humana, la misma afirmación que llega a decir de *amo mi exilio* le quema los labios, pues supone un inmenso sufrimiento. Y, paradójicamente, es también y al mismo tiempo la experiencia que le da un profundo conocimiento, un auténtico ejercicio del conocer padeciendo de los trágicos, un ejercitar el conocer desde la experiencia de la pasividad. Es, en definitiva, una realidad tremenda e irrenunciable, a tal punto que tiene que afirmar que ella misma no se comprende sin el exilio. Su vida es la que es por el exilio, que le marca y que se presenta como absolutamente inescindible de sí misma, en su darse y en su comprensión. Así pues, es una dimensión tan esencial, que habremos de volver a ver aparecer en nuestro trabajo la referencia a esta experiencia. Exilio tratado tanto en la perspectiva de su acontecer histórico-biográfico, como también –y como advertimos– desde la mirada atenta y profunda que lo vuelve objeto de reflexión.

⁵³ DD, 21

proceso, ella lo presenta como un desierto. En medio de esta descripción no podemos sino seguir recordando a Juan de la Cruz, quien promueve el ascenso al monte de la contemplación, en una subida que representa todo un proceso de grandísimas dificultades en las que habrá uno de despojarse de todas las adherencias vanas y gratuitas hasta llegar a las más profundas: deshacerse del mismo yo. Y fijémonos que Zambrano describe que en esa trabajosa cuesta, en este ascenso, *todo había ido cayendo*. Realmente está viviendo una experiencia de profunda depuración de lo accesorio. Está viviendo una experiencia profunda de lo auténticamente esencial. Las negaciones del ascenso le muestran de forma clara y nítida lo que habrá de quedar como auténtico o necesario. Será por tanto la experiencia que le enseñará y marcará lo que habría de ser su vida, pues nos dice que sintió *una invisible resistencia* de rechazo. Esto es, habría de continuar hacia delante y, en este punto, se precisa una radical divergencia a la mostrada por Edipo⁵⁴.

La tragedia de Edipo consistió en que no conoció al Padre, en que, ciego como estaba, terminó cometiendo un acto atroz, como es el asesinato del padre y el incesto. Conocer lo acontecido le llenó de tan profundo pesar que terminó arrancándose los ojos, esto es, decidió continuar en la ceguera. Su tragedia es terrible y no puede seguir viendo una vez que se percató de lo ciego que estaba. En cambio, la experiencia que narra Zambrano es radicalmente distinta, porque a pesar del sufrimiento que lleva aparejado el nacer –el decidir, la resistencia, las miradas enjuiciadoras, las condenas, la conciencia separadora...– a pesar de todo, este trabajoso ascenso llevará a un punto en que va a experimentar el rechazo. No es aún tiempo de acabar y, así, este rechazo le va a servir para entender la vida de un modo que no va a caer en la tragedia. Tenemos aquí un aspecto muy importante del pensar zambraniano. El que se narra aquí es un conocimiento difícil. La tragedia, efectivamente, enseña, pero Zambrano no cae en la desesperanza trágica. A pesar de la gravedad de lo que acontezca, su pensar va a estar

⁵⁴ En este punto es interesante ahondar en una matización que consideramos importante aquí. Y es que en Juan de la Cruz, en su vía de ascenso, se plantea no una huida sino un ir hacia delante después de depurarse de lo innecesario, lo que cambia por completo el sentido trágico que representa y significa la figura de Edipo. Esto es, los caminos que paradigmáticamente vienen dados por el trágico Edipo y el místico Juan de la Cruz son diferentes. El conocer padeciendo de los trágicos se asume y se supera ciertamente por la mística cristiana del carmelita. La oscuridad y la noche del ciego Edipo no es la noche del sentido ni del espíritu sanjuanista, en la que se purifica el yo y alcanza así la cima del monte de la perfección.

transido de esperanza, como forma ávida primera de ser, idea que irá recorriendo el fondo de todas estas páginas⁵⁵. De este modo, en esta experiencia, Zambrano va a descubrir la necesidad de acabar con lo accesorio, con lo banal, y va a descubrir la exigencia de asumir lo auténtico, como es la pobreza del yo que se es, de lo poco que se es, y la tremenda riqueza que deriva de aceptarlo.

El rechazo es una experiencia negativa que va a redundar en un conocimiento positivo de sí y en extremo provechoso. Pero veamos cómo asume este paso. En un principio la situación es de una indignancia tal que lleva al resentimiento de estar aquí, nacido –con todo lo que hemos señalado que implica–. La experiencia es de *estar sin valimiento, como si sólo estuviésemos en la vida, aquí, por haber sido despedidos y aun aherrojados, rechazados porque “él”, “ello”, ¿quién? no nos quiere*⁵⁶. Esta experiencia es la que lleva aparejada Job, que vive tan intensamente el horror del nacimiento –para qué nacer, si ha de decir aquello de *¡Muera el día que nací, la noche que dije: “Han concebido un varón”!*–. Es también el horror que viven otros *personajes de tragedia, en busca de su autor para que ponga en orden su fábula, un horror...*⁵⁷ Y aquí tenemos que mencionar a Pirandello y a Unamuno, o paradigmáticamente, *Seis personajes en busca de autor* y *Niebla*.

Que Unamuno está tan presente en la obra de Zambrano ya se comprueba en las pocas páginas que llevamos, y que ahora nos aparezca aquí el autor italiano sirve para poner en evidencia el papel tan interesante que juega en su reflexión. Así, en este sentido podemos indicar al respecto que se ocupó Zambrano de estos autores en algunos trabajos suyos. Escritos que sirven para ilustrar esta experiencia básica que narra aquí, y que sirve de punto de partida desde el que comprender su obra toda⁵⁸. En última

⁵⁵ Desde esta óptica entendemos la recuperación que hace nuestra autora de la figura de la hija de Edipo, Antígona, que va a presentarnos encarnando la superación de la tragedia desde un sentido de la esperanza que anticipa el cristianismo.

⁵⁶ DD, 21

⁵⁷ DD, 21 (Ver nota 79)

⁵⁸ En este sentido tenemos que destacar los artículos *Seis personajes en busca de autor I y II*. Publicados en Diario 16, Madrid, 23 y 30 de noviembre de 1989, y recopilados en la obra ya citada *Las palabras del regreso*. Destaquemos que sobre todo en la segunda parte, se ocupa de la vinculación de los dos autores, proponiéndolos realmente como uno: *Hacia 1924 se estrenaron los seis personajes; por los mismos años salió a la luz Niebla –nivola, según la llamó–, de Unamuno. Hay una diferencia: a Pirandello le piden sus personajes existir, y a Unamuno el protagonista de su novela le pide cuentas de haberlo llevado a la*

instancia, esta experiencia tan negativa es la consecuencia de aceptar que el mayor delito del hombre es haber nacido, o lo que es lo mismo, que no se es inocente. Pero entonces cabe otra cuestión: ¿Qué sería nacer inocente? O, ¿cómo sería nacer sin culpa ni delito?:

Nacer sin pasado, sin nada previo a que referirse, y poder entonces verlo todo, sentirlo, como deben sentir la aurora las hojas que reciben el rocío; abrir los ojos a la luz sonriendo; bendecir la mañana, el alma, la vida recibida, la vida ¡qué hermosura! No siendo nada o apenas nada por qué no sonreír al universo, al día que avanza, aceptar el tiempo como un regalo espléndido, un regalo de Dios que nos sabe, que sabe nuestro secreto, nuestra inanidad y no le importa, que no nos guarda rencor por no ser...⁵⁹

Frente al horror al nacimiento, la aceptación gozosa del mismo. Pero, ¿cómo? Estas líneas aquí transcritas nos parece que guardan gran similitud con lo que habrá de ser para María Zambrano la forma y la figura del bienaventurado –el ser en que muy privilegiadamente se unen ser y vida, simplicidad y pobreza⁶⁰–. Pero ahora se trata de seguir adelante, de pasar el momento dramático de la tragedia, cuando se trata de superar la tentación tremenda del desnacer. Y es que pensar la posibilidad de nacer sin pasado, sin peso, permitiría enfrentar la vida, el día, de otro modo, de forma diferente. Son pocas las citas que en Zambrano aparecen de Mounier, y sin embargo es curioso que cite del personalista francés una idea que guarda cierta relación con lo expresado en este texto: *el tiempo es la paciencia de Dios*⁶¹. Ahora el tiempo es la oportunidad. Es el

existencia; las dos actitudes que definen al hombre, las dos al mismo tiempo. Pues, ¿quién no desespera al mismo tiempo que quiere nacer, nacer del todo y para siempre? (...) Entre los dos, Pirandello y Unamuno, harían un autor, uno solo equivalente y digno de mirar a la cara a los grandes trágicos de la antigüedad. Pág. 218.

⁵⁹ DD, 21

⁶⁰ Remitimos a la obra *Los bienaventurados*, libro que recoge una serie de artículos, entre ellos el del mismo título, en el que se ocupa específicamente de estos seres en que –como decimos– se unen ser y vida, simplicidad y pobreza, notas todas que irán apareciendo constantemente en la obra de Zambrano. Igualmente, el bienaventurado –como veremos– guarda cierta relación con la figura del poeta, al punto de darse en ellos una síntesis del logos poético y filosófico tal que los presenta casi como modelos o paradigmas de la Razón Poética en ejercicio. Este aspecto lo trataremos en diversos momentos de este trabajo, pero más concreta y específicamente en el capítulo dedicado a *Filosofía y poesía*.

⁶¹ Esta cita aparece concretamente en la obra ya citada *El sueño creador*. Pág. 87. También la volvemos a encontrar en el escrito *Más sobre «La Ciudad de Dios»*, recogido en Zambrano, María. *Hacia un saber*

regalo por el que, y a pesar de nuestra inanidad, vacío y poquedad, sin embargo tenemos la ocasión de cumplir la promesa o sueño que somos. El tiempo es ahora la oportunidad de la vida a pesar del drama, o el que, desde el drama que enhebra la vida, permite superar la tentación del desnacer.

El texto, que habla del tiempo, habla también de la libertad que se abre cuando ya no se siente el horrible peso que inhibe a la persona. La actitud de este nuevo abrir los ojos no es la anterior de la conciencia que escindía el mundo, que llamaba a las cosas pero no podía unirse a ellas. Esto es, si antes el día y la conciencia suponían la ruptura y la distancia, la estructura del juicio que escinde el sujeto y el objeto; ahora en

sobre el alma. Madrid: Alianza Editorial, 2000. Página 155. Hay otros momentos de su obra en que se refiere a Mounier que consideramos significativos. Uno especialmente importante es en el que Zambrano, en un artículo, da respuesta a otro escrito por Mounier en la revista *Esprit* –publicación cuna del personalismo– que a su vez era la contestación a una *Carta abierta* publicada en la citada revista por José María Semprún Gurrea –embajador de la España republicana durante la Guerra Civil en La Haya– acerca de la cuestión española. La respuesta de Mounier se centra en la cuestión moral del hecho mismo de la guerra, a su vez, la respuesta de Zambrano está escrita desde la convicción de la imposibilidad de no tomar partido, pues –señala– el hecho mismo de la neutralidad ya es una toma de posición. Se trata, para Zambrano de resistir al mal, pues piensa que no hacerlo sería recaer en una postura al modo de Tolstoi, que le parece en su raíz poco cristiana. De este modo pretende criticar la opción de Mounier, que considera radicalmente equivocada. El texto a que nos referimos –*Un testimonio para Esprit*– lo encontramos recogido en Zambrano, María. *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Presentación de Jesús Moreno Sanz. Madrid: Trotta, 1998. Página 213-218. Con respecto a la cita de Mounier referida arriba –de *Más sobre «La Ciudad de Dios»*– nos parece interesante plantear una lectura paralela con *Un testimonio para Esprit*. Precisamente porque en el primero aparece una interesante reflexión sobre la utopía cristiana *edificada sobre la oscura tierra*. (Pág. 156).

Encontramos en Zambrano otra ocasión en la que se refiere a Mounier, pero ya en otro contexto, concretamente en una carta que escribe como respuesta a otra carta anterior que recibe y en la que se le pregunta acerca de la influencia del pensador francés en su obra. Carta escrita desde el interés de la remitente por su obra, sobre la que estaba realizando una investigación. En la misma Zambrano afirma no adscribirse al personalismo y da una serie de pautas para comprender su camino en el pensamiento: *Voy a ensayar responder a sus preguntas (...). Y temo un poco decepcionarla al decirle ante todo, que nunca me he considerado personalista, ni por supuesto, a ninguna otra doctrina o posición filosófica. Quizá Ud. piense que debí decirselo al recibir su primera carta con el enunciado del título de su Memoria. Mas un autor, según creo, ha de dejar en plena libertad a quienes lo estudian, cuyo punto de vista y orientación puede a pesar de todo resultarles fecundo. Lo importante en el estudio es lo que el estudioso descubra por sí mismo, el que [sic] camino que recorra, las rectificaciones que se sienta obligado a hacer. Y después de todo, si al estudiar mis libros, Ud. encuentra una mayor aproximación entre el pensamiento en ellos expuesto y el Personalismo no dejaría de ofrecer interés y de ser válido. Eso de Ud. depende.* Este extracto está tomado del M-447 depositado en la Fundación María Zambrano, y es una carta que está escrita desde La Pièce el 18 de abril de 1970. Como vemos, si bien excluye su adscripción personal, no niega en modo alguno que su aproximación resultase válida. De hecho, actualmente se suele entender el pensamiento de Zambrano dentro de una órbita que forma parte de algunos postulados esenciales del Personalismo. Como vemos, esta carta supone un importante documento para comprender el sentido del pensar de Zambrano, razón por la cual volveremos a verla aparecer en este trabajo.

cambio encontramos una actitud muy distinta. Pero ¿cómo explicarla? Nos parece que aquí Zambrano está jugando con un modo de conocimiento distinto al anteriormente tratado. Ahora se ocupa de la síntesis, del momento en que la persona se une a las cosas, al mundo. Nos parece que si bien antes Zambrano estaba ejemplificando el logos filosófico, aquí está ejemplificando el logos poético, lo que habrá de ser objeto de estudio en toda su obra, pero muy especialmente en *Filosofía y Poesía* —obra de la que nos ocuparemos con detenimiento más adelante—.

Esto es, hasta ahora hemos estado analizando el *logos filosófico*, aquel que se dedica al conocimiento del mundo, de las cosas, mediante la conciencia especular. El hombre es conciencia abierta al mundo, y pretende el conocimiento de la estructura misma del mundo. Por encima o más allá de las diferenciaciones concretas, busca la estructura o fundamento de lo real. El conocer filosófico se da en un proceso de ascenso según el cual eludimos o traspasamos lo múltiple para acercarnos a lo uno. Desde la multiplicidad del mundo, la filosofía intentará alcanzar como meta lo uno. Éste es el gran problema de la metafísica, del que ha de dar cuenta toda teoría del conocimiento. La filosofía es un camino ciertamente ascético por cuanto que habrá de desprenderse de las apariencias y encontrar el fundamento único de las mismas con el objeto de salvarlas. Por ello, en el proceso de subida que es la filosofía encontramos un proceso radical de pérdida, de desprendimiento de la pluralidad de las cosas del mundo. La filosofía supone un proceso ascético de renuncia que va a dejar siempre conciencia de la separación, del abismo que nos separa de lo real y concreto.

Sin embargo, este logos que es el hombre no solo se da al modo filosófico. El logos que es razón, palabra, discurso, hilo conductor, narración, también se puede expresar de modo poético. Y este otro modo va a significar un radical cambio de actitud. El logos del poeta pretenderá el movimiento contrario a la filosofía, el de en lugar del análisis, la síntesis. El poeta querrá romper esa barrera inmensa que la conciencia ha puesto entre el hombre y el mundo, querrá reunirse con el mundo evitando la distancia de la conciencia. No pretenderá obviar todas las diferencias, rarezas, peculiaridades, todo eso que es la multiplicidad. El logos poético querrá quedarse con las cosas en su carácter real, único y concreto, en medio de las cosas. El poeta aprenderá por tanto a mirar y contemplar la realidad de otra manera a como la mira el filósofo. Su mirada es distinta porque vivirá la inmensa tragedia de

experimentar, de modo muy intenso, la separación que la conciencia pone en el mundo, y querrá, más que traspasar la pluralidad buscando la unidad, quedarse con todas las cosas en piadosa unión, querrá recoger amorosamente todo lo que siente que la filosofía proscribiera e infravalora.

Nos parece que este texto que relata esta experiencia de la autora puede comprenderse más cabalmente si tenemos en cuenta esta doble faz con que se nos aparece el logos. Y también si planteamos una de las grandes cuestiones de la filosofía zambraniana, quizá la que puede constituirse como su más ansiada aspiración: ¿es acaso posible reunir las virtudes de ambos *logoi*? Y entonces, y al respecto de lo planteado, podríamos adelantar otra cuestión que retomaremos en este trabajo: si fuese posible la unión de ambos *logoi*, ¿acaso esta rara unión, tan sumamente privilegiada, no es la que experimentan los bienaventurados?⁶²

A partir de estas reflexiones, volvamos nuevamente al hilo conductor del texto y detengámonos en ese cambio de actitud que hemos notado en la exposición de la autora y veamos en qué aspectos cambia para superar la asunción del carácter trágico de la vida –diríamos al modo unamuniano, tan querido por nuestra pensadora–. Y sorprende el modo en que se cifra esta transformación, pues va unida a la idea del desprendimiento, del desapego e incluso del propio desasimiento. Resulta que esta nueva mirada va a suponer que abandone la idea previa que tenía de sí. Su preocupación consistirá en vivir sin más, más allá de cualquier imagen de sí misma que le supondría determinadas obligaciones. Y encontramos que la experiencia más cercana a la de este nacer sin culpa es la del abandono de sí: *soltaré esa imagen que tenía de mí misma, puesto que a nada corresponde y todas, cualquier obligación, de las que vienen de ser yo, o de querer serlo*⁶³. La idea que expresa recuerda de inmediato aquel verso: *dejando mi cuidado, entre las azucenas olvidado*. Nuevamente Juan de la Cruz, unos versos de la *Noche Oscura* que sintetizan lo expresado por Zambrano. Versos que aparecerán en

⁶² Traigamos aquí un texto de *Filosofía y poesía* que nos parece que tiene un carácter programático de la obra de Zambrano, y al que nos volveremos a referir más adelante, sobre todo en el transcurso del capítulo tercero: *¿No será posible que algún día afortunado la poesía recoja todo lo que la filosofía sabe, todo lo que aprendió en su alejamiento y en su duda, para fijar lúcidamente y para todos su sueño?* Zambrano, María. *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Pág. 99.

⁶³ DD, 22

la obra de la andaluza, un hecho que patentiza la presencia que el místico carmelita ocupará en la misma.

También esta idea del desasimiento entendido como el desprenderse de las imágenes que uno tiene de sí, de las obligaciones añadidas y adheridas al ser que es el yo en su ansia posesiva, y que marca la actitud del querer, del ejercicio constante de volición, tiene un paralelo reflexivo en la obra *Persona y Democracia*⁶⁴, en la que advierte sobre el peligro de las máscaras que recubren lo que uno es auténticamente, o incluso que pueden llegar a confundir a la auténtica persona anegada en medio de una serie de acciones, de ejercicios de poder, que acaban con quien es verdaderamente. Zambrano distingue la acción de la persona de la realizada por la máscara de un delirio, por un personaje. Y esta diferenciación es un aviso para no caer en una mentira, para que la propia vida no se torne la ocultación de la persona y, por tanto, para lograr una deseable liberación.

Y en este punto, aparecen en la reflexión los otros. Del mismo modo que la filósofa llega en su discurrir a estas consideraciones, ahora extrapola lo pensado a partir de la experiencia propia a la de los otros. Y a esos otros los llama *prójimos* que no solo lo son por la cercanía física sino, y ante todo, por la similitud de la experiencia, son los *prójimos existenciales*, que se descubren ahora como otros-yo. Esto es, a partir de la experiencia personal se descubre al otro en su radical soledad y desvalimiento. La experiencia que resaltamos desde el comienzo de estas páginas y que expresamos como *soledad ontológica*, no es algo privado sino que es carácter de la condición humana. Por ello, toda la reflexión posterior acerca del desnacer y de los autores trágicos no se presenta como algo, otra vez, privado, sino como condición del ser humano, como posibilidades esenciales de la condición humana.

Así pues, a partir de lo *experimentado* el otro se me aparece como otro-yo, en soledad y desvalimiento. De este modo, la reflexión originaria de la persona lleva a un sentimiento de empatía que, de inmediato, sirve a la comprensión de todos los otros y, desde aquí, a la consideración fraternal de los mismos. Y tiene tanta importancia esta cuestión en estas páginas –y por extensión en la totalidad de la obra zambrana– que nos lleva a hacernos la siguiente pregunta: ¿acaso podemos afirmar a partir de aquí que

⁶⁴ Ver nota 85.

somos guardianes de nuestros hermanos, o que somos todos corresponsables de todo? Por el sentido de la obra de Zambrano, nos parece que esta cuestión tiene una respuesta positiva. Somos responsables de los demás, y lo primero que esto implica es que tenemos cuasi la obligación, siquiera moral, de comprenderlos. Así, deriva de esto la autora: *no tendré pues enemigos, ni creeré que nadie me ama especialmente (...)*⁶⁵, esto es, el otro como otro—yo no será visto como amenaza, no será enemigo porque casi podríamos aducir la famosa cita de Terencio: *soy humano y nada de lo humano me es ajeno*. El otro no es primariamente mi enemigo porque no es más que otro—yo, con el que compartimos una radical soledad ontológica y todo lo que esto lleva aparejado, cual es la tentación del desnacer frente al riesgo y peligro, amenaza y desazón que supone la vida.

El otro no es, decimos, enemigo, pero también adolece de los mismos problemas que podemos experimentar nosotros. Y es que también sus personas, sus fondos esenciales y auténticos pueden estar ahogados y anegados en medio de las sombras de las máscaras y, en consecuencia, del mismo modo que nosotros podíamos derivar siendo personajes, lo mismo puede sucederle a ellos y resultar que tratemos no con personas sino con máscaras, tan falsas como peligrosas. De ahí la necesidad de conocerse en profundidad porque el peligro es perderse en la falsedad y, de ese modo, equivocarse radicalmente nuestra vida, o lo que verdaderamente habría de ser el cumplimiento de nuestro proyecto, el sueño o promesa que somos.

Así, el conocimiento propio me lleva a la empatía, al conocimiento del otro y, en su virtud, a su reconocimiento como persona —aun cuando significase el hacer el esfuerzo incluso por bucear entre las sombras para tratar de hallar el fondo de la persona, su sueño o promesa, su auténtico ser—. Por ello, y desde este nivel reflexivo, no se consideran enemigos, ni tampoco lo contrario, pues resultaría una trampa. Y es que, tal y como hemos visto en el curso reflexivo que lleva a cabo la pensadora, ella está experimentando una necesidad de desprenderse incluso de sí misma, de toda pretensión, y eso que se exige también le lleva a no exigirlo de los demás. El resultado de esta experiencia consistirá en vivir una profunda liberación interior, que proviene de este desasimiento que, a su vez, procede del conocimiento de sí. Saberse en la poquedad es

⁶⁵ DD, 22

lo que lleva a sentir la liberación, porque supone desatarse de los lastres que inundan a la persona y que puede llevarle a dispersarse fatalmente, perdiendo la perspectiva del centro que ha de reunirla y concentrarla.

La grave experiencia que narra María Zambrano en estas páginas apuntan a tratar de mantenerse en esta verdad adquirida por experiencia, la de saberse en la realidad y experimentarla como lo que es –y como la definió su maestro Ortega y Gasset–, como resistencia. La realidad es resistencia, y la de la vida y la muerte, esto es, la que estudiamos aquí, es la *máxima resistencia*⁶⁶. Desde esta situación vital, se vivirán estos momentos en que la resistencia se haga más y más presente, palpable casi, como cuando se experimentan los renaceres o como cuando, intuimos, se experimente la propia muerte, la que inevitablemente habrá de acontecer. Y lo que está aquí narrando la filósofa es la experiencia de un renacer, que se presenta como consecuencia de un conocimiento de sí que la ha descubierto en su incapacidad y desvalimiento esenciales⁶⁷, y que le llevará –tras la tentación del desnacer– a superar esta opción y reafirmarse en su vida, en su estar presente, pero desde un radical reconocimiento de su impotencia.

Todos compartimos esta constitución ontológica fundamental, por ello se reconoce al otro desde sí mismo, y por ello también, se marcha al otro desde esta empatía básica que será la que guíe las relaciones humanas. Y esto incluso, como decíamos, sin exigirlo como conocimiento esencial a los otros, sino desde el propio reconocimiento de la –podríamos decir paradójicamente– insustancialidad humana. En consecuencia, se afirma que esta experiencia era necesaria, como lo era superar el desnacer, superar la ceguera, y así lograr el conocer en el padecer, en la pasividad. Y logrando ese conocimiento esencial, lograrse, salvarse. Otra vez el conocer padeciendo de los trágicos, otra vez el conocer de lo esencial para la persona. Y este saber vital es también el de saberse dónde se está, cuál es nuestro lugar, nuestra realidad primera.

⁶⁶ DD, 22

⁶⁷ Quizá es interesante tener aquí en cuenta la reflexión de Scheler acerca del carácter desvalido del hombre, de su necesidad de los otros, de la cultura, para la propia supervivencia. Es también la idea de la naturaleza abierta que desarrollara Zubiri. Así, se trata de la asunción del carácter desvalido y dependiente, pero descubierto precisamente cuando le pareció ser autosuficiente, habiendo entonces de aprender su poquedad.

Aceptar este conocimiento *experiencial* casi que, como en el sentido clásico de la filosofía –y que creemos aparece aquí aunque María Zambrano, tan espinocianamente, diga que la filosofía es la meditación de la vida– nos enseña a morir. La filosofía es *meditatio mortis*, en su acepción más amplia, la del morir que incluye las diversas formas de muerte que experimentamos a lo largo de la vida (y que relatamos arriba)⁶⁸. La filosofía, en este conocimiento experiencial básico, enseña una verdad en la que vivir, en la que situarse, y desde la cual tendrá sentido toda la gama de sensaciones y emociones que se habrá de vivir: gozo, esperanza, dolor... y como base o sustento de todas ellas, la pobreza desde la que habrá que renacer, seguir adelante. En este punto, introduce la autora una anécdota enormemente interesante. Cuenta cómo:

*Había pensado deshacerse de los libros de Filosofía, darlos, no verlos más, y ahora se le venía a la memoria de nuevo, ya estaba en la vida: le vino a la memoria: “Ordo et conexio rerum idem esse ae ordo et conexio idearum.”*⁶⁹

Esta experiencia tiene una clara vinculación con otras que relata Zambrano en otros lugares, y se inscribe en esos momentos en que siente fuertemente el deseo de abandono o renuncia a la vocación filosófica⁷⁰. Pero a pesar de ese deseo, tras esta experiencia de soledad e introspección, le viene a la memoria Spinoza, uno de sus filósofos esenciales⁷¹. Pero, ¿por qué esa intención de abandono de la Filosofía? Parece

⁶⁸ Hay que resaltar esta paradoja, pues la filosofía entendida como *meditatio mortis* es también y al mismo tiempo, dialécticamente, una *meditatio vitae*. Precisamente porque en la experiencia de lo que es la muerte y sus diversas formas se *experiencia* lo que llevará al renacer, a los diversos renaceres. Por otra parte, en la referencia a lo aparecido anteriormente, recordemos en este sentido y como especialmente significativos, los estudios de Paul Louis Landsberg.

⁶⁹ DD, 22

⁷⁰ Tres momentos en que, nos dice, vivió muy intensamente esta casi renuncia a la Filosofía los relata en la nota que añade en 1986 a la edición de *Hacia un saber sobre el alma*. Más adelante nos ocuparemos de esta cuestión, en el capítulo segundo, en el desarrollo del primer apartado: *En los albores de la razón Poética: dos prólogos*, y más concretamente en el párrafo 1.1. *Las tres negaciones*.

⁷¹ Es interesante tener en consideración que la tesis doctoral que nunca acabó iba a versar sobre el pulidor de lentes. De este trabajo nos queda el texto *La salvación del individuo en Espinosa* que podemos encontrar recogido en el volumen ya citado *Los intelectuales en el drama de España*. Sobre la cuestión de su tesis, es interesante la información que nos da en las cartas a Agustín Andreu, en la que aparecen las propuestas de Zubiri y, finalmente, la de Ortega: (*Sobre Zubiri*) *Tenía el sentido del ser en grado sumo – del SER– profundizaba, exponía sin concesión pedagógica alguna. Le contesté a la pregunta que nos hizo a los cinco o seis auditores, “Explica Vd. filosofía al modo matemático”. Y le gustó mucho. (...) nos dijo a una compañera y a mí que fuéramos a una cierta hora a la Secretaría de la Facultad para exponerle nuestras dudas (...) y le gustó más cuando le repliqué –claro que suavemente– a su “Vamos a ver:*

que en la tentación del desnacer y en la posterior experiencia que hemos relatado, tuviera que abandonar incluso lo pensado a través de la Filosofía. Pareciera que en esta experiencia de desapego hubiera de desasirse incluso del goce y fruición intelectual que sabemos que sentía tan vivamente por la Filosofía –por la Escuela de Alejandría, por los pitagóricos, por los griegos...–, como si en esta experiencia del renacer hubiera de pasar también por la renuncia a la propia vocación intelectual.

Y por esto nos parece que tiene aún más valor su experiencia, en el sentido de que la verdad en que se instala, es una verdad vivida y para la vida. Esto es, sus conclusiones son consecuencia de la vivencia personal e íntima, de una verdad intrínsecamente vital, y sobre la que se construye su pensamiento. La Filosofía de Zambrano está pensada desde el propio interior, desde la experiencia, y desde ella acudirá posteriormente a la historia de la Filosofía, estudiándola no como el arqueólogo que busca e inquiera profundas cuestiones de gran detalle, sino como la persona que necesita del pensamiento. La Filosofía para Zambrano es una necesidad tal que, incluso y en virtud de su misma necesidad, ha de sentir el deseo imperioso de renunciar a ella. Se mueve por tanto en un concepto de Filosofía que recuerda al que desarrolla Ortega, y que tanto debió escuchar en sus clases y leer en sus obras⁷².

Y curiosamente, cuando vuelve su deseo filosófico, le viene a la memoria Spinoza. En estas páginas han aparecido nombres esenciales del pensar zambraniano, y no podía faltar el judío holandés de raigambre hispánica. Es de resaltar aquí que cuando Zambrano marcha camino del exilio decide dejar los apuntes de los maestros, Ortega y Zubiri. Deja las cajas con todos aquellos folios escritos de sus clases y se lleva consigo, al que terminó siendo un larguísimo exilio de 45 años, a tres autores: Juan de la Cruz, la *Guía de Perplejos* de Maimónides y la *Ética* de Spinoza. Y nos dice que le viene una cita de Spinoza –que vuelve a aparecer igualmente en otras obras suyas– en la que se

expónganme sistemáticamente sus dudas”: “Si fueran sistemáticas, no serían ya apenas dudas”. Y creo que esto fue lo que le llevó a proponerme que hiciera con él la Tesis, si otra idea yo no tenía. Tardó, tuve la impresión que a propósito, en darme un papelito que decía “La teoría de la definición en Aristóteles y en Hegel” y no me inmuté. Después ya en su casa creo que me habló de la posibilidad de hacerla sobre Malebranche. (...) Y nunca presenté la Tesis sobre Spinoza que años después emprendí aconsejada por Ortega. Adivino, pues que era mi grande amor, la *Ethica de Spinoza*. De la ya citada obra *Cartas de la Pièce*. Páginas 87-88. Carta N° 16, de 9 de noviembre de 1974.

⁷² Recordemos simplemente la obra de Ortega *Unas lecciones de metafísica*, en la que aparece la definición del pensamiento filosófico como necesidad. Veamos así la nota 178.

alude a la función unificadora del pensar, a la conexión que se produce entre el orden de las cosas y el del pensamiento. Y en esta conexión entiende lo que será el empuje que sentirá en su renacer, la lección que sacará en claro de esta experiencia básica:

*Y comenzando a vivir simplemente, sin pretensión ni proyecto, sin esperanza ni temor, podría ser así, viviendo desde la verdad, de no ser, de no ser apenas nada. ...Desde la verdad; esto es, ser pobre*⁷³.

Señalemos aquí, en este texto, la importancia de que diga *sin esperanza ni temor*, porque es una expresión que analiza en otros escritos suyos, dedicados a Séneca especialmente a la cita que toma de él: *si quieres suprimir el temor, suprime la esperanza*, tomado de las *Cartas a Lucilio*. Hay que detenerse en la interpretación zambraniana de Séneca, porque si bien lo aprecia como el sabio que pervive en la tradición oral del pueblo, a través de los refranes y dichos, no ha asumido nunca del todo y radicalmente su estoicismo. En el pensar zambraniano podemos ir viendo una línea reflexiva acerca de la esperanza, que ha de enfrentarse al temor, al miedo, al sufrimiento y al padecer, frente a los cuales el filósofo cordobés nos ayudará con su filosofía curativa, con su razón piadosa, y de la que Zambrano aprenderá, pero sin renunciar nunca totalmente a la esperanza, y a pesar de todo lo que lleva aparejada. En Zambrano encontraremos el peculiar equilibrio que trata de lograr, pues ya hemos visto que es un pensar que tiene que ver, y muy directamente, con la vida, donde la especulación es intrínsecamente vital, por lo que ha de responder a las realidades concretas vitales, a las cuestiones que se le presentarán al hombre concreto, a la persona en su ser en la realidad⁷⁴.

⁷³ DD, 22.

⁷⁴ Sobre la figura de Séneca en la obra de Zambrano, podemos señalar especialmente el artículo *Un camino español: Séneca o la resignación*, recogido en el libro ya citado *Los intelectuales en el drama de España*. También es interesante el libro *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Cátedra, 1992. Libro en el que se incluye una antología de textos. Asimismo, es cuestión fundamental la del estoicismo español en el libro *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Endymion, 1996. Aquí llega a decir que *de todos los problemas de la vida y del pensamiento españoles, pocos tan apasionantes, pocos que asalten nuestra atención reteniéndola con tanta fuerza*. Pág. 53. La presencia de Séneca es por tanto constante en la obra de Zambrano, al igual que su reflexión acerca del temor y la esperanza, que parte del cordobés trascendiéndolo, como podremos ir viendo a lo largo de todas estas páginas. A este respecto, la cita que hemos traído de Séneca –*si quieres suprimir el temor, suprime la esperanza*– podemos encontrarla en la carta cinco de las *Cartas a Lucilio*, en referencia directa de Séneca al estoico Hecatón (o Hecato) de Rodas, discípulo de Panecio de Rodas. Es por lo demás uno de los fragmentos seleccionados en *El*

Pero volvamos a estas pocas líneas del texto transcrito, pocas para resumir una enseñanza esencial que siente habría de acompañarla en su vida, tras este renacer de otros tantos que se le darían. La pobreza es la actitud vital que resume esta experiencia, y la veremos tratada en otros tantos textos zambranianos⁷⁵. Especialmente será una de las notas que señalará en la protagonista de la novela *Misericordia* de Galdós –el autor

pensamiento vivo de Séneca, donde leemos: *Para compartir contigo lo que he aprovechado hoy, te diré que he encontrado en nuestro Hecatón, que el fin de los deseos sirve de remedio al temor. «Cesarás de temer, dice, si cesas de esperar.» Me dirás: –¿Cómo pueden reunirse cosas tan diversas? –Ya lo ves, querido Lucilio; aunque parecen separadas, encuéntranse reunidas. Así como la misma cadena reúne al cautivo y al soldado que lo guarda, así dos cosas que parecen tan diferentes caminan a la par. El temor sigue a la esperanza.* Pág. 126. Sobre el sentido general del pensamiento de Séneca en la obra de Zambrano, quizá sea interesante advertir que lo entiende como filosofía que renace en épocas de crisis, como podemos ver en la ya citada correspondencia con el amigo Agustín Andreu, *Cartas de la Pièce: (refiriéndose a un libro) como yo he visto uno del XVII en que se dan –admirablemente– citas para los sermones. En ése, el que más citas tenía era Séneca, después de S. Pablo y S. Agustín –curioso ¿verdad? –, Español de principios del XVII. Me dio una comprobación más a mi idea del estoicismo como filosofía renaciente, más que filosofía “actitud”, en épocas de crisis.* Págs. 158-159. Carta N° 36, de 19 de enero de 1975.

Una figura, la de Séneca, muy importante para Zambrano, lo que valoran estudiosos de su obra, como en el estudio introductorio de Juan Manuel Díaz Torres a una edición de obras de Séneca –que citamos a continuación– quien ocupándose de la pervivencia de Séneca en el pensamiento posterior, termina citando a nuestra autora, e incluyendo un texto de *El pensamiento vivo de Séneca* en el que lo presenta en el ejercicio de una razón que *se convierte en medicinal y consoladora, penetrada de caridad.* En Séneca. *Consolaciones. Diálogos. Epístolas morales a Lucilio. Estudio introductorio de Juan Manuel Díaz Torres.* Madrid: Gredos, 2014. Pág. XII.

También tenemos todo un capítulo dedicado a investigar la cuestión del estoicismo y la figura de Séneca en nuestra autora en el libro: Bundgård, Ana. *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano.* Madrid: Trotta, 2000. Se trata de unas páginas en las que contrapone la interpretación de Zambrano a la de la investigación del danés Sørensen, dos lecturas sobre Séneca absolutamente diversas, con finalidades y sentido diferente.

⁷⁵ Es interesante señalar aquí que en *Notas de un método*, al tratar los prolegómenos, se refiere a la pobreza de espíritu como cualidad fundamental de aquellos pocos que experimentan en sus vidas un peculiar y especial acercamiento a lo absoluto. NM págs. 17, 99. Es también la pobreza el contenido fundamental del delirio *Corpus en Florencia*, uno de los incluidos en *Delirio y Destino*, en el que aparece una recreación de la pobreza ejemplificada en el franciscanismo. DD, 287-291. También se refiere a la pobreza del entendimiento en la obra ya citada *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 50, en la que será determinante para lograr la revelación de la verdad, en ejercicio de racionalidad poética. Un texto que habrá de referirse en multitud de ocasiones en este trabajo, porque es ciertamente un oportuno telón de fondo desde el que se comprende el sentido de la razón poética zambranianiana, y que transcribimos en la nota 83. En *Los bienaventurados* –Madrid: Siruela, 1991– también está presente, por ejemplo en los inicios del capítulo homónimo, en que trata sobre la bienaventuranza de la pobreza de espíritu (Pág. 67). Y valga advertir que ésta no es en modo alguno una lista exhaustiva, sino simplemente capaz de notar la importancia de esta cuestión en la obra de nuestra autora, en la que no puede faltar el referirse, como vemos justo a continuación, el análisis de Zambrano sobre la obra de Galdós, y en concreto sobre *Misericordia*, sobre la criada pobre y buena que es capaz de mendigar y perderlo todo y, aun así, tornarse la más rica y todo ganarlo. Nos referimos aquí a los artículos que componen el libro *La España de Galdós*. Barcelona: La Gaya Ciencia, 1982.

que reivindicó siempre como el gran retratista del realismo español, que describía con piedad inmensa los más íntimos recovecos del alma⁷⁶. Y por eso, es imposible no pensar en Nina cuando leemos en Zambrano sobre la pobreza, sobre la mendicidad del que rehúye la mentira. Pues bien, esta pobreza significa la sencillez y la simplicidad, la atención a lo necesario, lo que significa *ir rectamente hacia el corazón de las cosas*⁷⁷, a lo más íntimo de lo real porque allí habrá de descubrirse su secreto inmenso, la donación misma de lo que es en su esplendor. Y esta pobreza también se refiere al prójimo, que define como el hermano. La filosofía de Zambrano no cae en ningún momento en el solipsismo, sino que desde la experiencia de lo íntimo se redescubrirá a los otros en su esencialidad, y se les valorará en su dignidad y consiguiente respeto. El otro es el hermano, y por ello podríamos afirmar desde aquí –y respondiendo a la pregunta que formulábamos unas páginas más atrás– que sí se es guardián del hermano⁷⁸. Su pensamiento es, de este modo, y en su misma raíz, dialógico.

⁷⁶ No olvidemos que Nina, la protagonista de la novela de Galdós, no solo es la imagen de la pobreza, sino que guarda relación con diversos temas esenciales en Zambrano. Así, notemos que en *Misericordia* se hace realidad el sueño, y resulta que el soñado don Romualdo existe de veras. El sueño se realiza y entonces ella tiene que enfrentarse al rechazo y al abandono, pero de modo gozoso. El sueño se realiza más aún, se hace más realidad cuando termina haciéndose limpia y transparente, como la ropa que aparece lavando al final, como auténtica bienaventurada.

⁷⁷ DD, 23. No dejemos de notar el parecido de esta expresión de Zambrano con el lema que es pilar esencial de la filosofía fenomenológica: *zu den Sachen selbst!*, ¡a las cosas mismas!, y que ya nos indica esta peculiar fenomenología zambraniana que consistirá en ir a las cosas mismas penetrando en su interior, su centro esencial y constitutivo.

⁷⁸ Debemos recordar aquí lo expuesto en la nota 21, en la que pudimos ver una referencia al mito básico fundacional, el de los hermanos Caín y Abel. Aquí hacemos referencia al inmenso dramatismo de la pregunta *¿acaso soy el guardián de mi hermano?* Génesis 4.9. Y tiene gran importancia en esta reflexión zambraniana porque su pensar se funda en una idea básica de comunidad, de comunión con el otro, con los otros, lo que hace que de inmediato surja la responsabilidad para con los demás. En orden a entrever la profundidad de la cuestión tratada, remitimos al libro *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis* del jesuita Luis Alonso Schökel. Estella: Verbo Divino, 1990. En este libro se pone de manifiesto la gravedad del relato: *Si todos los hombres somos hermanos, todo homicidio es fratricidio. ¿De dónde brota la violencia que aniquila la vida humana? ¿Por qué resulta tan tristemente cierto el adagio “homo homini lupus”? (...) ¿Se hace la misma pregunta el relato del Génesis? Creo que sí, que el autor proyecta en los orígenes lo que se le presenta como experiencia general. Caín y Abel son prototipos.* Pág. 21. En estas pocas palabras se pone de manifiesto la importancia del relato, su enorme trascendencia a la vez que el valor universal del mito. Pues bien, el fratricidio lo provoca la envidia, que está incardinada en el hombre como avidez de lo otro, codicia y odio –lo que bien puede vincularse a lo que expusimos en la nota 12, a propósito de la avidez y el hambre como imágenes ciertas de ese movimiento básico primario del hombre de trascender, y es que se trasciende a lo excelso en el ansia del conocer, como también a lo abyecto en el ansia del otro codiciado y envidiado–. Y frente al primer

La pobreza como actitud esencial, desde el reconocimiento de la propia miseria, es la que lleva al reconocimiento del prójimo. Igual que antes se descubrió al otro en su soledad ontológica, esto es, se desarrolló la empatía por el otro desde la experiencia personal, ahora también se le descubre en este desvalimiento en el prójimo. Y entonces esta pobreza adquiere mayor complejidad, o atiende a otras dimensiones. No solo se trata de la pobreza de ser, ontológica, sino que también se experimentan los distintos modos de la pobreza, lo que para Zambrano serán las heridas. A pesar de nuestra pobreza de ser constitutiva, tenemos el suficiente ser como para experimentar su ruptura, su resquebrajamiento, su fractura. El ser que somos, además de pobre, es tremendamente frágil, y sufre y padece –nos dice Zambrano, entre otras cosas– por la felicidad perdida y *por horror de ser juzgada*⁷⁹. Estos padeceres que señala la filósofa están muy relacionados con algo que ya señalamos arriba, y que se constituirá como experiencia básica para comprender la relación del hombre con lo sagrado desde el

crimen, adviene la pregunta: *¿Dónde está Abel, tu hermano?* Y la respuesta: *No sé, ¿soy yo el guardián de mi hermano?* Y entonces, la cuestión queda abierta.

Y Zambrano va a responder a esta pregunta afirmativamente. Pero aún más, va a concebir el ser guardián del hermano como una necesidad de responsabilidad que ni siquiera hace necesaria la pregunta inicial, precisamente cuando se produce el completo restablecimiento del vínculo filial –se encuentra al Padre, y se supera el terror edípico– y el fraternal. Por ello nos parece fundamental este texto para comprender el sentido profundo de esta idea en el pensar de Zambrano, quien dice desde San Agustín y glosando lo que sea la acción verdadera: *La acción ha sido descubierta, en suma, sobre la caridad, sobre la vida trascendiendo hacia el prójimo y recibida por la de él, que salía también a buscarlos. Única acción verdadera, que por eso se llama “vocación”, porque es llamada, y no sólo desde lo alto, sino desde los lados; llamada de los prójimos nuestros hermanos. La vida deja de ser pesadilla cuando se ha restablecido el vínculo filial, cuando hemos encontrado al Padre, pero también a los hermanos; cuando podemos contestar a la tremenda pregunta: “¿Qué ha sido de tu hermano?”. Cuando la pregunta no necesita sernos siquiera dirigida, porque aparecemos yendo de su mano. La acción precipitada sin ser transparente para el hermano, sin contar con su caridad, por puro que sea su origen, desata la violencia y el crimen, la guerra cainita.* Zambrano, María. *La confesión: Género literario*. Madrid: Siruela, 2001. Págs. 56-57. Nos aparece otra referencia al crimen originario en la ya citada *Persona y democracia: Toda historia está manchada por crímenes, como toda vida individual está oscurecida por errores y por faltas. Se diría que el crimen es el pecado original de la historia humana. Si vamos a la tradición bíblica comienza, ya fuera del paraíso, con la historia de Caín y Abel la primera guerra civil, y si consideramos nada más que los hechos no podemos descubrir la historia de pueblo alguno que no esté manchada de crímenes*. Pág. 72. También están presentes, por ejemplo, en el artículo ya citado *La hermandad y los hermanos*, publicado originariamente en la revista *Semana* en 1963.

⁷⁹ DD, 23. Notemos el paralelismo entre esta expresión y la que usó poco antes: *el horror del nacimiento: Job pidiendo cuentas a su autor*. (Ver nota 57). Nacer es someterse a juicio. El horror del nacimiento tiene su paralelo en el horror de ser juzgado, de padecer la mirada juzgadora sobre sí. Igualmente, estos razonamientos guardan relación con lo tratado antes en nuestro trabajo, cuando nos ocupábamos de la experiencia del ver y del ser visto, y en relación con ello la experiencia de las miradas condenatorias y juzgadoras.

mismo origen, desde los mitos originarios –y que señalamos con el objeto de advertir cómo están aquí germinalmente los grandes temas reflexivos en los que se embarcará a lo largo de su obra–. Pero, ¿cómo habrían de calmarse estas heridas tan profundas del ser, este padecimiento? Y nos dice:

Y sólo encontraba la calma, cuando a solas en su cuarto o en el jardín o entre la gente, sentía aquella presencia no sabía qué; se sentía mirada, vista desde lo alto, esto es lo más cerca de la verdad, más libre de interpretación. La Filosofía le había dado muchas cosas; pero la principal, la que nunca podría pagar era todo lo que le había enseñado a rechazar, a mantener en suspenso, como si no fuera, y hasta a destruir, todas las posibilidades de su vida; (...) Pero... estaba bien, todo había pasado y ahora sólo le quedaba este ansia de verdad y justicia, de vivir adecuadamente a su pobreza íntima, de no sobrepasarse...⁸⁰

Nuevamente viene la experiencia autobiográfica a dar sostén al pensamiento. La calma al padecer se siente en una experiencia que concibe como acercamiento a la verdad. Y la verdad consiste en esta asunción de la pobreza íntima. Y desde este reconocimiento, e insoslayablemente, asume, pues que le es implícito, el vivir de acuerdo con ello. Y es que esta verdad de la pobreza enseña a mirar la vida de otra forma, de otra manera, para lograr que dé cuenta de esta verdad, que vincula Zambrano a la justicia. En esta experiencia tan básica y esencial, la Filosofía –la misma a la que había incluso deseado renunciar– le ha ayudado sobremanera, precisamente porque le ha enseñado la ascesis y la renuncia, el mantener en suspenso –como la *epojé* husserliana– dice, incluso las propias posibilidades. Y es que su vida podría haber sido otra en muchos aspectos, pero pareciera que estas otras vidas, con sus otras muchas posibilidades, adolecieran del peligro de la falsedad, de alimentar a un personaje que hubiese terminado por devorar a la propia persona.

La experiencia de Zambrano nos parece de profunda sinceridad, sobre todo cuando dice: *Sí, esto que no había dependido enteramente de ella, como el hacer o el*

⁸⁰ DD, 23-24. Fijémonos en el *de no sobrepasarse*, pues pareciera que Zambrano tratase de evitar aquí el exceso, la *hybris*, que daba lugar a la desmesura trágica, como si tratara de poner, en la posibilidad trágica, la palabra curativa de un Séneca, que como veíamos antes, aparece desde un fondo comprensivo fundamental de esperanza.

*ser*⁸¹. Su respuesta a su vocación filosófica no es una mera elección, lo que no quiere decir que no la cumpliera en libertad. Esto es, responder a lo que uno es, el tratar de descubrir la persona que se es para no caer en personajes, en máscaras, conlleva el arrojarse a decidirse a cumplirlo, y con todas las consecuencias. Desde este punto de vista, no parece que dependa de uno. Sin embargo, si no se toma ese camino y se recae en las máscaras que pueden acabar por fagocitar al sujeto, entonces sí que podemos advertir que esa supuesta libertad se ha descubierto y mostrado como la más feroz de las esclavitudes, la que se presenta con el ropaje de la libertad. Nos parece que este texto tiene un profundo sentido en virtud de esta paradoja esencial, que aparece en la reflexión zambraniana.

Así pues, la filósofa se ha descubierto en una verdad tan íntimamente conocida y aprendida en el padecer, que le lleva a un ansia mayor y más profunda de verdad y justicia, que no es sino vivir según la pobreza de ser que se es, según la radical insuficiencia ontológica que se es, según la sencillez y la simplicidad. Y desde ahí, conocer y comprender a los demás. Y es en ese instante de reconocimiento en el que supera por completo la tentación del desnacer, el inmenso deseo de desnacer con el que ha estado luchando a lo largo de todas estas pocas páginas que han relatado tan íntima experiencia. Y ahora asistiremos a su superación, al renacer, desde el que comprenderá de forma meridiana *el crimen de haberse ido sola hacia aquella claridad sin sombras, sola y sin haber todavía nacido*⁸². La experiencia de superación le mostrará *el crimen*, la experiencia de la culpa, y cuánto ha significado en su maduración personal, pues ha logrado desprenderse –en esa ascesis y renuncia, en ese mantenerse en suspenso– de todo aquello que le era accesorio, para descubrirse en su ser pequeño y frágil, pobre y herido. Ya nos dirá en otro lugar Zambrano que el hombre es el mendigo del ser –lo que la aleja tanto del heideggeriano pastor del ser, con las consecuencias que supone⁸³–.

⁸¹ DD, 23

⁸² DD, 24

⁸³ En uno de los delirios incluidos en *Delirio y Destino*, en *Corpus en Florencia* señala Zambrano el carácter esencialmente indigente del hombre: (...) *si algún día al fin, lo reconociéramos, nuestra indigencia. (...) Y nada puede recubrir del todo esa miseria inicial, ese pordiosero que de tan pobre no sabe pedir; nuestro ser*. DD, 289. Menesteroso hasta de saber pedir, ése es el hombre, un mendigo. Profundamente alejado de la definición de Heidegger del hombre como pastor del ser, para Zambrano el hombre es mendigo del ser. Del pastoreo a la mendicidad las diferencias son notables, tantas como el dirigir y el quedarse abierto a la disponibilidad, la actividad y la pasividad receptiva. Y no podemos dejar

En este punto sobreviene uno de los textos que nos parecen fundamentales en este capítulo:

La pura simplicidad que para los que de verdad han nacido debe de ser, el ser y para ella, escapada del tiempo y la paciencia –también de la humildad– era la simple negación, el no que de tan cierto no se dice, pues ya no hay palabras por allí; pura extensión desierto. Estaba viva ahora, comprendida... tenía que rescatar todo lo que no había sabido hacer suyo, su alimento. Y meterse dentro, dentro del sueño que la había engendrado⁸⁴.

La pura simplicidad se refiere a los que de verdad han nacido, y en este sentido no podemos sino pensar nuevamente en la figura de los bienaventurados, de la que la autora se ocupa en otras obras, y a la que ya nos hemos referido anteriormente en nuestra exposición. Así, nos aparece aquí otra característica de los bienaventurados: son los que nacen de verdad. Podríamos decir genéricamente que la filosofía de María Zambrano es una filosofía de la natalidad. Y en la plenitud de esa natalidad están los bienaventurados. Y ¿qué es nacer de verdad? Ser al modo de la plenitud de la persona, en cumplimiento perfecto del propio sueño o promesa que se es. Por eso, reflexionar sobre el bienaventurado o el verdadero nacimiento, lo es –como ya vimos también arriba– hacerlo sobre lo que sea la persona distinguiéndola de las máscaras que la rodean y que, en el extremo, pueden ocultarla y hacerla desaparecer. La persona, aun cuando nos dice su raíz etimológica la relación que tiene con el *prosopon*, la máscara, sería el germen de la posibilidad de plenitud. En ese caso la persona o máscara sería

de advertir aquí que esta diferencia marca la concepción de la verdad, así: *El conocimiento poético se logra por un esfuerzo al que sale a mitad de camino una desconocida presencia. A mitad de camino porque el afán que busca esa presencia jamás se encontró en soledad, en esa soledad angustiada que tiene quien ambiciosamente se separó de la realidad. A ése difícilmente la realidad volverá a entregársela. Pero a quien prefirió la pobreza del entendimiento, a quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer por la fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro y su verdad no será nunca verdad conquistada, verdad raptada, violada; no es “alezeia”, sino revelación graciosa y gratuita; razón poética.* En *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 50. En la nota 75 ya vimos la importancia de la pobreza en el pensar zambraniano, ahora vemos que al hombre lo define la mendicidad y que precisamente será esta actitud la que le permita acceder a la verdad. Y en el texto vemos una respuesta tajante a Heidegger, cuando opone esta verdad que se revela frente a la verdad que se devela. La revelación es donada, la develación es ejercitada. La actitud varía significativamente de un caso a otro, a tal punto que presenta como caminos divergentes los senderos heideggeriano y zambraniano que dejan ver que los claros del bosque no parecen ser los mismos.

⁸⁴ DD, 24

auténtica, y su desarrollo, el del bienaventurado; caer en otras máscaras ocultadoras sería, en consecuencia, hundirse en la inautenticidad⁸⁵.

Lograr la simplicidad es por tanto el objetivo del nacer en plenitud. Y esta simplicidad es el logro de vivir en la pobreza perfecta, sin afectación, con la transparencia de quien sabe quién es y serlo verdaderamente. La auténtica simplicidad, tan rara y extraordinaria, nos aparece como objetivo de la persona que se logra en su ser, que resulta simple. Y esta experiencia, para María Zambrano, desde su relato personal, se manifiesta como negación. Y es que el bienaventurado logra esta simplicidad cuando su vida es un nacer que se corresponde con su simple ser. Pero lograr esto es algo extraordinario, y como vemos en este texto, la autora narra su experiencia personal, cómo llega a estas consideraciones y, sobre todo, cómo experimenta en primera persona, estas verdades tan vitales que está adquiriendo en el padecer. Y ella, que se debate entre el nacer y la renuncia, y que acaba de vivir el sufrimiento del rechazo del desnacer y lo importante y difícil del nacer, considera cómo vive esta experiencia. Así, mientras que para el bienaventurado, el perfecto, el nacer descubre su ser en simplicidad, pues obedece a lo que es y lo desarrolla, logrando paradójicamente la auténtica libertad interior; para nuestra autora, que vive dolorosamente esa tentación del desnacer, esta realidad se le presenta como negación y rechazo. Sin haber nacido en plenitud no es posible en modo alguno esta reintegración o saberse en donde verdaderamente es el lugar de uno. Ese lugar propio habrá de encontrarlo en la vida, en sucesivos renaceres y experiencias de muerte, y mientras no lo logre, no podrá llegar el tiempo en que se reintegre a ese estado primario en que se encuentre el propio lugar, donde viven y en vida los bienaventurados.

Y nos dice en su relato que ella no experimenta esa *pura simplicidad* sino la negación, el no. La experiencia de Zambrano es de negación, de rechazo, y le acontece escapada del tiempo, la paciencia y la humildad. Es interesante que vincule esta tríada

⁸⁵ Esta cuestión está tratada específicamente en *Persona y Democracia*, donde encontramos textos especialmente significativos e iluminadores de lo que aquí decimos, como: *La persona (...) es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás, con las cosas divinas y humanas. (...) Mas podemos forjarnos una imagen de nosotros mismos, una imagen ficticia, (...). La cuestión es que frente a cualquier sujeto de la acción habría que preguntarse, ¿quién es? ¿Es una persona real, con su sustancia propia, o es solamente el personaje inventado, máscara de un delirio? Si es este último estamos tratando entonces con alguien que es otro; (...) otro para sí mismo. Su verdadera persona está sojuzgada, yace víctima del personaje que lo sustituye.* Pág. 79.

de elementos. Para empezar nos parece destacable la relación tiempo–paciencia, pues de inmediato nos recuerda –y ya lo advertimos antes– la cita que aduce en *El Sueño Creador* de Mounier: *el tiempo es la paciencia de Dios*⁸⁶, y ella lo vive fuera del tiempo y la paciencia, o más exactamente, casi podríamos precisar que antes de tiempo⁸⁷, y por eso experimenta el rechazo. También dice que fuera de la humildad, quizá porque esta caída en la tentación del desnacer pudiera verse como falta de humildad, en el sentido de pretender saltarse o evitar el descubrimiento de sí, de la propia persona en su vocación, para desarrollarla. La humildad sería la actitud de aquel que pretende el cumplimiento de lo que es, lo que está íntimamente conectado con el autoconocimiento.

Pues bien, en esta situación la autora encuentra la negación y el rechazo, y habrá de aprender una verdad esencial, que terminará por conocer desde el padecimiento. Pero además añade que en esa tesitura *no hay palabras* y se encuentra en la *pura extensión*, el desierto. Esto nos indica que esta experiencia profunda, de hondas implicaciones para la vida, siendo tan íntima a la persona, no se da en la palabra, y son experiencias de

⁸⁶ La cita concreta es de la referida obra *El sueño creador*, pág. 87, pero observemos que aquí se produce una profundización en temas que ya están tratados arriba, como esta cita de Mounier aquí reseñada. En este sentido aparecen vinculados tiempo y paciencia, lo que nos lleva a recordar lo que ya pudimos señalar antes, la pertinencia de Mounier en uno de los pensamientos citados por Zambrano (véase nota 61). Asimismo, toda esta reflexión se incardina dentro de la concepción del bienaventurado, quien en el tiempo –paciencia de Dios– logra la vida y acción verdaderas, cumplimiento del propio sueño, lo que podremos retomar cuando nos ocupemos más adelante de *Filosofía y Poesía*. Pero aún podemos completar más esta reflexión, precisamente volviendo a otro lugar en el que vuelve a aparecer esta cita de Mounier, y en la que se expresa una finalidad en la vida que perfectamente es acorde con esta idea del bienaventurado: *En la vida, la tragedia es el estado inicial, porque no somos uno, nadie alcanza la unidad en la vida hasta que ha muerto, y la vida no es sino la marcha hacia esa unidad. «El tiempo es la paciencia de Dios», ha dicho el filósofo personalista católico Emmanuel Mounier. Es la paciencia que Dios tiene que tener para permitir que nos hagamos unos, y es en el tiempo, es tiempo lo que necesitamos para hallar justamente esta unidad que no se nos da, sino que tenemos que lograr.* Del escrito *La tragedia de la existencia*, en Zambrano, María. *Unamuno (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa)*. Opus cita. Página 96.

⁸⁷ Aquí indicamos este “antes de tiempo” porque en el nacer, en la vida, el tiempo se hace más tiempo, adquiere verdadero carácter de tiempo cuando es la posibilidad del desarrollo del proyecto vital. Igualmente, es de resaltar que la problemática del tiempo motiva en gran medida la investigación zambranianiana, y por ello le dedicará amplios estudios, como *El sueño creador* o *Los sueños y el tiempo*. Dentro de *Delirio y Destino* podemos acudir al capítulo intitulado *La multiplicidad de los tiempos*, que publicó junto con *Adsum* en 1981 en el volumen que llevaba por título *El nacimiento (dos escritos autobiográficos)* –lo cual no deja de ser significativo para advertir la importancia de la reflexión sobre el tiempo en el acto de comparecencia de que aquí nos ocupamos–. Sobre cómo entiende Zambrano el tiempo, podemos señalar el estudio de Ortega Muñoz, Juan Fernando. *El río de Heráclito, estudio sobre el problema del tiempo en los filósofos españoles del s. XX*. Málaga: Universidad de Málaga, 1999. En este libro se dedica un capítulo a la concepción del tiempo de Zambrano.

desierto. No podemos obviar la significación mística de esta caracterización. María Zambrano para caracterizar esta experiencia se remite a una terminología de resonancias místicas, aun cuando sea la descripción de una experiencia metafísica, incluso podríamos utilizar la expresión de Louis Roy y advertir aquí el darse de una *experiencia de trascendencia*⁸⁸. La de María Zambrano es una experiencia metafísica profunda, de

⁸⁸ Notemos aquí la relación de lo que narra Zambrano con un más allá de la conciencia, de la diferencia, la ruptura, la dualidad. Esta experiencia nos aparece como superación de la disyunción, el momento de la síntesis que, en Zambrano, nos parece que se da en la figura del bienaventurado, o en la tan feliz como rara unión que se da ocasionalmente entre el filósofo y el poeta. Aparecerá con más claridad al final del texto, cuando la autora remita a una suerte de posibilidad de experiencia pura.

Y esta experiencia guarda gran similitud con la que podemos ver en Roy, Louis. *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*. Barcelona: Herder, 2006. Allí el canadiense estructura su libro en tres partes: la primera, en la que pretende una aproximación fenomenológica a la experiencia y elabora una tipología; la segunda, en la que expone diversas contribuciones históricas, dedicando capítulos a nombres fundamentales como los de Kant, Scheleirmacher, Hegel, William James, Otto, Maréchal, Rahner y Lonergan; y un tercero en el que sistematiza lo que serían los diversos componentes que entran en juego en la experiencia de trascendencia, ocupándose de términos como experiencia, trascendencia, infinito, sentimiento, interpretación y mediación. Pues bien, podríamos partir de la definición provisional de lo que sería la experiencia de trascendencia: *la experiencia trascendente es una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada*. (Pág. 27). Y algo más adelante tenemos la tipología, que Louis Roy propone que se da en cuatro tipos de experiencias fundamentales: estética, ontológica, ética e interpersonal; experiencias que reaccionan *a diversos aspectos de la realidad: el cosmos físico, el reino del sentido, la verdad de los valores o el hecho de amar*. (Pág. 35). Unas experiencias que se entienden análogamente, esto es, que no se reducen al campo estético, ontológico, ético e interpersonal, sino que actuarían apuntando a otra realidad que trasciende lo incardinado en las mismas. Analogía que se entiende desde la cita que hace Louis Roy de Peter Berger: *por signos de trascendencia entiendo fenómenos que deben encontrarse en el ámbito de nuestra realidad "natural" pero que parecen apuntar más allá de esta realidad*. (Pág. 29). Así, en las experiencias de trascendencia valora Louis Roy seis elementos: la preparación –que se refiere a la receptividad y capacidad de cada uno para recibir esta experiencia, a veces marcado *por el desasosiego, las tensiones o incluso las luchas* (Pág. 29)–, la ocasión –o desencadenante–, el sentimiento –que para entenderse puede recurrirse a la experiencia estética, y es que *va mucho más allá de la mera contemplación del objeto percibido, puesto que penetra en su intimidad y profundidad* (Pág. 30)–, el descubrimiento –que se entiende como revelación, esto es, *un tipo de comprensión, un discernimiento, que resulta iluminador* (Pág. 32)–, la interpretación –o el esencial momento de la reflexión, vinculándose en el proceso el sentimiento y el acto reflexivo, casi al modo como en Zambrano veremos en el transcurso de este trabajo que atenderá al deseo de síntesis o unión del pensar y del sentir; además, en este momento tenemos otro aspecto importante, y es que la experiencia no tiene por qué reducirse al campo de lo íntimo o privado, sino que *la interpretación puede transmitirse mediante nuevas combinaciones de símbolos en prosa, poesía, dramaturgia, pintura, escultura, ballet, música, oratoria, rituales litúrgicos u otros medios. Estas vías nos ayudan a descubrir de nuevo cómo el misterio afecta a la conciencia humana, equivalen a lo que Carl Gustav Jung denomina el modo visionario de creación artística, frente al más inteligible, y por tanto menos profundo, modo psicológico. El objeto de dicha visión está más allá de la vida psíquica del individuo; pertenece a una experiencia primigenia que se revela en el imaginario del inconsciente colectivo* (Pág. 34)– y, por último, el fruto –que refiere el beneficio de la persona, entendido como *conocimiento, sabiduría, actitud y motivación. Puede consistir en una transformación personal, una conversión, una respuesta a un imperativo misterioso inmanente en la experiencia* (Pág. 35)–. Quedémonos aquí con esta breve aproximación, advirtiendo que nos parece que

grave significación vital y que estará en la base misma de lo que será el desarrollo de su pensamiento. Por ello no es nada inocente que use la expresión *bienaventurado* porque nos parece que vincula y señala en esta noción la resonancia mística o religiosa que tiene el término, y a un nivel más básico y elemental, la resonancia metafísica u ontológica en el sentido de referirse a lo más profundo del ser humano.

Algo más adelante nos habla de que, y sólo tras esta experiencia de negación, de desierto –el padecer ascético– se siente realmente viva. Estar verdaderamente vivo es más que lo biológico, y es que hay grados en la vitalidad, y pasar por esta experiencia enseña a tomar auténticamente conciencia de quién se es. Comprender esto es ser comprendida, en el sentido de, valga la redundancia, tener sentido. No es posible, si hemos de vivir con autenticidad, la renuncia porque hemos de desarrollar el sentido que somos, y por ello dice a continuación que tiene que *rescatar todo lo que no había sabido hacer suyo, su alimento*⁸⁹. Hay que rescatar lo que se quedó sin desarrollar, lo que a modo de embriones se quedó sin posibilidad. Aquí tenemos por tanto, el origen de uno de los temas importantes de María Zambrano, el que desarrolla al tratar la dimensión piadosa de la razón, cuando nos advierte de que hay que rescatar a los *logoi sumergidos*. La filosofía zambranianiana pretende dar cuenta de esas realidades a medias, esos medio seres, los olvidados y orillados de la historia, y también de nuestras personas concretas e individuales. Por ello la filosofía de Zambrano es un pensar que pretende, nada más y nada menos, que dar cuenta del fracaso.

Y resulta que hay que hacerlo propio, hacerlo alimento –nuevamente aparece la metáfora del conocer con el alimento⁹⁰– porque nos hacemos con los fracasos, con los padeceres, y hemos de hacerlos propios para superar lo que, de otro modo podría dejarnos sumidos en la mudez del delirio. Y, como objetivo último de este proceso, lograr *meterse dentro del sueño que la había engendrado*⁹¹, esto es, y en última

sí puede apreciarse este tipo de experiencia en algunas que refiere Zambrano, como iremos señalando en lo sucesivo.

⁸⁹ DD, 24

⁹⁰ Recordemos aquí la nota 12. Y valoremos, en estas coordenadas, el sentido que adquieren las palabras *la verdad es el alimento de la vida*. En *Hacia un saber sobre el alma, opus cita*, pág. 22. Igualmente: *La persona humana tiene también su vida: respira en el tiempo y se alimenta de la verdad*. En *Persona y democracia*, pág. 132.

⁹¹ DD, 24

instancia, conocerse del modo más adecuado posible para lograr el auténtico nacimiento, el más honesto y, en la medida de lo posible, humilde, pobre y simple.

Y todo esto lo acompaña de algunas anécdotas de su infancia con su padre, que aparece como la figura del Padre. Zambrano vincula su experiencia personal como claro sostén de su pensamiento, y en este sentido entendemos el carácter simbólico de esta relación. Así, relata cómo su padre, con su mirada comprensiva, la sacaba de sus ensimismamientos. Y entonces, al referirse al padre, lo hace con el pronombre *Él*, con mayúscula, con lo que nuevamente apunta a esta vinculación con uno de los temas reflexivos básicos que ya aparecieron antes, cuando hablaba de Edipo y decía que el conflicto trágico inicial consistía en *no conocer al Padre*⁹². Y ya señalamos la vinculación de estas experiencias fundamentales con los mitos originarios y con las intuiciones de las primeras formulaciones filosóficas, lo que aludiría a su ser como experiencias humanas fundamentales, universalizables –podríamos decir–, que nos permiten entender nuestra tradición y pensar cuál sea nuestro lugar.

Nos dice la autora que su padre la sacaba con sus llamadas de sus embebecimientos, en los que permanecía *pegada* a las cosas. Miraba al cielo pero sin mirar, casi con identificación con las cosas, sin crear la distancia que la conciencia y la mirada introduce en el mundo. Recordemos las páginas anteriores, cuando nos ocupamos de ese surgir de la conciencia que introduce distancia y distinción, separación y abismo en la realidad. Y el nacer implica esta necesaria separación de las cosas, como el momento necesario que es el de la exterioridad, el de la negación, el de la antítesis incluso, que nos permite un conocimiento más adecuado de la realidad, nuestra y del mundo, de nosotros y de los otros, para que desde las necesarias negaciones podamos comprender, e incluso lograr ocupar cual sea nuestro lugar en el mundo.

La mirada crea, abre el espacio de la visión, que es el de la diferencia. Y la visión es el *nous*, la mirada que conoce, que se acerca a la realidad para esculcarla, conocerla y comprenderla, y a nosotros en ella. Es necesario desprenderse del mundo para recuperarlo de verdad, más plenamente, en su sentido. Y en esta experiencia de temor y temblor, y desde el símbolo del padre, entra nuestra autora confiada,

⁹² DD, 16. Igualmente, es de advertir que Zambrano al referirse a su padre, Blas Zambrano, lo haga siempre en mayúscula. Observación que aparece en Ortega Muñoz, Juan Fernando. *María Zambrano*. Málaga: Arguval, 2006. Página 16.

esperanzada. Es necesario este momento de temor, pero la esperanza le acompaña. Así, el padre la levanta de su ser ensimismado, la separa del mundo, abre su conciencia y la deja, confiadamente, a su despertar, y podríamos añadir, a su suerte⁹³. En esas llamadas del Padre, en que salía al mundo y lo descubre en su distancia, aprende a: (...) *atender a lo que cambia, ver el cambio y ver mientras nos movemos, es el comienzo del mirar de verdad; del mirar que es vida*⁹⁴.

No podemos dejar de señalar la relación de este *mirar que es vida* con esta otra cita de Aristóteles: *el acto del pensamiento es vida*. Esta cita es muy grata a nuestra filósofa⁹⁵, y nos parece que tienen una interesante similitud. Hay que aprender a mirar porque el mirar es la imagen de la conciencia, del proceso en que el sujeto se abre al mundo y el mundo se le abre, creando el espacio en que es posible conocer. Y para abrir el mundo hay que mirar al movimiento, la pluralidad, las apariencias, a todo ese mundo fantasmagórico, que dirían los griegos. De tal modo que esto es el comienzo de un

⁹³ Notemos la similitud de la experiencia relatada con uno de los capítulos que componen *El hombre y lo divino*, concretamente *El libro de Job y el pájaro*, donde se habla del necesario abandono, a pesar del sufrimiento; también es la experiencia padecida en el abandono del Huerto de los Olivos, el gran abandono y la inmensa soledad, que trata en *El sueño de los discípulos en el Huerto de los Olivos*, apéndice del libro *El sueño creador*.

⁹⁴ DD, 25

⁹⁵ Lo atestigua el hecho de que se sirva Zambrano de esta cita –junto con otras dos– para comenzar *Notas de un método*. Pero más allá de la cita literal, tenemos en ésta una idea que continuamente estará presente en la obra zambranianiana, para quien el pensamiento se incardina esencialmente en la vida al punto de hacerla más plena incluso. Y por ello va a vertebrar igualmente la proyección pedagógica de su pensamiento, que se presenta como una consecuencia natural. Así tenemos estas palabras de Agustín Andreu comentando a nuestra autora: «*El pensamiento [del maestro], al penetrar en la vida, no ha dejado de ser pensamiento y ha hecho a la vida más vida; el pensar vivifica*», dice aristotélicamente María y tiene que decirlo en “*España, sueño y verdad*” recordando el momento en que el magisterio español de la Primera Enseñanza fue el mejor de Europa, o del mundo. Andreu, Agustín. *María Zambrano. El Dios de su alma*. Pág. 168. Asimismo aparece en el ya citado M-447, el de la carta en que expone líneas fundamentales de su pensamiento, con lo que se advierte la importancia que tiene esta cita concreta. No podemos dejar pasar aquí otra referencia a esta cita en el contexto de un artículo en el que habla del libro como ser naciente: *Y es que el libro no es un continente, ni un contenido, ni la consecuencia de un acto, en sentido usual. De serlo, sería, como dijo Dante respecto de Aristóteles, «lo filósofo»: el acto del pensamiento es vida. el acto del pensamiento, según Aristóteles, es vida, y solamente así, el libro tiene cumplida razón de existir. Solamente así es criatura; si no, puede estar sumergido en el río del devenir, y es lo que a un libro no se le puede permitir: ser arrastrado por ese río en el que todo pasa igualmente. Queremos decir: no ser engendrado ni engendrante, sino indefinidamente renaciente, renecedor*. Artículo publicado en *Diario 16*, Madrid, 29 de septiembre de 1987. Y recogido en la obra ya citada *Las palabras del regreso*. Pág. 186. Una cita muy interesante en tanto que lo que dice del libro es aplicable al magisterio, e igualmente, al proceso que es la vida de la persona, que ha de lograrse como *indefinidamente renaciente*.

auténtico mirar, en tanto que será un *nous* que buscará por entre lo múltiple, al modo filosófico, buscando o pretendiendo la esencia y tratando de captar la vida. Este es el auténtico mirar, el que intenta atrapar, aun sabiendo su imposibilidad, la vida. Y todo ello desde un inmenso respeto o aspiración a la verdad. De manera que podríamos decir que el mirar auténtico es el del mirar a la vida de verdad, a la verdad de la vida. El mirar de verdad es el pensamiento, y pensar así, es ya vida. La contemplación de las cosas, la atención a las mismas, con cuidado y dedicación, imprime vida en el sujeto, le abre el mundo y se lo enseña para que se detenga en él y no se pierda y diluya en el mismo.

Así pues, y en este punto, Zambrano responde con plena sinceridad a su padre: *la verdad que acababa de descubrir: sí; estoy aquí. “¡Quiero ser tu hija, nacida de tu sueño!”*⁹⁶ No olvidemos lo que señalábamos arriba, cuando indicábamos la relación que establece entre su padre, Blas Zambrano, y la imagen o idea del Padre. Esta respuesta de Zambrano pareciera un tanto enigmática si no se entiende en este complejo conceptual que sirve de trama a su pensamiento. Esta afirmación es ciertamente valiosa en tanto que significa una total afirmación a la vida. *Estoy aquí*, lo que es tanto como afirmarse en la superación definitiva del desnacer, y el enfrentarse a todo lo que habrá de significar entrar en la vida, y aún más, pretender el logro de lo que en verdad sea. No solo se trata de vivir, sino de vivir de verdad. No solo es vivir, sino querer ser hija y cumplir el sueño que la ha engendrado. Somos *sombra del sueño de Dios* –citábamos de Zambrano en los comienzos de estas páginas⁹⁷, cuando se refería a Píndaro, Sófocles y Cervantes, a los que pudimos añadir a Unamuno– y ahora se reafirma en esta verdad que acaba de descubrir en la experiencia de su propio padecer, como el saber trágico, que termina en afirmación inequívoca y arrojada.

Lo que sigue a continuación es una referencia a un hecho de su vida de enorme importancia, que resume simplemente en: *Tú tienes que elegir entre tres años de reposo y tres meses de vida*⁹⁸, las palabras que le dirigió un amigo médico en esos años en que se enfrentaba a la enfermedad, a una grave tuberculosis que la alejó de amistades, libros

⁹⁶ DD, 26

⁹⁷ Sobre esta cuestión ver la nota 25.

⁹⁸ DD, 26

y estudios⁹⁹. Y entonces nos encontramos con una paradoja, justamente cuando se reafirma en su vida, en la acción del vivir, se encuentra con que, efectivamente, va a vivir pero en plena y necesaria pasividad. Le decía el amigo, animándola, que tenía toda la vida, pero –nos dice María Zambrano– *no podía empezar a vivirla*¹⁰⁰. Justo cuando la respuesta es afirmativa, ha de mantenerse en una situación de espera. Y así, relata brevemente lo poco que tenía en ese tiempo: la mirada volcada hacia la ventana y la imaginación. Y le sirve para reflexionar sobre lo que iba a despertar, según intuía, la historia de España, y pone lugar y fecha: Madrid, 1929¹⁰¹. Se insinúa ya lo que habría de acontecer, nada menos que la historia, que se levantaba, se alzaba, y en la que habría de participar activamente. Parece como si tomara conciencia de que aquel era el momento en que surgía la historia en España: *en aquella hora precisa*¹⁰². Y termina la

⁹⁹ Remitiéndonos a la completa cronología que elaboró Jesús Moreno Sanz –y que podemos consultar en *La razón en la sombra* y de los años 1928 a 1939 en su amplio estudio introductorio a *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*– podemos situar adecuadamente el contexto de este escrito así como los acontecimientos referidos. De este modo, sabemos que en el año 1928, participando en uno de los actos de la recién fundada Liga de Educación Social (LES), en el Ateneo de Valladolid, sufre un desfallecimiento que su cuñado, Carlos Díez Fernández –el amigo médico– diagnostica consecuencia de una tuberculosis. Comienza un periodo obligado de descanso que se prolonga parte del año 1929. *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil, opus cita*. Pág. 42-43. Sobre la figura de Carlos Díez, remitimos a Marco Igual, Miguel. *Los médicos republicanos españoles en la Unión Soviética*. Barcelona: Flor del Viento, 2010. Del mismo autor, encontramos una síntesis en la revista *Medicina & Historia*, Nº 1, 2009, 4ª época, en el artículo: *Los médicos republicanos españoles exiliados en la Unión Soviética*. Concretamente referido a la figura de Carlos Díez las páginas 6-7. También son interesantes los artículos que sobre Carlos Díez ha publicado Anastasio Rojo Vega desde septiembre de 2010 en su blog: blogs.nortecastilla.es/anastasio-rojo/posts

¹⁰⁰ DD, 26

¹⁰¹ Nuevamente hay que señalar la importancia que tiene en María Zambrano la implicación de lo personal y lo histórico. La persona es individuo, pero es con los otros, tiene responsabilidad para con los otros, esto es, para con la historia.

¹⁰² DD, 27. Notemos la similitud con el título de la revista *Hora de España*, en la que tanto se implicará. Y que sería una implicación que trascendería los años mismos de su publicación, precisamente porque al no poder salir el último número de la revista, que se quedó en prensa cuando ya todo estaba perdido, desde el exilio hizo esfuerzos ingentes por lograr que pudiera publicarse el último número, el XXIII. Sobre todo este proceso podemos leer en el transcurso de las *Cartas de la Pièce*. Y también tenemos una referencia de Julián Marías al sentido de la revista *Hora de España* que nos parece muy interesante, en la que la señala como de las pocas excepciones a la extremada politización de que adolecían las publicaciones de la época. Señala cómo participaba en todos los números Antonio Machado, del que destaca su belleza literaria, nobleza y dignidad; habla de buenos escritores que colaboraban en la misma, y de cómo él mismo publicó dos ensayos, y uno último sobre Miguel de Unamuno que envió pero que ya no pudo salir porque se había tomado Barcelona y, con ella, la sede de la revista. Encontramos todo esto en: Marías, Julián. *Una vida presente. Memorias I (1914-1951)*. Madrid: Alianza Editorial, 1989. Págs. 234-235.

primera parte de este capítulo haciendo honor a su título –*Adsum*–: *Sí, toda la vida, y también la historia parecía aguardarla. Le daba tiempo, le darían tiempo para todo: sí; estoy aquí*¹⁰³.

Culmina con una declaración que sintetiza todo el discurrir de las páginas anteriores. *Sí; estoy aquí*, dice, ejerciendo con plena consciencia la decisión de nacer, casi presentado como un ejercicio de voluntad. Una voluntad, un querer absoluto, que ha de plegarse a las contingencias de la vida, a las limitaciones y vulnerabilidad humanas. Sí, se afirma en su estar presente, en su comparecer, pero habiendo de asumir la dureza de lo pasivo. Pero es ahora cuando hay que plantearse algunas cuestiones generales sobre el carácter mismo de este escrito. Así, notemos que el texto está entreverado de anécdotas en las que la autora se remite a distintos momentos de su vida, desde sus primeros recuerdos, a la enfermedad de su primera juventud. Aparecen estas anécdotas, el relato de estos momentos, como si fuesen asaltando la memoria de la autora hasta ese momento último, el del año 29 en que sitúa su afirmación vital. Pero este sobrevenir de situaciones da la sensación de estar colocadas de un modo que no podríamos denominar anárquico, pero sí con un marcado carácter espontáneo que tan cerca puede estar del desorden. Mas a pesar de ello, todo acontece para ir glosando a través de la experiencia viva lo que luego traduce en pensamiento.

A partir de esto, podríamos afirmar refiriéndonos al texto que, aunque sirve para abrir su biografía como un capítulo introductorio que pone el fundamento de los grandes temas zambranianos, perfectamente creemos que podría estar en la segunda parte, la dedicada a los delirios. Este escrito nos parece que guarda las características propias del delirio zambraliano, lo que sostenemos que es una de las aportaciones básicas y elementales para comprender su pensamiento. Así, si manejamos este texto como un delirio podemos dar cuenta de esos saltos de anécdotas que, para la esencia de lo pensado, nunca son enteramente anecdóticas. El delirio es la expresión de la experiencia

¹⁰³ DD, 27. Es significativo advertir aquí el inmenso dramatismo que destilan estas palabras. Tras este fondo optimista y esperanzado tenemos la cruel paradoja de estar escribiendo estas líneas la autora desde el exilio, que no podía imaginar cuán largo sería. Aún no se vislumbraba desde aquí el padecimiento que esperaba a España, y también a Europa. Este destino del que se ocupa Zambrano en estas páginas se verá atemperado por unos delirios que tendrían que ir dando cuenta de esta inmensa maraña de padeceres, y aún así intentando hacerlos creadores. Señalemos en relación con el análisis y meditaciones acerca de este oscuro contexto europeo los artículos que componen *La agonía de Europa*, así como el ya mencionado libro *Persona y democracia*.

profunda de pasividad, como el intento de despliegue de los hilos enmarañados de situaciones, circunstancias, recuerdos, sufrimientos, alegrías, desconciertos... En este texto encontramos, y podemos afirmarlo por sus últimas líneas, un delirio logrado, en tanto que termina con una afirmación vital, rompe el hechizo del desnacer, de la dejación de sí y del mundo, de sí y de la historia, y culmina con un ejercicio de voluntad, una comparecencia que se realiza con todas las consecuencias, dando sentido al momento de pasividad que ha de experimentar con su enfermedad.

Es un delirio creador porque descubre la afirmación vital que abre el tiempo. En el desnacer, la persona se sumerge en la atemporalidad, como en la caída en lo profundo del sueño; en el despertar de la afirmación, se abre el tiempo y la palabra, el logos que genera y produce libertad. Por ello –y como podremos ver más adelante en el transcurso de este trabajo– sostenemos el carácter de delirio de este escrito, de delirio que mediante la conciencia, la mirada, nos abre a la vida, al mundo, a la historia y a los otros. Y que sostiene a la persona en sus pasividades dando dirección y sentido. Dando y otorgando a la realidad su carácter transitivo, rompiendo la experiencia de la realidad como de un ser sin poros parmenídeo¹⁰⁴. De este modo, este delirio se culmina con una afirmación, una comparecencia de la persona ante los otros y la historia, un sí que habrá de enfrentarse posteriormente a las negaciones de la vida, a las limitaciones y circunstancias penosas que se agruparán en ese conjunto de acontecimientos que serán los noes del destino. Así pues, el comienzo será la comparecencia y reafirmación de la persona que está en la vida y la asumirá con todas las consecuencias en el ejercicio del descubrimiento de sí y en el deseo de cumplimiento del propio sueño.

¹⁰⁴ Todas estas ideas que vinculan la atemporalidad con el sumergirse en lo más profundo y pasivo del sueño, como en la experiencia que cabe tenerse de la realidad como de un ser sin poros, aparecen desarrolladas en la obra de Zambrano, concretamente en *Los sueños y el tiempo* y *El sueño creador*. Así, en esta última –ya citada– encontramos esta referencia al *Poema* de Parménides, en la pág. 18. También aparece Parménides en otro momento de la obra zambraniana para caracterizar la experiencia de lo sagrado, así: *La primera idea tuvo, pues, que englobar todas las cosas, único modo de absorber la ambigüedad e inagotabilidad de lo sagrado. Y cuando la idea apareció como tal en Parménides tuvo que ser al mismo tiempo unidad pura, sin poros ni sombra de multiplicidad, unidad de identidad que sobrepasaba –transcendía– a lo inagotable de lo sagrado*. En NM, pág. 103.

3. El estado prenatal y la intrahistoria.

En esta segunda parte de *Adsum*, en poco menos de dos páginas, encontramos la confirmación del carácter de delirio del escrito, lo que afirmábamos al término de la primera parte, a la luz del modo como se conjugaban en el texto de Zambrano la forma y el contenido. Y se completa esto con una reflexión sobre el tiempo. De este modo, se afirma que cuando se vive esta tentación del desnacer, se corre el riesgo de caer en él, lo que supondría quedarse atrapado en el pasado, o lo que es lo mismo, tener un presente que se hace o se hechiza en el pasado, como atrapado ante la visión de la medusa, caído en el abismo, o convertido en estatua de sal. Igualmente, superar esa tentación suponía en cierto sentido arrojarla al futuro, pues apenas tenía un presente. Un arrojó al futuro que significaba vivir en una proyección, y que le llevaba a asumir la necesidad de hacer presente una parte del mismo, porque sería la forma de hacerlo pasado propio y vivido. Nos parece que Zambrano está buscando una personalización de su tiempo, darle la impronta propia de sí, de su proyecto y sueño, hacerlo parte de sí, humanizarlo, interiorizarlo. Mientras que su tiempo no fuese suyo, no tendría tiempo de veras. Y dentro de ese carácter propio del tiempo está el asumir el dolor y la herida que es también el tiempo –como ya hemos podido apreciar en las páginas precedentes–. Había que humanizar y personalizar el tiempo, o lo que es lo mismo, coger las riendas de la propia vida.

De este modo, el primer paso para esta concienciación de sí era la decisión tomada de nacer –que ya nos apareció en el anterior párrafo–: *Se había decidido a nacer, pero tendría que ir naciendo*¹⁰⁵. Una vez decidido, había que asumir que no era más que el primer paso de un proceso. Esto es, no se trataba de un acontecimiento puntual y concreto, sino que tenía que irse produciendo a lo largo del tiempo. En la vida había que vivir esta dialéctica del nacimiento y la muerte que, entre los dos grandes límites temporales, situaba una multiplicidad de variedades y formas de nacimientos y muertes, de renaceres. El proceso del vivir habrá de albergar momentos de renacimiento, asunciones de padeceres, y un proceder según este bagaje que irá conformando la propia experiencia y que irá haciendo la vida, y que llegará el momento en que se habrá de responder y comparecer de la misma, dar cuenta del sueño que se ha sido, que se ha logrado o que se ha fracasado. Había por tanto que nacer y renacer

¹⁰⁵ DD, 27

constantemente, y procurarlo con éxito, el que supone nada más y nada menos que responder a lo que se es, a la persona que albergamos y que hemos de dar en plenitud.

Por todo esto hay que *ir naciendo*, y el primer paso suponía superar esta tentación del desnacer, del quedar atrapado en el pasado. Y entonces, en este contexto, afirma Zambrano lo que claramente apunta al carácter de delirio de este capítulo, al menos en su primera parte, pues esta segunda aparece como una reflexión sintética sobre la primera, esto es, como la ocasión en que la autora nos da las claves interpretativas adecuadas, el leerlo como un delirio, así:

Vivía, en realidad un estado prenatal en el que inevitablemente había de ser presa, de delirios, y recorrería galerías oscuras empujando puertas semiabiertas, su pequeño ser inmóvil se desplegab. Tenía que llevarse en alto a sí misma a través del desierto, desfalleciendo de vez en cuando, cayendo en pozos de silencio, en negaciones. Vivir es un trabajo que parece en instantes imposible de cumplir; el trabajo de recorrer la larga procesión de los instantes, de oponer una resistencia al tiempo, resistir al tiempo es la primera acción que requiere el estar vivo¹⁰⁶;

El proceso del desnacer es lo que aparece en Zambrano como vivir en un estado prenatal. Su pensamiento constituía, decíamos, una filosofía de la natalidad, en el sentido de ocuparse directamente de analizar lo que es la vida en su discurrir, y concluir en este proceso que se da conformándose con renaceres. Pero se puede caer en el desnacer, o vivir en el estado prenatal, que es tanto como hechizarse en un pasado pétreo, inamovible y paralizador, como una gran roca que nos aplastara dejándonos sin movimiento posible. Pero se puede también salir de este estado prenatal, y como ejercicio de voluntad, decidirse a nacer. En el estado prenatal se vive sujeto a delirios, que es como vivir en una situación enormemente subyugante, al extremo de imposibilitar el movimiento, la posibilidad de actuar, de hablar, de decir palabra que comenzase, desde lo más primario del lamento hasta la liberación que supone el logos. El delirio es el estado en el que simplemente se ha de asistir a la impotencia o la imposibilidad, y que hay que pasarlo y lograr no quedarse en él, sino tratar de darle cauce, camino, método, para finalmente encontrar la salida que, asumiéndolo, lo supere.

¹⁰⁶ DD, 27-28.

El delirio sería el estado en que asistimos a nuestra vida como ante una madeja tan sumamente enredada que no vemos la posibilidad de desenredarla, esto es, de salir de nuestro propio laberinto.

Si atendemos al texto, vemos el modo en que describe Zambrano este estado: galerías oscuras, desierto, desfallecimiento, pozos de silencio, negaciones. Nuevamente hemos de remitirnos a las referencias místicas de la obra, y muy especialmente a la presencia del místico Juan de la Cruz. La experiencia del delirio es la de la negación, que es el modo en que se sintetiza los símbolos de la noche, la oscuridad, el desierto. Zambrano está aludiendo a una experiencia en que se vive muy de cerca la negación, paradójicamente podemos decir que experimenta el peso ontológico del propio vacío. En este proceso del delirio habría de padecer y –como ya vimos– lograr el conocer padeciendo. En el delirio hay que pasar por la tragedia pero sin quedarse en ella, en su sufrida mudez, sino logrando trascenderla, integrándolo en la propia persona que a través de estas graves experiencias se va descubriendo. Y éste es el inmenso trabajo del vivir, *trabajo que parece en instantes imposible de cumplir*.

Siguiendo a Ortega admitía Zambrano el carácter de resistencia de lo real; ahora propone que hay que *oponer una resistencia al tiempo*. El tiempo no puede dejarse sin más que pase, sino que hay que humanizarlo, y para ello hay que resistirlo. No se trata sin más de dejarlo fluir, sino que en su carácter fluente se constituya también la persona en el carácter de real, plantándole al tiempo resistencia. La promesa o sueño que sea la persona habrá que irlo dotando de realidad, venciendo la tentación del desnacer y de las múltiples formas que adopta, cual pueda ser el dejarse llevar, en todo su amplio espectro, desde la comodidad que termina en un estado continuo de letargo, hasta el simple dejarse llevar por lo que se dice, se piensa o se hace. El estar vivo implica primariamente resistir al tiempo, pero vivir humanamente, en el sentido de desarrollar en plenitud la persona que se es, implica más, la humanización o personificación del tiempo. La realidad es resistencia, y también al tiempo hay que presentar resistencia. Vivir es resistir, y para resistir es necesario el conocimiento de las circunstancias. Otra vez Ortega, con su lema *yo soy yo y mi circunstancia, y si no las salvo a ella, no me salvo yo* –pensamiento que aparece en las *Meditaciones del Quijote*, texto especialmente admirado por Zambrano–. Pero este conocimiento no es fácil, de hecho, afirma

Zambrano: *si supiera dónde estoy exactamente sabría lo que tengo que hacer. Pero “las circunstancias” no fuerzan sino al que ya ha elegido*¹⁰⁷.

Por el contrario, la situación que relata Zambrano no le permite este conocimiento, pues viniendo desde ese estado prenatal las circunstancias apenas están definidas. Las posibilidades se presentan en su más amplio abanico, sin apenas determinaciones: *sólo cuando se hubiese internado de verdad en ese futuro y anduviese por él, las circunstancias la forzarían*¹⁰⁸. Apenas es el pasado un peso suficiente como para marcar el camino futuro, antes bien es tan frágil y leve que amplía enormemente su maleabilidad. Y encima, tras su decisión de nacer se encuentra con una necesaria e insoslayable convalecencia que cada vez le traía menos noticias del exterior, cada vez tiene menos presencia lo que ocurría:

*¿Qué pasaba afuera? Cada vez lo sabría menos, pues ¿qué era para ella “pasar”? lo que contaban los periódicos no pasaba propiamente; era la superficie tranquila sin visos de actividad ¿contaban los periódicos algo acaso de lo que se movía como ella misma en un estado prenatal?*¹⁰⁹

Y ahora otra vez Unamuno pues ¿acaso no guarda gran similitud esta referencia al estado prenatal que no aparece en los periódicos con la intrahistoria unamuniana? Así, podemos acudir al ensayo *La tradición eterna* –incluido en el libro *En torno al casticismo*– en el que Unamuno introduce el término intrahistoria. Y podemos traer aquí dos textos en los que nos parece que puede comprenderse ciertamente la similitud de planteamientos que aquí proponemos. Una similitud que, otra vez, sirve para subrayar la importancia de la presencia de Unamuno en María Zambrano, o también, el modo como la razón trágica unamuniana revierte en la conformación de la razón poética zambraniana. Vayamos entonces a los textos:

(...) Porque al hablar de un momento presente “histórico” se dice que hay otro que no lo es, y así es en verdad. Pero si hay un presente “histórico”, es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la sustancia de la

¹⁰⁷ DD, 28

¹⁰⁸ DD, 28

¹⁰⁹ DD, 28

Historia. Ésta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la Historia, como su sedimento, como la revelación de lo intra-histórico, de lo inconsciente en la Historia. Merece esto que nos detengamos en ello. Las olas de la Historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del “presente momento histórico”, no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y, una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la Historia. (...) esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles, y monumentos, y piedras¹¹⁰.

Aun cuando se trata de un texto algo extenso, creemos que es necesario aquí por su importancia para señalar la clara sintonía con lo expuesto de Zambrano. Esto es, nuestra autora bebe de la fuente de una tradición que vemos aquí representada por Unamuno. Pero no dejamos al pensador vasco, sino que unas páginas más adelante en este ensayo –*La tradición eterna*– encontramos otras líneas sobre la intrahistoria en la que vuelve a apreciarse la confluencia con el pensamiento de Zambrano, y que no podemos dejar de traer a este lugar:

La tradición eterna [intra-historia] es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma. Y hay, sin embargo, un verdadero furor por buscar en sí lo menos humano; (...) Preferimos

¹¹⁰ Unamuno, Miguel de. *En torno al casticismo*. Madrid: Alianza, 2000. *La tradición eterna*. Págs. 41-42.

*el arte a la vida, cuando la vida más oscura y humilde vale infinitamente más que la más grande obra de arte*¹¹¹.

Así pues, y volviendo al texto de Zambrano tras esta incursión en Miguel de Unamuno –al que podemos abiertamente caracterizarle como su maestro– tenemos que los periódicos, como la historia, cuentan los hechos, los sucesos, pero ¿cómo contar lo que pasa por dentro? ¿Dónde se sabe de los delirios, de los padeceres, de las tentaciones de desnacer? ¿Dónde se sabe de los *logoi* sumergidos, de esas razones que nunca se desarrollan o se manifiestan, pero que aguardan agazapadas en lo profundo? ¿Dónde se cuenta el estado prenatal? Los periódicos se ocupan de la superficie, pero la vida es más, mucho más de lo que se ve. Más de lo que aparece, más de lo que puede verse a simple vista. Está lo otro de lo que se ve, está el sueño y la promesa, y está la oportunidad y ocasiones de que se puedan realizar, pero ¿cómo puede verse el proceso en que todo esto se conforma? ¿Cómo puede conocerse el complejo proceso por el que la persona se conoce, reconoce y comparece? Está claro que para María Zambrano este asunto es de suma importancia, y precisamente por eso se ocupa tanto de desarrollar la cuestión de los géneros literarios, que no es sino el preguntarse por los diversos modos en que puede decirse, manifestarse, darse a la luz estas preocupaciones, por las diversas maneras en que puede expresarse un poco de estas profundidades, oscuridades y padeceres de la vida de la persona.

En esta tesitura ha de recluirse en sí para tratar de descubrir cuál es su sueño, su promesa, para actuar en consecuencia. En este estado carece de proyecto, no tiene un camino a seguir, sino que más bien ha de descubrir este sueño para realizarlo, haciéndolo desde lo que ha descubierto que ha de ser su vía, la pobreza. Y así, decide desde esta pobreza ser fiel al *sueño de España* –sueño que se tornaría años después, diría Cernuda, *ser de Sansueña*, y Zambrano retomaría esta designación– y algo más adelante, al *sueño del mundo, de Europa*¹¹². Aparece su preocupación por la historia, por el momento histórico concreto en que vive, adquiriendo una toma de conciencia que le hará involucrarse muy activamente.

¹¹¹ *En torno al casticismo, op cita, La tradición eterna*. Pág. 44.

¹¹² DD, 28

4. La: dialéctica de la imagen.

Nos hemos quedado en una situación en que la autora se recluye sobre sí, se adentra en sí con el objeto de conocer, ver, su sueño. Pero este proceso había exigido una dura ascesis: *se había vaciado de sí misma y ya no se dolía*¹¹³. El padecer se vence en el vaciamiento, en el desasimiento. Y es que este vaciamiento implicaba la pérdida de la propia imagen, lo que le suponía una auténtica liberación. Y entonces aparece una interesante reflexión de Zambrano acerca de lo que sea la imagen, la que nosotros mismos hacemos de nosotros y de los otros, y también la que los otros hacen de nosotros. Pensar acerca de la imagen es hacerlo sobre uno de los temas que apareció antes: la diferencia entre la persona y sus máscaras, los personajes en que puede verse abrumada y anegada, perdida.

Pero ¿cómo se relacionan este proceso de vaciamiento con el de pérdida de la imagen propia? Y es que tenemos que en el proceso de vaciado, de desasimiento, a lo que asistimos es a un imponerse de la distancia, nos parece que del espacio necesario para la vida. Es preciso que uno recupere espacio para después hacerlo verdaderamente propio. Esto es, el desasimiento es un desapego de las cosas que me distancia, y que llega al grado de desasirme de las cosas que parecen más inherentes a uno, más íntimas, cual sea la imagen. Y resulta que lo que parecía más propio, si resulta ser una imagen, puede llevar a tiranizar lo más íntimo, esto es, a la persona que anida en nosotros, la que guarda en profunda celada promesa y sueño. Por ello, desprenderse de la imagen propia puede significar una tan profunda liberación.

Para comprender la profundidad de este proceso, es preciso –como señalábamos– atender a la distinción entre persona y personaje. Zambrano indica que ambas se relacionan con las imágenes, pero de muy diverso modo. Así, mientras que en la primera es tenue y sutil, dejando traslucirse a la persona desde lo hondo, en la segunda nos la encontramos densa y pesada, de gruesos contornos, sólida al punto de casi lo corpóreo, y por tanto, no dejando entrever lo hondo sino sustituyéndolo, suplantándolo. La imagen que deja ver la persona es la que deja espacio, la que permite la distancia que genera la conciencia que mira, que abre y se abre al mundo. En cambio, la imagen suplantadora, que en lugar de ser transparente se hace opaca, no permite dar

¹¹³ DD, 29

el lugar propio a la persona, que termina por convertirse en un fantasma. Advirtamos aquí que este concepto de persona, que está en la base de la reflexión zambraniana, tiene mucho que ver con el concepto de alma, y no en vano nos parece que se entiende muy bien desde aquí el sentido del escrito *Hacia un saber sobre el alma*, sentido que expresa una finalidad que guarda en toda su obra. Saber de la persona en lo hondo y profundo no es más que indagar acerca del alma, e inquirir sobre esta cuestión es igualmente hacerlo sobre los peligros que se ciernen sobre ella, como es perder su íntimo sentido vital.

De este modo, al vaciarse de sí, se había desprendido de la imagen tiranizadora, haciéndola más leve y transparente, susceptible de dejar espacio a la conciencia y la atención, a la mirada. Y, al hacerse más sutil, se torna atractiva, sugestiva: *da eso que se llama ligereza, buen aire*¹¹⁴, aire, hálito, como el *daimon* socrático. Entonces, la imagen no coarta ni encadena, no aprisiona, sino que más bien le da lugar y espacio a la persona que anida en sí. La imagen se torna ocasión de transparencia de la persona, evitando el peligro de que se torne desvaída cual fantasma. Y en este punto en el que se expresa la posibilidad de desustanciación de la persona, esto es, la posibilidad de la persona de disiparse, de desvaírse, de adquirir un carácter fantasmal o espectral, nos parece interesante acudir a una cita de *De la aurora*, en la que Zambrano reflexiona sobre la figura del contemplativo en oposición a la falta de contemplación del que se sume en la vorágine de los quehaceres y olvida el momento de la mirada atenta, olvida el proceso de sustanciación de la persona –una carencia contemplativa que padece ciertamente el hombre contemporáneo–. Unas líneas que desarrolla y completa el sentido de lo que aquí se expone, y que da cuenta de la importancia de esta reflexión por lo que significa de crítica a la pérdida de lo esencial que es, igualmente, una profunda crítica a un modo de comprender el mundo. De hecho, ya es significativo que vuelva esta idea en una obra como *De la aurora*, tan lejana en el tiempo su composición de *Delirio y destino*, y que, por tanto, revela la importancia de esta comparecencia en la que emergen las cuestiones esenciales del pensar de María Zambrano. Así, tenemos:

El contemplativo, hoy a menudo llamado neurótico, angustiado. Pues que la angustia indispensable para ser hombre se confunde ahora con una

¹¹⁴ DD, 29

enfermedad, un padecimiento que el contemplativo no puede contener, con la angustia incontenible. Y se olvida ante todo que el hombre, sin más, es contemplativo aunque sólo sea en la modesta medida en que mira y recibe algo de esa incompleta, mas cierta, visión que su breve mirada le procura. Contemplativo en sentido preciso es solamente el dado a prolongar esa mirada, el amante de la mirada que proporciona al par visión y alimento: aquel que fía en el alimento que su mirada primera, inicial, y ya por eso, iniciadora, le trae. El otro, el azacanado hombre de hoy y de antes, el obligado y esclavo cuando se le ignora, ése fía solamente en la acción y a la que confía la suerte del día, de su alma, y a esa espectral acción entrega la llama del día y su hermosura. Y así se vuelve espectro¹¹⁵.

A partir de esta reflexión, de este descubrimiento o conocimiento del propio padecer –que no cabe confundirse con una patologización de lo que son temples, estados del ánimo contemplativo, podríamos decir– viene a continuación, y como consecuencia, un acto de voluntad. Volvemos pues, entonces, a *Adsum*:

(...) quería ser fiel a aquella desnudez en que se vio; su verdad. Había cobrado horror de su imagen, pues salvo en esa imagen impalpable, donante de ligereza, que sólo algunos, muy pocos han debido lograr tener, la imagen es un maleficio;¹¹⁶

Este conocimiento le lleva a desear muy vivamente lograr esa imagen que transparente su persona, pero percatarse de su importancia es ser igualmente consciente de su dificultad. Esto es, conocer las virtudes de todo esto que ha meditado desde el padecer, desde el delirio, le lleva a desear conseguirlo, pero no es en modo alguno ajena a los peligros de este camino. Se está tratando de la imagen, que siempre va unida a un

¹¹⁵ *De la aurora, opus cita*, págs. 66-67. Este texto conviene a la reflexión que nos ocupa ahora e incluso la completa, añadiendo María Zambrano –como indica Jesús Moreno Sanz, en la edición anotada que hace de esta obra– *su esencial crítica a la pérdida del mundo, de la tierra y del alma por parte de Occidente*. Pág. 220. Advirtamos aquí, en el sentido de lo expresado en el texto reseñado, la importancia de algunos estudios relativamente tempranos de nuestra autora sobre esta cuestión, como por ejemplo *El freudismo, testimonio del hombre actual* –recogido en *Hacia un saber sobre el alma*–, e igualmente la crítica que hace a la construcción de una psicología sin alma. Con respecto a esta cuestión, podemos señalar la honda convergencia que encontramos entre María Zambrano y la fenomenóloga Edith Stein, para lo cual remitimos a lo desarrollado en la nota 262.

¹¹⁶ DD, 29

carácter maléfico, de maleficio, de quedarse atrapada en una solidificación que puede llegar a hacer imposible el movimiento de la vida, de convertirse en algo paralizante como el efecto del abismo o la medusa –algo que ya señalamos anteriormente–. Por ello, tratando de evitar este maleficio¹¹⁷ decide, en un ejercicio de voluntad, ser fiel a la propia desnudez, tal y como se apareció ante sí cuando descubrió el inmenso valor de la pobreza.

Superada la tentación del desnacer, pretendiendo salir airosa del estar sumergida en el estado prenatal, y decidiéndose a nacer, ahora viene otra vez la voluntad, y precisamente para ser fiel a esa experiencia que ha tenido o, mejor, ha padecido. Las negaciones y el desierto le han mostrado que es la pobreza la que le ayudará a desprenderse de todo aquello que se adhiere a la persona y que termina por ocultarla y encadenarla, encasillarla en una imagen fatal que acaba por devorarse a sí misma. La vida del que se decide a nacer de veras ha de consistir en una transparencia de sí que permita dar aire y espacio a la persona que se es, al sueño y la promesa que espera realizar. Y en vistas a este fin, pretende ser fiel a lo aprendido en la propia experiencia. Pero llega hasta el punto de advertir que *había cobrado horror de su imagen*. No deja de sorprender la rotundidad de la afirmación, llegar a sentir horror no es nada baladí, y nos lleva de inmediato a recordar a un pensador muy grato a Zambrano, a Plotino, del que dice Porfirio en su *Vida que se avergonzaba de estar en un cuerpo*. Nos parece interesante poner en conexión estas frases porque entendemos que guardan una curiosa relación.

Para Plotino el horror es al propio cuerpo en tanto que, en línea con el platonismo, suponía un fatal recuerdo de la materialidad que encadena a la persona, cuya alma sufre el recuerdo de la simplicidad en la contemplación de las Formas e

¹¹⁷ En estas páginas se va a tratar de la imagen como maleficio, que veremos como aquella que se torna grave y casi sólida y, en consecuencia, solidificadora de lo que habría de ser la ligereza que ha de imprimir toda vida, la posibilidad misma del darse de la vida. Pero hay otros lugares en los que Zambrano también habla del maleficio, mas referido a otros ámbitos. Así, nos habla del *maleficio del futuro*, que sería el que tiene su raíz en la gran tentación del hombre, la que le hizo salir del Paraíso con aquel *seréis como dioses*. El peligro de este futuro que se erige en maleficio sería, advierte Zambrano, el de no percatarse de las revelaciones que se dan en el instante, en el presente, de modo que se vuelca uno hacia un futuro Pen lugar de atender al inmediato porvenir. NM, pág. 72. Encontramos también tratado este maleficio en uno de los capítulos de *El hombre y lo divino*, el titulado: *El futuro, dios desconocido*. No obstante, nos ocuparemos nuevamente de esto sobre todo en el capítulo 5, cuando nos ocupemos de la cuestión del tiempo.

Ideas. Además, en Plotino hay toda una reflexión sobre el sentido de la materia para el gnosticismo, al par que una crítica a lo que era la encarnación para el cristianismo. En Zambrano, en cambio, el horror se dirige a la propia imagen, no al cuerpo –y es interesante advertir la importancia de lo corporal en la integración de la persona, en el propio sentido del pensamiento zambrano, que constantemente se refiere a la necesidad de recoger piadosamente lo que se queda en lo múltiple, en la apariencia, en el terreno de lo material, y que desde la perspectiva cristiana valora la incardinación en el cuerpo de un modo muy diferente a la herencia griega y gnóstica– y esto nos parece que va en su radicalidad más allá de Plotino¹¹⁸.

El horror se dirige no al cuerpo sino a la imagen, lo que parece, paradójicamente, una mayor espiritualización que con respecto al neoplatonismo. El horror es referido no al cuerpo, a la materia, sino a la imagen que pudiendo realizar uno de sí mismo puede llegar a convertirse en una entidad casi corporal, y ocultar el sentido que ha de guiar a la persona. Es una mayor espiritualización en tanto que se critica la posibilidad de que una proyección mental o espiritual de la persona sobre sí misma –la imagen– pueda adoptar formas o contornos capaces de ocultar su mismo núcleo. Se critica algo que va

¹¹⁸ Plotino es un autor muy presente en la obra de Zambrano. Ya en los comienzos de su exilio, está presente, por ejemplo, en un curso que impartió en 1945 en el Lyceum de La Habana. Un curso que en algunos de sus pasajes lo encontramos en la novela autobiográfica *De Peña pobre*, del poeta Cintio Vitier. Unas referencias a Zambrano que ella misma le agradeció, y que incluso fue más lejos cuando le sugirió la posibilidad de que pudiesen dar a la luz –tanto Cintio Vitier como Fina García Marruz, el matrimonio poeta– el contenido, aun cuando fuese incompleto, de aquellos cursos que compartieron en Cuba. Y Cintio Vitier, haciéndose eco de ese deseo, recogió años más tarde, en 1982, cuatro lecciones que publicó en el tomo II del homenaje a María Zambrano, *Papeles para una poética del ser*, de la revista Litoral. Números 124-125-126. Se trata concretamente del artículo *Lecciones de María Zambrano* en los que aparece en el transcurso de la primera lección el nombre fundamental de Plotino. Y que también aparece en la selección que el poeta Cintio Vitier hace en *De Peña pobre, Memoria y novela*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1997. Concretamente a partir de la página 53. Un volumen que recoge la trilogía *De Peña pobre* –que da título a la colección–, *Los papeles de Jacinto Finalé* y *Rajando la leña está*. Recogió cuatro lecciones de este curso. Podemos también destacar, en lo referente a la presencia de Plotino en la obra de Zambrano, el artículo *La Escuela de Alejandría*, en el que analiza aspectos esenciales de su pensamiento desde la consideración del contexto histórico y biográfico. En estas coordenadas analiza el horror al propio cuerpo en relación con el horror al nacimiento y la muerte, lo que hemos venido viendo a lo largo de esta reflexión de *Adsum*. Zambrano, María. *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. Especialmente las páginas 174-182. Sobre el horror al propio cuerpo, podemos igualmente acudir al interesante estudio de Pierre Hadot: *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay, 2004. Sobre todo en el capítulo II –*niveles del yo*– pág. 29 y ss. Como decimos, son muchos los lugares de Zambrano por donde pasa el nombre de Plotino, muchos artículos como *El dios oscuro: el verano* o *Del escribir*, recogidos ambos en *Las palabras del regreso*. Lugares de los que aquí sólo dejamos una breve muestra.

más allá de la materialidad, la posibilidad de que una imagen adopte caracteres materiales, y señala entonces aquí el mayor peligro, que no está en el carácter material en sí mismo sino en que una instancia espiritual adopte esas características que la terminan desvirtuando y le lleva a ser ocultadora y no a transparentar a la persona en lo que constituye su sentido. Cuando la imagen no deja ver a la persona, entonces se torna personaje. En cambio, cuando transparenta a la persona, se vive una rara experiencia de unidad y simplicidad que –nos dice Zambrano– se da en extraordinarias ocasiones. Si acudimos a los términos de gravedad y gracia –que nos llevan de inmediato a pensar en Simone Weil¹¹⁹– el caer en el personaje sería como caer en el imperio de la gravedad; el transparentar a la persona, en el de la gracia. El primero es el de lo pesado, oscuro y opaco; el segundo el de la levedad, sutilidad y ligereza.

Para María Zambrano son muy pocos los que logran esa imagen auténticamente espiritual que transparenta lo que uno es y que así, de ese modo y manera, se muestra a sí mismo y a los demás. Pareciera que este hecho extraordinario fuese logrado por los bienaventurados, los que en su pobreza logran la sutilidad y el ser más fino en su imagen propia. Logran una imagen que no cae en su carácter maléfico, que es en la que incurren los más. Y este carácter viene dado por su ser más compacto, cuasi pétreo, que no permite la gracilidad del movimiento, la danza en que participa la persona cuando sabe cuál es su lugar en el mundo y lo lleva a plenitud realizándolo¹²⁰. La imagen es

¹¹⁹ Gravedad y gracia conforman una terminología que permite comprender el pensamiento de Zambrano y, como decimos, nos lleva de inmediato a pensar en Simone Weil, quien ya nos apareció en el transcurso de nuestro trabajo, concretamente en el parágrafo segundo de este capítulo.

¹²⁰ Que usemos aquí el término *danza* no es algo casual, sino que pretende atender a la importancia que tiene dentro del pensar zambraniano. Al respecto, nos parece interesante remitir al artículo *La sombra y el ángel* –publicado en la revista *Semana*, San Juan de Puerto Rico, vol. X, n° 302, 8 de abril de 1964, p. 4– en el que refiere toda una concepción de la vida fundada sobre la danza, y que entendemos que tiene mucho que ver con lo que aquí está tratando: *Danza en el sentido originario y sagrado. Danza cósmica ante todo: de los elementos, de los astros, de las estaciones; danza del agua y del fuego, danza de las edades de la historia y de las edades del hombre; danza de la muerte que se enlaza con la vida. Danza de la fortuna. (...) la danza más fina es la que menos tiene que ver con el movimiento de traslación. Por el contrario, la danza supera, trasciende ese movimiento el más ordinario de todos por sujeto a la necesidad.* Este sentido de la danza relacionado o imbricado íntimamente a la vida es el que ésta asume cuando se sabe en su lugar propio, cuando sabe –al modo scheleriano– su puesto en el cosmos. Igualmente, se vislumbran las claras connotaciones musicales y armónicas, que dejan al trasluz la presencia pitagórica de su pensar. Sobre el conjunto de artículos que Zambrano publicó en esta revista portorriqueña, recordamos que fueron reunidos en la revista de literatura *Con dados de Niebla*, en una edición realizada por Mercedes Gómez Blesa, ya citada antes, y por la que a su vez citamos el texto que hemos traído en esta nota: Página 50.

maleficio cuando la persona en lo más hondo se ve sometida a su carácter compacto, grave y pesado, que no deja lugar a la realización del proyecto que se es. En este sentido, nos parece interesante advertir la relación de este planteamiento con los estudios de María Zambrano sobre el carácter del sueño, cuando se detiene en el análisis de la forma-sueño (en *El sueño creador* y *Los sueños y el tiempo* principalmente).

En relación con esto y concretamente, podemos apuntar aquí al comentario de la autora a una de las claves del pensamiento de Ortega, *la realidad es resistencia* –que ya hemos señalado en páginas precedentes¹²¹– que completa con su aportación, al indicar que la realidad es transitiva, y que la persona ha de atender a esa transitividad en la acción y desarrollo de lo que se es en verdad. Sin embargo, nos encontramos con que se dan ocasiones en que la realidad muestra su carácter compacto y fijo, el de pura resistencia sin posibilidad de movimiento, y lo relaciona con la definición del *ser sin poros* de Parménides¹²². Entonces la vida no es posible más que en pura pasividad, como un mero asistir sin posibilidad de acción. Ésta sería la situación de la persona en el padecimiento profundo del delirio, también sería –dentro del análisis de la forma-sueño– la situación que experimentamos del sueño, cuando nos sumergimos en el imperio de la gravedad. De esta situación se libra uno, analiza Zambrano, cuando se logra el cumplimiento del primer ejercicio de libertad, para el que se hace necesario el espacio mínimo e imprescindible que precisa la vida, el logos, la palabra.

Pues bien, la experiencia de lo compacto que imposibilita el movimiento mínimo de la vida en su natural movimiento de realización, de hacerse en la realidad, acudiendo a su carácter transitivo, es análogo al carácter maléfico de la imagen que puede llegar a atrapar a la persona y someterla y, lo que es peor aún, suplantarla. La imagen maléfica es la que subyuga a uno mismo, e incluso a los demás en la necesaria relación y convivencia. Además, indica Zambrano, no solo podemos ser las víctimas de nosotros mismos, de las proyecciones que hacemos en nuestra imagen, sino que también padecemos *la imagen que los demás arrojan sobre nosotros, su propia sombra, si no*

¹²¹ Es interesante advertir cómo se va repitiendo en el análisis zambraniano esta idea de resistencia, que caracteriza a la realidad, y que es también lo que el sujeto –como real– ha de ejercer, como ya veíamos, vivir es resistir.

¹²² Véase nota 104.

viene del amor...¹²³. No solo se trata del maleficio de nuestra imagen, sino también de la que los demás proyectan sobre nosotros. La imagen de uno no es solo lo que se proyecta, más o menos acertadamente, sino que también se alimenta de lo que los otros añaden, suman a esa proyección.

En este punto y con la intención de glosar esta idea de las proyecciones que se relaciona con el deseo y el temor del ver y ser visto –cuestión que ha aparecido desde las primeras páginas– nos parece oportuno referir unas pocas páginas de un artículo de Zambrano que publicó en la revista *Semana*. Se trata de *El espejo*¹²⁴, un artículo en el que nuestra autora alude a la imagen del espejo como metáfora del encanto o hechizo que se puede sentir frente a la propia imagen –y sólo hay que recordar el ejemplo paradigmático al respecto, Narciso–. Pero un artículo en el que también advierte de los peligros de las imágenes proyectadas. De modo que encontramos:

(...) lo que sucede es que el ser humano necesita verse y no solamente ver; necesita tanto como ver, verse a sí mismo. (...) El ver va dirigido en la conciencia humana hacia la finalidad de crear una imagen; una imagen unitaria de la cual el sujeto puede disponer. El ser humano camina acompañado por las imágenes que se ha ido haciendo: de los lugares, de las situaciones, de las personas con quienes ha tenido que tratar, acompañado también por las imágenes del futuro que trata de irse haciendo. Y envolviéndolas a todas, la imagen total, imagen e idea a la vez, del universo. La que el filósofo alemán Dilthey designó con el término de “Weltanschauung” [sic], traducido en español por “concepción del universo o del mundo”. (...) Mas sucede que el ser humano que tantas cosas ve (...) a quien menos ve es a sí mismo. (...) Necesita saber quién es, quizás más que cosa alguna. Y así el hombre y la mujer (...) mendigan una imagen de sí mismos: en los espejos, en los ojos de quienes la miran, en las palabras y reacciones de amigos y enemigos, del desconocido que les sale al paso. (...) Todo para el hombre puede ser espejo. (...) Mas, atención,

¹²³ DD, 29

¹²⁴ Como decimos, el artículo *El espejo* lo publicó Zambrano en la revista *Semana*, San Juan de Puerto Rico, vol. X, nº 303, 15 de abril de 1964, pp. 7-10. Posteriormente, y como ya hemos señalado unas pocas notas atrás, citamos por la reunión de estos artículos en la revista de literatura *Con dados de Niebla* en la edición de Mercedes Gómez Blesa.

*si los espejos son necesarios no son todo lo que el hombre necesita. Que hay algo más allá del espejo. Pues que los espejos no son infalibles: hay espejos deformantes (...). Y al recurrir al espejo el hombre va en busca no solamente de lo que es, sino todavía más de lo que quisiera ser, de lo que espera ser; en busca de recibir una imagen que sea una palabra o como una palabra que le dé la definitiva respuesta a su más secreta y acuciante ansia*¹²⁵.

Una reflexión, como vemos, sintética de las cuestiones de las que aquí nos ocupamos. Líneas en las que podemos advertir también de la presencia e importancia de los otros. Y, como ya hemos visto en esta exposición de *Adsum*, ya apareció antes el otro, los otros. Concretamente cuando Zambrano decía no reconocerlos como enemigos sino en compenetración en tanto que se los reconocía desde la propia experiencia de prístina y auténtica soledad ontológica. Ahora, desde la pobreza con que se ha asumido, desde el desasimiento de sí, incluida la propia imagen, los demás se reconocen como otros de sí, otros de los que se compadece desde el propio padecimiento, la propia experiencia. Pues bien, cuando se atiende al carácter maléfico de la imagen, ésta llega a alimentarse de la proyección de los demás, cuando *no viene del amor*. Esto es, el peligro de la imagen, su maleficio, no es solo ocultar lo más hondo, la propia persona, el sueño que somos, sino también su capacidad perversa para realizar esto mismo en los otros. El maleficio no solo se cierne sobre la propia persona como consecuencia de su proyección, sino también sobre los otros¹²⁶.

¹²⁵ Condados de Niebla, *op. cita*, p. 52-53.

¹²⁶ A partir de lo aquí expuesto creemos que puede sostenerse que es la base conceptual desde la que se comprende la reflexión de Zambrano sobre la labor docente. El maestro comprende al alumno y ha de permitir que de sí proyecte una imagen que no suplante lo que auténticamente es, al modo de la mayéutica socrática. Sobre la cuestión pedagógica en Zambrano, podemos remitir al libro Zambrano, María. *Filosofía y educación. Manuscritos*. Edición de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey. Málaga: Ágora, 2007. Aquí tenemos un libro en que se recogen multitud de escritos de Zambrano en los que directamente se tratan aspectos de la educación. También nos parece destacable en este sentido un estudio de Agustín Andreu, el amigo teólogo, en el que aparece muy profundamente tratada la cuestión del discipulado. Así: Andreu, Agustín. *María Zambrano. El Dios de su alma*. Granada: Comares, 2007. Nos referimos sobre todo a la parte IV: *Escuela y método en María Zambrano*, donde en el párrafo 7: *Método: maestro y memoria (para la ontología del discipulado)* encontramos unas esclarecedoras líneas: *El maestro es memoria viva, acompañante con ventaja momentánea. Sabe por experiencia, ha sabido revivir pasado y ontologizarlo en conceptos vivientes, sabe ofrecerlos e introducirlos en verdad y libertad. El discípulo, desde el concepto recibido, revivirá para sí el contenido, comprendiéndolo para sí mismo y su generación, prosiguiendo como un continuum la experiencia de lo eterno y sabiendo, así, estar en la historia. Esta operación genera lo que se llama tradición, con sus ventajas. «La tradición» viva es un don*

Como volvemos a advertir, el pensamiento de Zambrano, si bien parte de la propia y personal experiencia, no por ello recae en un solipsismo sino que, antes bien, le sirve para reflexionar o, más incluso, para incluir al otro en su unicidad y sentido, dentro de la reflexión sobre sí. El detenerse en este ejercicio al que asistimos de introspección no solo no le lleva a quedarse encerrada en un fatal plano de inmanencia consigo misma, desde donde solo puede dar cuenta de sí, sino que le sirve para comprender al otro como otro de sí, y para comprenderlo como parte necesaria de la vida. El pensamiento no puede cerrarse a la experiencia del otro, de los otros, sino dar respuesta en el intento de comprender adecuadamente las relaciones. Y estas relaciones, tan necesarias como insoslayables, para darse en un plano adecuado, real y auténtico, ha de huir de las caracterizaciones como personajes, como máscaras que absorben y terminan por sustituir a la persona que hay debajo, impidiéndole desarrollarse. Por el contrario, ha de descubrir ese fondo en que se encuentra el núcleo más íntimo y hondo, en el que anida y ha de darse en la realidad, realizándose, la persona que se es. Pero, para ello, ha introducido María Zambrano un elemento importante, que juega un papel fundamental en su pensamiento: el amor.

Si solo, y casi de pasada, y con el objeto de ilustrar la importancia que tiene, acudimos a *Notas de un Método* y nos fijamos en su índice, en lo que serían los prolegómenos del método, vemos un capítulo en que se presentan tres elementos: la

inapreciable. El maestro ha hecho actitud la doctrina experimentada y reflexionada, la traspasa viva y personal. Y en ese sentido es guía, y el método es más que método o conjunto de reglas. (...) Pero sucede que el mundo moderno redujo el alma a la conciencia, ignorando cuanto no es claridad y distinción. (...) Y despedazada el alma y anulado el sujeto, no quedó sino convertirlo en algún tipo de máscara o de personalidad aparente. Página 184. Un fragmento en el que es palpable la importancia de este discipulado esencial que se incardina en la savia viva de la tradición, desde una experiencia que plenifica y que ansía transmitirse, evitando las máscaras y los engaños, las ocultaciones y las perniciosas consecuencias de las sombras de las proyecciones mendaces. Y así, y en esta línea, el maestro se convierte en figura mediadora para el descubrimiento de la propia vocación.

Pero aún podemos apuntar aquí una suerte de analogía de fondo con el pensamiento de Edith Stein. Apuntar simplemente, pues que en otros lugares podrá ir señalándose otras confluencias. Y así, hemos de advertir que en ambas pensadoras se da lo que podríamos señalar como una honda preocupación pedagógica, esto es, en ambas el pensamiento llega a un punto en el que ha de tener una proyección a los demás. Se abandona todo sistema que incurriese en el solipsismo en tanto que el pensamiento, en tanto que conforma una imagen del hombre y del mundo, de inmediato tiene una inevitable proyección pedagógica. De modo que la pedagogía sería una parte de la metafísica. Y son muchos los escritos pedagógicos de Edith Stein, aunque aquí podríamos destacar *Estructura de la persona humana*, sobre todo la primera parte: *la idea del hombre como fundamento de la pedagogía y de la labor educativa*. Simplemente dejamos aquí esta similitud de ambas filósofas en este planteamiento fundamental, que señala la importancia fundamental del pensamiento en su darse a los demás, en su aspecto educativo.

experiencia, la vía del amor y el fruto¹²⁷. Nos parece que en estos títulos Zambrano explicita lo que es el camino o la vía de su pensamiento, de su método. Creemos que es la síntesis del proceso metódico de su pensar, que lo es en camino, en vida, en la pretensión de cumplir con el desarrollo de la persona que uno es, su sueño y promesa. Cuando en estas páginas advertimos que se da una síntesis del pensar zambraniano y afirmamos el carácter de delirio que tiene algunas partes de este *Adsum*, este ejercicio de comparecencia, notamos que es desde la experiencia de donde se asume aquello que ha de constituirse como base o fundamento de su filosofía.

La experiencia –ese concepto tan sumamente difícil, que se parece tanto a lo que Agustín de Hipona decía del tiempo, *si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo al que me lo pregunta, no lo sé*¹²⁸– se nutre, entre otras cosas, del padecer, del delirio, y por ende del conocer padeciendo de los trágicos. La experiencia, que será tema recurrente en todas estas páginas, decía María Zambrano en un artículo que es lo que uno lleva a los demás como criterio que le hace merecedor, al menos, de ser tenido en cuenta, aunque luego en la práctica no lo sea¹²⁹. La experiencia da conocimiento, un saber cosas, contenidos, que servirán para la vida, y que servirán sumándose como bagaje a la persona en su vida. Mas esta experiencia que es el darse o irse dando en la vida va encaminado a la obtención del fruto, que sería el resultado óptimo, lo que ha marcado la vida en su finalidad o sentido. El fruto es la culminación vital que aspira a lograrse en sentido, siendo sentido, siendo realidad de la persona desde el sueño que fue en germen la persona y que, finalmente, se comprende en su maduración. Pero para darse el fruto, Zambrano habla de la vía del amor.

¹²⁷ NM, II.I Anterior al método: la experiencia, la vía del amor y el fruto. NM,15-18. Sobre la importancia de esta tríada de elementos, señalar que en otros lugares de este trabajo volverán a aparecer. Así, y en orden a justificar lo que aquí decimos, remitimos a las notas 597 y 744.

¹²⁸ San Agustín. *Confesiones*. XI, 14, 17.

¹²⁹ Nos referimos aquí al M-123, *¿Qué es la experiencia?*, escrito para la revista *Semana*. Aquí Zambrano ensaya una bella reflexión sobre el valor de la experiencia. Así, es la que inspira la cautela, prudencia y cuidado de aquel que ya ha pasado por aquello de lo que quiere advertir a los que vienen, a los más jóvenes, a los alumnos. Aunque también la experiencia lo puede ser de la alegría y la felicidad, de la dicha y plenitud que vienen de un bien moral, de la belleza, de la verdad. De este modo, la experiencia es un magnífico fruto que se vive y puede trasladarse a otros: *Pues que la experiencia es saber de vida, saber obtenido viviendo, simplemente. Y ha de tener tantas cosas como la vida ofrece. Quizás fuera conveniente que los que han vivido, cualquiera sea su edad, lo suficiente para haber aprendido viviendo, antes de anunciar que tienen ese saber lo ofrecieran con suavidad y ligereza, como el naranjal ofrece con tanta gracia y humildad sus frutos dorados.* (Pág. 3).

En toda la reflexión zambraniana, el amor juega un papel esencial porque es lo que permite reconocer plenamente la persona que somos y también ser reconocidos por los demás; igualmente es lo que nos permite una mirada que, a su través, nos hace descubrir la inmensa posibilidad de sentido que vive, al menos incipientemente, en los demás. El amor –dice Zambrano en otro lugar– es lo que hace ver. La mirada transida del amor permite ver la auténtica realidad, la vemos lo más profundamente que podemos cuando vemos el sueño que cada persona es y, así, no arrojamos fatal sombra, no hacemos del otro un personaje sino que, del mismo modo que veíamos que necesitábamos con respecto a nosotros y nuestra imagen, dejamos espacio vital suficiente, un espacio que no ocupamos con prejuicios, maledicencias, sombras al cabo que no hacen sino subyugar a la débil persona que hay en el interior de los otros, en nuestro interior, y a la que hemos de contribuir a dejar el espacio preciso para dejar ser¹³⁰.

¹³⁰ Nos parece interesante referir nuevamente, como hicimos unas cuantas notas atrás, el artículo *La sombra y el ángel*, en el que trata este tema de la sombra aludiendo a su carácter bifronte, que creemos completa la exposición: (...) *La sombra que tienen las personas y hasta los acontecimientos, los lugares, (es) buena o mala. Ha de venir esta noción de una cultura, de una religión cuyo centro sea la luz. La luz visible y la no vista, la luz primera. Y cuando se adora la luz, la sombra se hace más perceptible, más existente. Y se nos ocurre que pueda haberla –sombra– de dos clases: la sombra que proviene de un cuerpo iluminado por la luz y la sombra negra, la sombra compacta autónoma, la que despierta ciertas acciones, ciertas personas en estados extremadamente negativos: en esos estados que son como la condensación de cuanto de oscuro y de negativo puede haber en el alma humana. El sentir estos estados como sombra casi física, depende sin duda de la fe en la luz, de la necesidad del alma y de la mente, del corazón ante todo, de verla. Mas la luz sentida, vivida no es la luz vista simplemente; es la luz que asiste, la luz que alimenta.* Artículo recogido –como ya indicamos– en la revista *Con dados de Niebla*, en edición de Mercedes Gómez Blesa, pág. 51.

En otro orden de cosas, aunque en relación con la problemática aquí tratada, podemos añadir una de las más tempranas reflexiones de Zambrano. Nos referimos al que fue el primer artículo que publicó en la *Revista de Occidente*, en mayo de 1933, *Por qué se escribe*, recogido en el ya citado libro *Hacia un saber sobre el alma*. Allí hay una reflexión sobre las sombras relacionadas con el acto de la escritura. Así, la palabra escrita –expone Zambrano– libera en relación a la oralidad, que sucumbe a la espontaneidad y, en consecuencia, a la amplia esfera de la circunstancialidad. El escritor ejerce en su actividad la vocación de conocer y decir de la intimidad, *el secreto* (pág. 38). Este secreto, esta necesidad del decir de lo que constituye lo íntimo –y que tanto tiene que ver con la intrahistoria unamuniana, como hemos ido viendo a lo largo de estas páginas– es la escritura que surge del autoconocimiento y conocer desde la soledad que, evitando el solipsismo, se vuelca en la comunicación auténtica, lo que significa un reencuentro y reconciliación con el otro. Pero es precisa una fidelidad a la verdad tal en el escritor que excluya de inmediato y de raíz toda sombra de vanidad, *sin permitir a la vanidad que proyecte su sombra desfigurándola* (pág. 41). La reflexión sobre la escritura de Zambrano está transida del fondo moral que anima toda su obra, y que tiene como fundamento el deseo de *fidelidad a lo que es verdadero* (pág. 41). La finalidad de la escritura, desde la perspectiva de la autora, es ciertamente elevada y trascendente puesto que pretende nada menos que *librar a alguien de la cárcel de la mentira, o de las nieblas del tedio, que es la mentira vital* (pág. 41). Esta escritura que cabría llamar auténtica tiene como fin la

La vía del amor, en *Notas de un Método*, va acompañada de tres nombres esenciales, tan próximos al pensar zambrano: Molinos¹³¹, Böhme y Juan de la Cruz. Estos tres se presentan como cifras casi, paradigmas de ser, como modelos serían de los bienaventurados, esos seres privilegiados en que se da una rara unión de pureza y transparencia, en que su ser es fiel desarrollo y cumplimiento del sueño que albergaban en sí, en quienes el desasimiento y abandono ha significado el más feliz de los frutos, saberse siendo quienes son, saberse estando en el lugar que les corresponde, el suyo propio.

libertad, la liberación, es por tanto de naturaleza esencialmente moral. Y esta liberación se adquiere desde la defensa de la propia soledad que, evitando siempre el solipsismo, redundando en una creativa comunicación con los demás –*comunidad espiritual* (pág. 43)– en que se comunica lo que brota de esta soledad en que *se siente la sed de verdad que colma la vida humana* (pág. 42).

En este punto, consideramos interesante aunar los contenidos de las notas 83 y 124-125 con esta que tratamos ahora. Y es que podemos advertir la relación que establece Zambrano, de forma reiterada en diversos textos, entre la problemática de las sombras y la vanidad. Así, en la nota 83 referimos un texto de *Pensamiento y poesía en la vida española* en que hacía acto de presencia la vanidad como aquello de lo que huye el que logra un conocimiento poético en que le es revelado un saber de lo real, esto es, frente a la vanidad, la pobreza humilde. En las notas 124-125, la referencia a la vanidad viene dada desde la presencia de Narciso, y curiosamente en el texto reseñado páginas atrás notamos cómo en la búsqueda de vernos, de saber de nuestra imagen, buscamos esa imagen o palabra que nos revele quiénes somos, mendigamos –pobres de nosotros– lo que haya de decirnos nuestro secreto. En este texto último –*Por qué se escribe*– el escritor que nos refiere Zambrano aparece caracterizado como el que se encamina al logro de ese conocimiento poético, el que ha huido de la vanidad y se ha topado con el secreto de la realidad que comunica y que, logrado, adquiere con ello la gloria, *que siempre llega respondiendo a quien no la ha buscado ni deseado, aunque sí la presente y espere para transmutar con ella la multiplicidad del tiempo, ido, perdido, por un solo instante, único, compacto y eterno* (pág. 44).

¹³¹ No podemos dejar de resaltar lo rica en referencias sobre Miguel de Molinos de la obra de Zambrano, aun cuando no vayamos a profundizar en esta influencia. Sólo notemos esta importancia teniendo en cuenta que la *Guía* de Molinos es un libro muy conocido y querido por ella, del que se conserva un ejemplar suyo muy subrayado –de una edición posterior a 1933– en su Fundación. Y conocida es la aventura editorial de la *Guía* en español, de la que su amigo el poeta José Ángel Valente hizo una edición en el año 1974. Los avatares de la obra del aragonés Molinos en español están tratados en la introducción a la edición de José Ángel Valente, que incluye el texto de la *Guía Espiritual*, así como una selección de la *Defensa de la Contemplación*. Es muy interesante toda la polémica acerca del quietismo, o sería mejor decir a propósito de Molinos, del molinosismo. En la actualidad, estudios como los de Eulogio Pacho corrigen en gran medida algunos de los excesos que se cometieron al presentar el molinosismo –excesos como el de P. Dudon–. Molinos es una figura que aparece en su obra, así en la ya citada obra *El Hombre y lo Divino* (pág. 166), en artículos que versan directamente sobre él, e incluso en algunos de sus manuscritos inéditos –como el extenso M151 del año 1975 dedicado en exclusividad al quietista–. En el libro *La Vuelta de Ulises* de Juan Fernando Ortega Muñoz –que se ocupa de la reflexión zambrano sobre el exilio– dedica un capítulo a Molinos –*El Exilio Interior en Miguel de Molinos*–, en el que establece los puntos de encuentro entre la obra del aragonés y la de la malagueña. Ortega Muñoz, Juan Fernando. *La vuelta de Ulises*. Madrid: Endimión, 1999. No obstante, volverá a aparecernos el nombre del místico Molinos en otras notas de nuestro trabajo.

Así pues, el amor entra en escena por la vinculación que guarda con la imagen. Todo amor crea una imagen, aspira a una realidad de la que hace imagen. Quizá sea la paradoja del amor que tan bien expresó Juan de la Cruz en los versos del *Cántico Espiritual: de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura* –tan comentado, tan tenido en cuenta por María Zambrano en tantos lugares de su pensar–. El amor crea imagen y solo se satisface con la presencia, con la realidad ansiada dándose, en su figura y en sus contornos, en cuasi carnalidad, en ser. El ansia que arrastra al enamorado aspira ante todo a la comunión, pero ese ansia se manifiesta primariamente en la creación de imágenes. No obstante, la imagen –en tanto creada– es susceptible de *ser destruida y es por esencia transitoria*¹³². Sin embargo la persona es *intangible, indestructible*¹³³. Ante esto cabe preguntarse, como indica Zambrano, si puede darse una imagen adecuada a la persona, que la diga en verdad, que sea verdadera.

Aparece así la distancia enorme, abismática, entre la imagen –ídolo– y la persona, la difícil adecuación entre ambas, el carácter falaz que toda imagen, en tanto que tal, tiene en su ansia de representar la realidad personal. El carácter de imagen es radical distancia con la realidad, y aun la más cercana, la que se hace desde el amor, se hace consciencia del abismo que separa ambas realidades. Ansiamos la realidad que imaginamos, pero esa realidad aparece sumamente esquiva a la representación, es siempre más que lo que se alcanza a representar, cual si hubiese un fondo abismático inasequible, inaprensible por la imaginación, que excede por completo a toda forma de representación. Incluso la que más adecuadamente la asimilara siempre adolecería de percatarse de la radical distancia que las separa, lo que no hace sino azuzar más intensamente el ansia amorosa, como aquel *¿adónde te escondiste, Amado...?* de Juan de la Cruz.

De este modo, *no hay amor que no cree una imagen, que no se alimente de ella y no se dé al mismo tiempo como en sacrificio*¹³⁴. Todo amor crea la imagen como necesidad, como intento de comprender lo amado, que ha de atraparlo primariamente de algún modo y que, por ello, le sirve de alimento. La persona vive en la

¹³² DD, 29

¹³³ DD, 29

¹³⁴ DD, 29-30.

representación y la creación de imágenes, vive también de ellas e incluso se da en sacrificio a las mismas, se desvive en ellas y a ellas se ofrece. Lo amado es lo que sirve de guía en tanto que es a lo que se aspira llegar, por eso puede la imagen creada convertirse en aquello ante lo que la persona se sacrifica. Entonces, la imagen adopta una doble faz: alimenta y devora, nutre y aniquila¹³⁵. El sacrificio ante la imagen lo es ante la cifra de lo deseado, y lo es también ante la idealización. Así advierte Zambrano sobre el peligro de toda imagen como idealización. Como descubre Zambrano que ocurre con Cervantes cuando a la idealización de Dulcinea opone a Aldonza Lorenzo. Lo terriblemente falaz de la imagen se pone aquí claramente de manifiesto, la imagen creada está totalmente desvinculada de la realidad, su idealización se ha despegado por completo del fondo de la realidad de que debió nacer y de la que no guarda reminiscencia alguna. Y con esto aprovecha Zambrano para expresar el peligro de esa tendencia a la idealización cuando no atiende a la carnalidad, al carácter corpóreo de la realidad, el peligro del esquema de pensamiento platónico.

Y es curioso, antes veíamos en Zambrano un ir más allá de Plotino en tanto que criticaba la capacidad que tenía la imagen para asumir el carácter de lo corpóreo, sumiéndose en el imperio de la gravedad, lo que hacía que se tornase ocultadora o suplantadora de la persona que no dejaba mostrar. Ahora, lo que hace es presentar una reflexión en la que manifiesta precisamente cómo lo idealizado, aquello que se lleva a imagen, lo que se pone en el “*topos uranios*” de lo incorruptible¹³⁶ termina por ser el germen de su destrucción en tanto que lo puramente idealizado y desencarnado que ha sido creado desde lo que está en la carnalidad, a poco que se enfrente nuevamente a la realidad hará que ésta se desmienta radicalmente. La idealización, la imagen creada es negada por la realidad carnal que la inspiró, pues nunca se está a la altura de lo idealizado, o frente a lo idealizado, la realidad de que se partió mostrará más claramente su pura insuficiencia, pues presentará más manifiestamente su contraste, su carácter finito, temporal y corruptible. De ahí el terrible sufrimiento: *basta amar de verdad a alguien para que sepamos de lo corruptible, de nuestra condición*¹³⁷.

¹³⁵ Recordemos aquí el contenido de las notas 12 y 90.

¹³⁶ DD, 30

¹³⁷ DD, 30

Nos encontramos aquí con una tremenda paradoja difícilmente resoluble, que está en la base del pensar zambrano, desde la constitución misma de lo que habrá de ser su propuesta, la razón poética. ¿Cómo solucionar esta contradicción? ¿Cómo atender a esta tendencia imaginadora e idealizadora con la realidad concreta y particular en la que estamos y nos movemos? No tenemos aquí sino un replanteamiento del problema metafísico fundamental, ¿cómo aunar lo uno y lo múltiple, el ser y las apariencias? ¿Cómo explicar la *metexis*? Y nos encontramos aquí de nuevo con el problema que ya apareció en páginas precedentes, que entonces se presentó desde el carácter de la conciencia –cuando al abrirse al mundo lo escindía en el juicio–, y ahora se presenta desde la proyección de la imagen. Así pues, notar la raigambre platónica del planteamiento resulta claro, incluso desde la terminología –*topos uranios*–. En este esquema, el *eros* es el motor de la dialéctica, la que marca el camino del ascenso, del análisis, de la subida escarpada por la caverna en marcha hacia el *eidos*, hacia la imagen, a la abstracción. Pero el gran problema está en que ese ascenso marca igualmente la posibilidad del descenso, y que incluso es un acto de responsabilidad moral, de amor podríamos también decir, el que haya que volver a la caverna, aun a riesgo de la propia vida.

Para Zambrano este descenso es un movimiento fundamental, y su pensamiento no será sino el intento de advertir de este descenso, y también de la piedad que ha de acompañar en este camino. Esto es, mientras que la Filosofía se hará cargo de la subida, para Zambrano será la Poesía la que aspirará a la síntesis, a esa vuelta en la que practicará la piedad en el intento desesperado por recoger a las cosas de su suerte, de su abandono, de su pérdida en la multiplicidad, en su deseo de acoger piadosamente lo que la dialéctica censuró y eliminó en su pretendida perfecta abstracción –cuestión sobre la que volveremos en este trabajo, especialmente cuando nos ocupemos de *Filosofía y poesía*–. En última instancia, el problema que está planteando Zambrano es el que está en la base de todo su pensamiento, es la inquietud fundamental que lo anima: ¿Cómo pensar la Vida? ¿Cómo dar cuenta de la vida? ¿Cómo pensar una razón que no abandone a la vida, comenzando por verla a ella misma, indagando en su interior, mas con una mirada piadosa?

En este intento se cifra, nos parece, el que acuda Zambrano a referentes literarios tales como Cervantes –o como también hará algo más adelante, a Dante–. El amor nos

pone de manifiesto la finitud, la corruptibilidad, el sufrimiento, precisamente porque su creación lo que busca y pretende ante todo es la supervivencia de lo amado, la identidad, salvarlo incluso de sí mismo, y por ello su imagen *se hace por eso abstracta como un jeroglífico, como un signo sagrado o una cifra indescifrable; algo que entra más bien ya en el reino de lo numérico. ¿Qué hay como el número para albergar estas dos condiciones que lo amado tiene para el que ama: pureza y enigma?*¹³⁸ En el reino del número se habita el de lo más puro, lo más esquemático, la forma, pura estructura de ser. Pero entonces, más se vive y experimenta el inmenso abismo cuando la imagen se acerca a la realidad, cuando el amor idealizado se acerca a lo que lo inspiró, y por ello: *si el amor va a ser compartido, vivido, hay que soportar la vida de lo que se ama...*¹³⁹. Desde la inmensa altura de la idealización, desde su puro esquematismo, acercarse a aquello que se ha idealizado o esquematizado supone haber de padecer la vida que es, en toda su amplitud y hondura, y también en todo su desencanto y su finitud.

Y en la búsqueda de esta pureza de la imagen se descubre la carencia que de la misma tiene la imagen propia, lo que le sirve a Zambrano para iniciar una interesante reflexión. Y es que igual que antes cuando reflexionaba desde sí hacia los otros, y también hacia el radicalmente Otro –y veíamos toda aquella reflexión sobre el conflicto básico de no conocer al Padre, y toda la reflexión sobre ser el sueño de Dios–; ahora, desde su reflexión sobre la imagen y el amor, y la relación que se establecía con los demás, surge una nueva reflexión acerca de Dios como objeto de amor de la persona. Y es que no olvidemos que Zambrano está refiriendo aquí una experiencia personal, aquella en la que desde la pobreza habíase vaciado de sí, librado de la propia imagen, y entonces había vivido un enorme descanso. Había conjurado el peligro de recaer en personaje, en una sombra inmensa que ocultase y celase su propio ser personal. Pero todo esto le llevaba a una reflexión acerca de la imagen en la que siguió indagando hasta descubrir su carácter insuficiente.

¹³⁸ DD, 30. Advirtamos que esta referencia que hace aquí Zambrano al número, hemos de verla dentro de la importancia que para ella tienen las ideas de ritmo, música, danza, que aparecen vinculadas en su pensamiento a una reivindicación del logos-número a partir de los pitagóricos, como hace por ejemplo en *El hombre y lo divino*, más concretamente en el parágrafo *La condenación aristotélica de los pitagóricos*.

¹³⁹ DD, 30

La imagen que hacemos de nosotros, la que proyectamos, adolece de graves deficiencias, cual es la carencia de la pureza, de lo que permita casi transparentar la persona para dejarla ser y realizarse. Y entonces Zambrano comienza a padecer *ese dolor vago que es señal de ausencia*¹⁴⁰, pero ¿de qué o quién? Y nos encontramos como antes, cuando se ocupó de la inmensa soledad que ponía inicio a estas páginas, la que veíamos como soledad ontológica, radical y primaria, que alentaba o vivía en la esperanza de una realidad desbordante que la satisficiera. Ahora vuelve esa idea, a partir de la experiencia del dolor de la ausencia, que se presentaba como imagen *enigmática, cifra de lo inaccesible... (...) cifra sagrada*¹⁴¹. Y es que, ¿y si Dios actuase como supremo educador y nos enviase nuestra imagen? ¿Y si pudiésemos conocer, ver, el sueño de Dios en nosotros? Esta *sombra apenas visible*¹⁴² corregiría nuestras equivocaciones y sería la clara guía que iluminase nuestros actos. Todo sería así muchísimo más fácil, pero había de padecer la ausencia, su darse en la ausencia. Y padecía entonces el dolor del vacío que se siente como lo que falta, lo que se torna objeto amado y deseado y que es de un género diferente a las imágenes que el amor había creado –las que veíamos antes– aquellas que tenían que enfrentarse al sufrimiento inmenso de hacerse cargo de su idealización en las limitaciones de la vida:

*¿No habría de existir un género de amor que no tropezara con la resistencia de lo amado; un amor en el cual, entender o querer entender se acrecienta con el amor mismo y lleguen a ser la misma cosa, entender y amar; amar y entender?*¹⁴³

Se plantea aquí la posibilidad de una imagen creada por el amor que no tuviese que verse enfrentada con una realidad insuficiente, esto es, un género de amor que no estuviese sometido a tales limitaciones. Entonces vincula entender y amar de tal modo

¹⁴⁰ DD, 31

¹⁴¹ DD, 31

¹⁴² DD, 31

¹⁴³ DD, 31. Este texto lo hemos puesto entre signos de interrogación. En la edición que manejamos aparece sin signos de interrogación por error. Acudimos a otra edición de la obra, completa y revisada por Rogelio Blanco Martínez y Jesús Moreno Sanz y pudimos constatar que efectivamente va entre signos de interrogación. Zambrano, María. *Delirio y Destino*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1998. Página 39. Lo mismo sucede en la edición del libro en el ya citado volumen de *Obras Completas, VI, Escritos autobiográficos*. pág. 861. Sobre las ediciones de *Delirio y destino*, véase la nota 2.

que inevitablemente recuerda aquel *credo ut intelligam* o *fides quaerens intellectum*, al carácter circular en que la fe, el amor, se precisaba para comprender, y al mismo tiempo, el comprender se completaba con la fe¹⁴⁴. Zambrano aspiraría a una identificación de ambas instancias, a la esperanza de tal unión que venciese el padecer y la resistencia feroz de la realidad mostrando sus limitaciones, su constitutiva finitud. Y en esta reminiscencia parece estar presente Agustín de Hipona, sobre todo porque esta reflexión irá acompañada de otra en la que se atenderá al corazón¹⁴⁵, otro de los elementos esenciales del pensar zambraniano en el que Agustín está muy presente aun cuando no esté expresamente citado. Y es que, si fuese posible esta feliz unión del amar y el entender, entonces el corazón –instancia de conocimiento para Zambrano, siguiendo la tradición– no habría de arrojarse sin más al exterior, a salir de sí, ansiando su alimento –y vuelve la metáfora del conocer como hambre, como avidez– sino que hallaría unas razones que lo satisfarían, unas razones que no hablan única y exclusivamente al entendimiento sino a él mismo, y entonces nos encontramos aquí con Pascal. Hay razones del corazón y éstas son las que precisa Zambrano en esta reflexión, que se para y se detiene a pensar sobre su necesidad, y que ha de conjurar uno de los riesgos que implica, *la acusación de irracionalidad*¹⁴⁶. Porque lo que pide el corazón:

¹⁴⁴ Esta vinculación entender-amor aparece desarrollada en otros lugares de la obra zambraniana. Así pues, notemos la similitud del planteamiento: (*refiriéndose al símbolo de la balanza*) *Pues que un símbolo ha de ser captado en la pluralidad de sus significaciones, en un solo acto de pensamiento. Cosa que no es posible que suceda si el sentir no acompaña al entender; si el sentir no precede como guía al entendimiento y no sigue luego guiado por él. El sentir y el entender no debieron estar separados en un principio (...): allí donde se da en toda su pureza activa es el lugar del “conocimiento que se busca”. (...) Unirlos, reunirlos, requiere ya un cierto saber y arte basados en la confianza en la no-irracionalidad del sentir y ayudados por la docilidad del entendimiento: esa docilidad que rescata al par del orgullo y de la servidumbre, tan emparentados por su común ceguera.* En la ya citada obra *Los bienaventurados*, págs. 89-90. Incluso la referencia en este fragmento a Aristóteles con su clásica definición de la metafísica es relevante para el texto que aquí nos ocupa de *Adsum*, pues habla de la posibilidad de un género supremo de amor que igualmente recuerda el modo como el Pensamiento de Pensamientos movía al hombre como objeto de deseo.

¹⁴⁵ Esta problemática está tratada en otros lugares de la obra zambraniana, de la que podemos resaltar aquí, como especialmente iluminadores al respecto, dos textos que complementan esta exposición. Se trata de los artículos: *Las dos metáforas del conocimiento* y *La metáfora del corazón*, publicados ambos en el libro ya citado *La Cuba secreta y otros ensayos*. Por la extensión del texto, optamos por formularlo como anexo, que completará esta presentación. Así, remitimos al anexo número I: *Dos metáforas para el conocimiento: visión y corazón*.

¹⁴⁶ DD, 31. Lo aquí expuesto no es sino el tema básico sobre el que se levanta la filosofía zambraniana, y que está paradigmáticamente expuesto –como podremos ver más extensamente en el siguiente capítulo– en el escrito de juventud *Hacia un saber sobre el alma*.

(...) lo que el corazón espera siempre sin atreverse a decirlo, es una luz que le ilumine aún a trueque de consumirlo, ¿qué le importa a él, la consunción?, todo lo daría por ver, un instante, pues despertó como despierta todo lo que nace, por hambre...¹⁴⁷

Las razones del corazón pretenden entender, comprender desde sí, y aun a riesgo de consumirse, ver. Visión y corazón son dos metáforas del conocimiento a las que se va a referir continuamente en su pensamiento María Zambrano, y va a cuestionarse si será el momento en que habremos de asistir a su renacimiento o su aniquilación. El corazón pretende la visión, y soportaría todos los riesgos por conocer, por tener esa luz y guía –lo que tanto recuerda, otra vez, a Juan de la Cruz, a la *Llama de amor viva* y a la *Noche oscura*¹⁴⁸–. Y ni siquiera temería la consunción, y no es intrascendente que diga esto porque guarda relación con la representación que se hace de Agustín de Hipona, con el corazón en la mano y en llamas, lo que ella misma referirá¹⁴⁹. Cuando no se atiende a esta *visión del corazón*, sino que se pretende esas razones de la razón, las que se levantan sobre el *nous* griego –el que desde la conciencia abre el mundo, lo separa y lo escinde, lo analiza y divide, y que se pone de manifiesto en la estructura del juicio– entonces el objeto de amor se hace enigma y misterio, se cela ante la mirada de la conciencia.

Señala Zambrano que *la atención excesiva rompe esa comunicación espontánea que se acrecienta en la simpatía y que es comprensión sin análisis*¹⁵⁰. Esto es, la mirada

¹⁴⁷ DD, 31

¹⁴⁸ Recordemos la pertinencia de los versos *sin otra luz ni guía / sino la que en el corazón ardía* de *Noche oscura*.

¹⁴⁹ Sobre este simbolismo podemos recoger el siguiente texto de Zambrano: (...) *el cristianismo nos había traído ya hacía muchos siglos un Dios que padece y muere; que agoniza y resucita, Dios del amor, cuyo misterio supremo es una Pasión; la Pasión divina que salva dentro de sí todas las pasiones que afligen y engrandecen la condición humana. La moral cristiana tendría que ser (...) moral de la pasión y no de la impasibilidad, como era en el sabio antiguo y el filósofo griego. San Agustín, en quien el cristianismo se clarifica y revela intelectual e históricamente, aparece en la iconografía piadosa con un gesto de máxima elocuencia ofreciendo su corazón envuelto en llamas*. HD, 181. También encontramos esta misma caracterización en otro lugar: [*Sobre San Agustín como escritor*] *No es una búsqueda de sí mismo ni un mostrarse a sí mismo, sino de extraer su propio corazón y ofrecerlo como únicamente puede ser ofrecido el corazón, en llamas*. En la ya citada *Las palabras del regreso*, pág. 193, más concretamente en el artículo *Del escribir*.

¹⁵⁰ DD, 31-32

de la conciencia que pretende el conocer, analiza y separa, y en su disgregación en los elementos más pequeños, rompe la visión del conjunto. Lo que haría este ver en el corazón sería lograr la comprensión sin análisis, sin separación, lo que es el fruto inmediato de la simpatía –y recordemos la etimología de la palabra, *sympatheia*, padecer juntos– que guarda una muy estrecha relación con la empatía cuando tratamos de los otros –el prójimo– y del Otro. El corazón actúa o conoce no separando sino implicándose, poniéndose él mismo en y con las cosas, en y con las personas. No juzga, no enjuicia, sino que en su labor primera y primaria se identifica con aquello que pretende conocer, incluido lo que es el objeto o es en función de su amor. En este sentido cobra especial relevancia el desasimiento, el desapego y la pobreza que tanto ha aparecido en estas páginas, cuando Zambrano narra su experiencia de superación del desnacer, cuando abrió su mirada y su voluntad al renacer y realizarse. Y es que la mirada del corazón, el saber que pretende no es sino el que se logra cuando se vive en el desasimiento, cuando no rige ni manda ningún tipo de interés.

El conocer del corazón es esencialmente desinteresado, es el que se asemeja al mirar del que no espera nada, o del que sabiéndose nada lo consigue todo. En cierto sentido recuerda al monte de la perfección sanjuanista en tanto que son las negaciones, expresadas en el desasimiento, las que darán en conseguir la pureza de la mirada, la limpieza de corazón que mostrará la realidad auténtica, la que no está mediada por interés alguno, cuando todo *cobra una luz de primavera, clara y se aligera y llega a rondar la transparencia*¹⁵¹. Entonces, y desde esta óptica, ¿de dónde vienen las sombras, lo que oscurece la realidad, lo que la enturbia y nos la hace incomprensible? Se pregunta Zambrano, que ha de asumir la sombra que somos, que albergamos y que proyectamos en las cosas. Del modo como antes vimos con las imágenes que proyectamos y que resultan cuasi corpóreas, cuasi materiales, impidiendo la transparencia que deja ver el fondo de la persona. La proyección imaginal, cuando no se da desde el amor, desde la piedad y el desinterés, oscurece y ensombrece; la conciencia que se abre al mundo y mira, si no mira desde el corazón, si no pretende la visión del corazón, entonces escinde el mundo, que le aparece fragmentado. La sombras, por tanto, proceden de nosotros mismos cuando no somos y hacemos desde el desasimiento, como aquel sanjuanista *entre las azucenas olvidado*.

¹⁵¹ DD, 32

Así pues, en medio de estas reflexiones, Zambrano entiende el sentido del pensar *apriorístico* de Kant. Se trataba de buscar e indagar dentro de la estructura previa, independiente de la experiencia, la que se nutre de uno mismo en el proceso del conocer; y también del actuar, como bien se entiende el fundamento del imperativo categórico, el ejercicio de la buena voluntad, *que es no tenerla...*¹⁵² –señala Zambrano– pues que es la que se funda en sí misma, en su carácter de bueno, y que se entiende así la que no tiene ningún interés al margen del propio ejercitarse de la bondad. La buena voluntad kantiana es, de este modo, la menos voluntad, en tanto que es la que menos va a actuar desde ningún tipo de interés o beneficio para el propio sujeto moral. En el deseo por tanto de mostrar la transparencia era necesario –piensa Zambrano– investigar y profundizar en lo apriorístico, pues es la forma y manera de conocer y evitar el peso que puede llegar a adquirir las sombras que somos y proyectamos, las que pueden llegar a velarnos por completo. Evitar esa gravedad que pudiera ser terrible parece el objetivo de esta reflexión, entender una voluntad que lo es tan poco –y aquí inscribe a Kant en la línea de Spinoza, a quien señala como sabedor de la peculiaridad de la voluntad que menos lo es, que desaparece casi tras su cualidad de buena–.

Entender la sombras y, por entre ellas, la claridad. En esta reflexión se mueve Zambrano y desde esta pretensión concibe sus estudios filosóficos, así la claridad de Ortega en su curso sobre Kant y la profunda oscuridad de Zubiri en su curso de Metafísica, donde se ocupa con especial cuidado de Aristóteles. Y resulta de todo ello un saber que trata de asumir lo aprendido dentro de lo *experimentado* –y vuélvase a permitir este uso– dentro de lo padecido: *que la inteligencia destruye, al querer ver por dentro, por dentro de sí misma.*¹⁵³ Y entonces se pregunta, llevando su experiencia reflexionada a Aristóteles, si acaso será esto el Motor Inmóvil, que en la actividad del pensarse, del pensamiento que se piensa a sí mismo, en su visión total excluye las sombras. Entonces, sigue Zambrano, quizá sería posible ponerse en ese lugar privilegiado desde el que no hay sombras:

Y si me colocara en su luz, sin tener pretensiones propias, si me “redujese” como individuo, fiel a mi vivencia entonces haría de ella quizá una

¹⁵² DD, 32

¹⁵³ DD, 32

“experiencia”, una verdadera experiencia de esas de donde proviene el conocimiento, una de esas limpias experiencias como Kant prescribió más que analizó... pues ¿no hay algo del “imperativo categórico” en la Crítica de la Razón Pura? Obedecer a la experiencia y sólo a ella, vivir a partir de algo cierto, sería legitimar la vida, el hecho de haber nacido, de aceptarlo... Pues esto también creía haberlo sacado de su laberinto filosófico: que sólo el saber asumido, que puede dar cuenta de su origen; el saber transparente, en el doble sentido de serlo como saber de alguien, es legítimo... y es saber; el resto debe de ser destruido...¹⁵⁴

Sin pretensiones, sin intereses, reduciéndose en la pobreza, en el desasimiento, en el desapego, en la fidelidad a sí. De esta forma se consigue o se dispone uno a conseguir una auténtica experiencia, la que permite el conocimiento. Nuevamente hemos de recordar aquí –como ya nos ha aparecido antes– lo interesante de inscribir esta experiencia auténtica que narra Zambrano dentro de las que Louis Roy denomina experiencias de trascendencia. En este caso, la experiencia básica a la que alude la filósofa sería aquella que sirve para fundar el conocimiento, una experiencia ontológica. Mas un fundar el conocimiento que sirve para dar sentido a la propia vida, esto es, adquirir una certeza, una experiencia de verdad tal que legitima la propia vida, el acontecimiento que supone el propio nacer –y por ende, los sucesivos renaceres que se dan a lo largo de la vida–.

Frente a una experiencia de tal calado, capaz de dotar de sentido, solo cabe la obediencia. Curiosamente, la libertad del sentido de la propia vida, de la conciencia de su valor, exige ciertamente obedecer a la pureza de tal experiencia, al modo como cuando se descubre la persona que se es verdaderamente, en la promesa o sueño que albergamos. La libertad consistiría, paradójicamente, en esta obediencia, pues no sería sino el logro del propio ser, de la propia persona, del adquirir –podríamos decir– una mayor sustanciación. De esta manera, el saber auténtico es el que surge de una verdadera experiencia, el asumido, vivido y padecido, y en consecuencia el que sirve a la vida. Y anda en estas reflexiones cuando culmina con lo que sería el objetivo de su pensar, de su filosofía, nada menos que *fundar la vida*. El pensamiento tiene que dar

¹⁵⁴ DD, 32-33

sentido, sólido suelo a la vida, precisamente porque somos una tremenda carencia de ser, porque somos abismo. Y va terminando el texto de *Adsum* Zambrano retomando nuevamente las ideas iniciales. Nuestra inanidad, nuestra deficiencia ontológica es la que precisa fundarse, darse ser, sustanciarse, haciéndose y realizándose la persona que se es. Y todo esto, desde la humildad y la pobreza:

*Porque lo que andaba buscando, lo que se atrevería a querer si pudiera, era fundar la vida, en una adecuación a su falta de ser, de entidad: ser pequeña y transparente*¹⁵⁵.

Tras las clases de Filosofía, ésta era la verdad esencial que sacaba en claro, el resto parecía casi ni entenderlo –pues ya hemos visto en lo que consiste la auténtica comprensión, más allá de lo cual lo que se aprende no es propiamente un saber, sino algo de lo que se tiene noticia, que se puede acumular, lo que en definitiva no sirve a la vida y a su transformación, a su proceso en la constitución del ser personal¹⁵⁶–. Porque se trata de entender de verdad, asumiendo, viviendo la verdad porque sólo así se funda de veras la vida. Pero la dificultad se agrava, la comprensión auténtica es ciertamente difícil. Había que vencer el desnacer, y había logrado ir estableciendo algo así como hitos en el camino, signos que le sirvieran en ese deseo inmenso de fundar la vida. Pero tendría que enfrentarse a la dureza del concepto filosófico, al sentirse impotente. Habría de padecer la tentación del abandono de la Filosofía –cuestión de la que nos ocuparemos más adelante–. Y esta tentación la acompañaría, según el testimonio de la propia Zambrano, en tres ocasiones, como las otras tantas negaciones.

En este texto –*Adsum*– se relata la experiencia de su primera renuncia, que es la que hemos señalado. Es la que pone fin a este inmenso y profundo capítulo en el que, desde el delirio y la reflexión, las tentaciones de abandono y la esperanza, se insertan y nutren todos los grandes temas del pensar zambraniano, que nacen de lo que sería su objetivo, fundar la vida. Ortega había fundado –podríamos decir– la Razón Vital, una razón que pronto se haría Histórica, o que Ortega precisaría y se ocuparía de ella como tal, y que, según Zambrano, resultó ser una terrible falta. Una falta precisamente porque

¹⁵⁵ DD, 33

¹⁵⁶ La cuestión acerca de la diferencia entre el pensar y el saber es tratada por extenso en *Notas de un método*, concretamente en el capítulo V: *El pensamiento*. *Op. cita*. Páginas 95-111.

se olvidaba de ese apellido inicial de la Razón, de la Vida, que tendría que haber ocupado el punto central de sus reflexiones. Debió abismarse en la Vida –pensaba Zambrano– porque allí era necesario profundizar, al igual que en el sujeto viviente¹⁵⁷. Ésta será su tarea, que habrá de darse al modo de la Razón Poética, y para ello también habremos de detenernos en esas tentaciones, esas negaciones y renunciaciones a la Filosofía, tres, que Zambrano padecerá. No obstante, nos quedamos con el punto final de este capítulo que, quedándose en la primera tentación de renuncia que padece, sin embargo termina superándola gracias a la *Ética* de Spinoza *ese diamante de pura luz*¹⁵⁸ que tan presente estará en su obra, que tal transparencia alberga en sí.

¹⁵⁷ Sobre esta cuestión, será tratada con algo más de detalle en el capítulo siguiente –dedicado al temprano artículo *Hacia un saber sobre el alma*– sobre todo en el párrafo 4: *La discípula*. Un apartado en el que veremos cómo con los maestros Unamuno y Ortega tenemos la razón trágica o agónica y la razón vital, a la que la discípula Zambrano aunaría la razón poética, que ha de entenderse desde las anteriores.

¹⁵⁸ DD, 33

ANEXO I: Dos metáforas para el conocimiento: visión y corazón

A la luz de lo que llevamos, nos parece muy interesante aludir a un par de artículos en que María Zambrano nos habla de dos metáforas del conocimiento, dos modos de darse o presentarse la posibilidad del conocer. Son dos artículos claramente complementarios por cuanto que pueden leerse como un todo perfectamente coherente y articulado, que nos sirve ahora para ilustrar la cuestión que tratamos. Así, tenemos que estas metáforas dan buena cuenta de la necesidad que se experimenta de completar el modo tradicional en que ha ido entendiéndose la filosofía desde la Modernidad. Estos artículos son *Las dos metáforas del conocimiento* y *La metáfora del corazón*¹⁵⁹. Nos refiere aquí, en su exposición, la importancia de la metáfora de la luz, de la claridad, de la visión –de raigambre platónica– a la que añade la del corazón. En el primero de los artículos señalados expone, breve y sintéticamente, la caracterización de ambas metáforas, y en el segundo profundiza en la segunda de ellas. Y finalmente, de ambos sacamos una idea de la filosofía integral que pretende dar cuenta en el conocimiento de toda instancia humana, responder a la vida desde el conocimiento. Expongamos pues ambas metáforas.

En el primer artículo reseñado, Zambrano nos habla de ellas incidiendo en la tradición en la que surgen y se desarrollan. Así, tenemos *la metáfora de la luz y de la visión; la metáfora de la luz inteligible que preside y, diríamos, inspira a toda la Filosofía griega*, es la que vemos poniendo la base misma del pensar filosófico, la que cimenta el *Poema* de Parménides, cuando identifica el pensar y el ser, y a continuación –prosigue la autora– *este pensar que será por veinte y cuatro siglos “el pensar”, se dirá ver y su contenido “idea”*¹⁶⁰. Estamos ante el *nous* y el *eidos*, la visión y lo visto, y ante el surgir de esta prolifera metáfora del conocimiento, que posteriormente vemos desarrollado ampliamente en Platón, concretamente en el núcleo del mito de la caverna, que expresa excelentemente esta visión en la que consiste el conocimiento, esa perfección del conocimiento que es la visión intelectual del Bien, la *noesis*, que precisa

¹⁵⁹ Artículos recogidos en *La Cuba secreta y otros ensayos, opus cita*. El primero de los artículos –*Las dos metáforas del conocimiento*– (páginas 79-81) se publicó originariamente en *La Verónica*, La Habana, octubre de 1942; el segundo –*La metáfora del corazón*– (páginas 92-97) en *Orígenes*, La Habana, 1941.

¹⁶⁰ *La Cuba secreta y otros ensayos, opus cita*, página 79

de todo un proceso de conversión, acercándose de este modo la filosofía a la religión. Y desde Platón, siguiendo la senda que abre, llegamos a Plotino y sus *Enéadas*¹⁶¹.

Acto seguido, expone nuestra autora la segunda metáfora, la referida al corazón. En poco espacio, simplemente apunta unas calas esenciales para comprender su trayectoria, que no aparece tan clara y distintamente como la anterior, aunque no por ello deje de ser operativa. Considera su formulación en el ámbito oriental, previo al surgir de la luz griega, y lo propone en el sabio Chuang Tse –el discípulo de Lao Tse– lo señala en sus palabras: *el sabio utiliza su corazón como un espejo*¹⁶². Y luego acude a San Agustín, lo que no es en modo alguno sorprendente a la luz de lo que llevamos, cuando dice aquello de: *He aquí mi corazón, Señor, como es de transparente*, esas hermosas palabras de sus *Confesiones*, ese género literario que tanto ha dicho y dice del corazón humano, que tanto descubre de sus entrañas y que purifica en ese proceso a

¹⁶¹ Tengamos en cuenta que el mito de la caverna permite diversas miradas. Así, es uno de los pilares fundamentales de lo que sea la filosofía en su conformarse histórico, en su sentido clásico que atiende a todas las dimensiones humanas, metafísicas, morales y también religiosas, donde se expresa la importante relación del saber con la necesaria conversión o transformación de la vida. También este mito es el modo en que se expresa la manera del conocer de la luz intelectual, tradición que se desarrolla posteriormente de manos de Plotino. Esto es, ahora lo vemos desde la óptica de conformación de una manera del conocer, que habrá –según nuestra autora– de completarse con ese otro modo del conocer que es el del corazón, la luz cordial, expuesto magistralmente en la tradición mística, pero que naturalmente guarda una gran confluencia con la anterior tradición, viviendo esta última en ocasiones sobre principios fundamentales del platonismo y neoplatonismo. En definitiva, que a poco que se profundice en los grandes clásicos nos cuesta más presentar una total, clara y absoluta dicotomía, pudiendo mostrarse mejor los puntos de confluencia de ambas maneras de conocimiento. Y es que ya desde las páginas de *Adsum* vimos aparecer el problema básico de la metafísica, que es cómo aunar lo uno y lo múltiple, ser y apariencia. La visión idealiza y separa, abstrae y al contacto con la realidad muestra dolorosamente su insuficiencia. Éste es el modo de la luz, el de la filosofía; pero también está el del corazón, la simpatía –*sympatheia*– que busca recoger la multiplicidad, bajar a la caverna y ver en las cosas el reflejo que son de las formas, del Bien, las huellas de lo que es en plenitud. La mística sabe de eso, del corazón, y se asienta sobre platonismo y neoplatonismo, al igual que la obra de Dante. Y en el esquema de visión filosófico también se precisa la conversión, la transformación de la vida, y aquí se acerca a lo que simboliza, en la metáfora del conocimiento, el corazón. Confluyen por tanto desde la distancia y mantendrán una problemática relación. En cierto sentido es, dentro del pensamiento de Zambrano, lo que veremos expuesto como modos filosófico y poético del logos, lo que habrá de analizar específicamente en el libro *Filosofía y poesía*, si bien está presente en toda su obra.

¹⁶² Esta misma cita aparece en Zambrano, María. *La confesión: Género literario*. Madrid: Siruela, 2001. Pág. 48. También la volveremos a encontrar en *La agonía de Europa*, para lo que remitimos al contenido de la nota siguiente, donde podremos observar la importancia que en el pensamiento de Zambrano tienen los autores y citas aquí aducidos.

lograr de reconocimiento¹⁶³. Y continúa con Ibn Arabí, y lo culmina acudiendo al episodio de la transverberación de Teresa de Jesús, de quien bellamente dice *nos ofrece la metáfora llevada hasta el misterio*¹⁶⁴. Hemos llegado con esta metáfora a los

¹⁶³ Encontramos este mismo pensamiento de San Agustín –*Confesiones*, 7, I, 2– en otros momentos de su obra, de lo que ofreceremos una serie de ejemplos. Así, podemos referirnos al tercero de los artículos que compondrán el libro de 1945 *La agonía de Europa*, concretamente *La esperanza europea*, que se publicó originariamente en 1942. Aquí, en el apartado *El corazón* encontramos: *San Agustín señala el arranque de su confesión diciendo: «Así, pues, abotargado mi corazón y ni a mí mismo transparente». (...) El corazón se encuentra en dispersión y confusión siempre; cuando nos damos cuenta que lo que tenemos es que anda en otro, que se ha enajenado. Pero esta dispersión y obscuridad –«abotargado mi corazón»– piden claridad y unidad. Y sólo al hallar la verdad, enamorándose de ella, la alcanza. «El hombre superior utiliza su corazón como un espejo», dice el Tao Te King. El corazón limpio y reunido ha dejado de ser un estorbo para ser un medio, un medio de encontrar y poseer la verdad, reflejándola.* Zambrano, María. *La agonía de Europa*. Madrid: Trotta, 2000. Pág. 78.

También podemos irnos al escrito *Del escribir*, artículo que apareció en *El País*, Madrid, 16 de junio de 1985, y que aparece recogido en el ya citado *Las palabras del regreso*, en la que refiere la misma cita de las *Confesiones* de Agustín de Hipona y no faltan las referencias a Plotino –y nuevamente hemos de incidir en la red que conforman estos autores en nuestra autora–: *Sabidas son, pero han de ser rememoradas como un hito de la filosofía, la pulcritud, precisión y transparencia inigualables del pensamiento de Plotino. Mas la transparencia que ofrece Agustín es la de su propio corazón: «He aquí mi corazón, Señor, como es de transparente».* En *Las palabras del regreso*, págs. 193-194.

Igualmente, esta cita de San Agustín vuelve a aparecernos en *Notas de un método*, en el apartado *Transcendencia es transparencia*, aunque aquí lo hace sin citar al hiponate: *Las entrañas no pueden ni deben ser transparentes, deben de conformarse mansamente con la luz recibida, sin hacerse independientes. Apenas se puede pensar sin temblar. Cómo será esto posible sin caer en la desesperación de que no lo sea, con esa paciencia inacabable que el vivir humano exige. «He aquí, mi Señor, mi corazón, cómo es de transparente».* En *Notas de un método, opus cita*, pág. 77. Notemos entonces que en este lugar aparece vinculado a las entrañas y advirtamos de la importancia de San Agustín como fuente de la obra zambraniiana en general y, más concretamente, de la querencia de nuestra autora con esta cita, de la que se sirve para expresar mucho acerca del sentido de su pensamiento.

¹⁶⁴ *La Cuba secreta y otros ensayos, opus cita*, pág. 80. Sobre la transverberación de Santa Teresa, la encontramos en su autobiografía: *Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal; lo que no suelo ver sino por maravilla. (...) En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parece todos se abrasan. Deben ser los que llaman cherubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Éste me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan ecesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.* Teresa de Jesús. *Libro de la Vida*. Madrid: Cátedra, 2006. *Vida*, 29, 13. Páginas 352-353. Asimismo, sobre la presencia de Santa Teresa –y más aún de la mística carmelita española– remitimos al capítulo 5 de nuestro trabajo, y sobre la cuestión de la transverberación, más concretamente a la nota 742–.

místicos, necesarios para comprender en qué consista este *ver con el corazón*¹⁶⁵ que expresa este modo de conocimiento, y a la luz de ambas –visión y corazón– señala Zambrano la fortuna de claridad y firmeza lograda por la primera, al par que el misterio

¹⁶⁵ En este punto, es interesante relacionar esta expresión –*ver con el corazón*– con esta otra: *acies mentis* –mirada de la mente–. Para ello, vamos a acudir a: Allan D. Fitzgerald O.S.A. (director). *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001. Obra que es traducción del inglés *Augustine through the ages. An Encyclopedia*, y cuyo director de la versión española es Jaime García, O.S.A.

Aquí, en la voz *acies mentis* tenemos un análisis histórico y específico en la figura del obispo de Hipona, lo que resulta especialmente sugerente por cuanto que es interlocutor esencial a Zambrano en estas cuestiones en virtud de lo cual justificamos la relevancia de sintetizar el contenido de esta acepción ahora. Así pues, tenemos que esta expresión hunde sus raíces en Platón, y también puede rastrearse en Cicerón y en las *Enéadas* de Plotino –otro de los esenciales zambranianos, como aparece a lo largo de todo este trabajo–. Además se plantea la posibilidad de que estuviese presente la expresión en la obra perdida de Porfirio *De regressu animae*, que tanto influyó en la conversión agustiniana. Y se continúa su rastro en Ambrosio de Milán –*oculus mentis*– y en Mario Victorino –*intellectus* y *oculus cordis*–. Como expresiones equivalentes tenemos: *oculus mentis*, *acies animi/animae*, *acies cordis* e *intellectus*. Notemos que esta vinculación del ánimo con lo cordial es a lo que estamos continuamente asistiendo en el pensamiento de Zambrano, y es lo que va a reivindicar desde obras muy tempranas como *Hacia un saber sobre el alma*, por lo que advertimos su honda raigambre con la tradición. Pero sigamos con el artículo, y así tenemos su profundización en la obra de Agustín que nos aporta luz a lo que aquí trata Zambrano. De este modo, para Agustín la *acies mentis* se vincula al acto de intuición de la verdad, el más elevado acto del intelecto. Aludiría por tanto a la capacidad de la persona de intuir la verdad desde esta vida, como vislumbre de sus principios, que se da con mayor o menor hondura o precisión según sea la ejercitación de tal facultad, y en todo caso se da de un modo fugaz. Precisamente, se advierte que el propio Agustín tuvo tal experiencia en dos ocasiones, tras la lectura de Platón y poco antes de su muerte. Por lo cual, se concluye que Agustín, en la línea de Plotino, concibe la felicidad como una satisfacción del intelecto humano, lo que lleva a plantear la naturaleza de sus experiencias, esto es, si pueden calificarse de místicas. Para ello, se alude a otras voces desarrolladas en el diccionario, como *de videndo Deo* o el más genérico *misticismo*.

No se trataría aquí de desarrollar una de las cuestiones más difíciles de determinar en la vida y obra del obispo de Hipona. Sin embargo sólo vamos a referirlo brevemente por cuanto nos parece que definiría la postura que al respecto toma Zambrano. Y es que la problemática viene de su inserción en el neoplatonismo, que concibe en última instancia la felicidad como el ejercicio intelectual, lo que parece disonar con respecto al elemento específico del cristianismo –el amor o la experiencia de pasión o pasividad–, lo que desarrollarán grandes místicos. Sin embargo –y sin entrar en las disquisiciones de especialistas en la obra agustiniana– la opción zambranianiana parece ir en la línea de aceptar esta especificidad cristiana que se añade a su neoplatonismo. Esto es, *ver con el corazón* en Zambrano –y desde toda la tradición que hemos señalado– es un saber cordial que ha de encargarse de todo eso que queda por debajo de lo obvio, de lo claro y diáfano, de lo que fácilmente se puede sistematizar y racionalizar. Por eso la tradición, como aprecia y advierte Zambrano, representa a Agustín con el corazón en llamas en la mano, del mismo modo que la experiencia teresiana tiene uno de sus momentos culminantes en la experiencia de la transverberación –*Vida 29, 13*, citada en la nota anterior–. Y es que este *ver con el corazón* carga las tintas en la dimensión cordial, y no olvidemos que significa empatía, cargar el peso del propio dolor y del de los demás, encargarse de ese sufrimiento de *la gravedad de la condición humana* –expresa Zambrano en *Las Catacumbas*, texto al que tendremos que volver–. En definitiva, *acies mentis/cordis* es una visión que habrá de comprender desde el corazón y su intrínseca e insoslayable pasividad.

y riesgo que envuelve a la segunda¹⁶⁶. Y termina con una pregunta que es en la que desemboca todo lo que llevamos: *Y ahora cabe preguntarse ¿la crisis que vive el mundo, aniquilará ambas metáforas o traerá su renacimiento?*¹⁶⁷

Ésta es la gran pregunta, de gran pertinencia en el momento en que surge y que mantiene su plena vigencia en la actualidad. Ante la crisis terrible que vive Europa en el año 1942 en que la formula explícitamente y de esta manera Zambrano –que tan claramente siente vivir entre ruinas, sombras y catacumbas– la pregunta señala a la necesidad de ambos modos del conocer¹⁶⁸. El modo de la visión intelectual y de la visión cordial o bien perecerán, o bien resurgirán. Y la órbita del pensar de Zambrano se inscribe dentro de una radical esperanza que es su horizonte, de la que se nutre toda su reflexión, y por ello se nos presenta promoviendo y reivindicando estos dos modos de conocer, que han de volver a resurgir plenamente con todo lo que implican. Esto es, habrá de sumarse a la visión del intelecto el conocimiento que sólo conoce el corazón. A toda la tradición filosófica hay que sumarle las instancias más íntimas y vitales del hombre. Aunar la actividad y la pasividad, cobrando pleno sentido ese lema que sintetiza muy bien el entero pensar zambraniano cuando dice *el hombre es el ser que padece su propia trascendencia*. Desde aquí se entiende adecuadamente la gran importancia que tiene la tradición mística para Zambrano, y concretamente, dentro de

¹⁶⁶ Sobre este misterio y riesgo, podemos recordar esa *acusación de irracionalidad* –remitamos al texto sobre *Adsum*, DD, 31– que como espada de Damocles pende sobre quien osa plantear la insuficiencia de un solo modo de conocimiento, o resaltar la necesidad de acudir a esas razones del corazón de las que hablase Pascal.

Relacionado con esta cuestión tenemos otra, acerca del que podríamos llamar “estilo filosófico”. Esto es, en el artículo *Del escribir* –aparecido en una nota anterior– advertía nuestra autora de la difícil relación del escritor con el filósofo, referido a que si bien ella parte de que un filósofo se realiza cuando logra ser un gran escritor, sin embargo a veces grandes obras tales como las de Platón o *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, son calificadas de ser literatura, como si no le fuese dado a la filosofía expresar con belleza lo que habría de ser la dureza del concepto, el estilo severo y adusto. Así sucede que: *Irónicamente, suele llegar el momento en que el rigor y la precisión propios del pensamiento filosófico se revelen y salten a la vista precisamente a través de la misma belleza literaria de la obra en cuestión, que no es sino la belleza del puro pensamiento*. En *Las palabras del regreso*, opus cita, pág. 191. En cierto sentido, entendemos que esta cuestión no deja de ser una forma de otra más básica y fundamental, expresada en la relación entre el paradigma de la visión y del corazón.

¹⁶⁷ *La Cuba secreta y otros ensayos*, opus cita, página 81.

¹⁶⁸ Dejamos aquí simplemente apuntado un impactante artículo que titula *Las Catacumbas*, en el que juega con el paralelismo de las catacumbas de los siglos II y III con la situación que vivía Europa en la tremenda noche del pasado siglo. Del mismo modo que es oscura, en sus tinieblas y desde ellas, clama por el redescubrimiento de la llama, que es luz y guía. *La Cuba secreta y otros ensayos*, páginas 89-91.

ésta, Juan de la Cruz –como llevamos advirtiendo desde el inicio mismo de nuestro trabajo y como continuaremos viendo en todo lo posterior–.

En esta misma línea reflexiva está el segundo artículo, *La metáfora del corazón*, en el que se centra principalmente en este segundo modo de conocimiento, aludiendo a la importancia de la metáfora como imagen esencial que transmite las instancias profundas de la vida humana, toda esa realidad que resulta inabarcable para una razón cercenada y estrecha. Así, nos habla de la relación de esta metáfora cordial con el fuego, la llama o la sangre¹⁶⁹, formas en que se presenta esa sede de pensamiento que es el corazón. Es interesante que cuando habla de la imagen de la llama, diga de ella *que no produce dolor sino felicidad*¹⁷⁰, lo que tanto nos recuerda a la llama sanjuanista, *que consume y no da pena*. Y algo más adelante, nos dice del corazón que tiene la capacidad inmensa de abrirse, de modo que la pasividad que alberga –toda la pasión– puede compartirla y comunicarla de tal modo que es capaz de elevar, compartiéndolo, su tesoro máspreciado, la intimidad.

El corazón puede bucear en su cavidad, en sus cavernas, sumergirse en lo profundo, y al par puede mostrarse sin convertirse en algo obvio o caer en la superficialidad. Se comunica y comparte su profundidad, y en esta comunicación y apertura deja cabida fundamental a todo otro, y cómo no, al Otro con mayúsculas. Así pues, vemos cómo en este artículo se complementa ese juego de actividad y pasividad

¹⁶⁹ Es curiosa esta relación del pensamiento con la sangre, que se profundiza en *Delirio y destino*, *op. cita*, especialmente en las páginas 48-50. Así tenemos: *el pensamiento, por lo visto, tiende a hacerse sangre. Por eso pensar es cosa tan grave, o quizá es que la sangre ha de responder al pensamiento. Durante tiempos enteros, varias generaciones, el pensamiento prosigue su camino silencioso. Mas cuando un pensamiento se formula cristalinamente encuentra enseguida la sangre que ha de responder de su transparencia, como si lo más “puro”, libre, desinteresado que hace el hombre hubiera de ser pagado, o a lo menos autorizado, por aquella “materia” preciosa entre todas, esencia de la vida, vida misma que corre escondida. Revelar un secreto, hacer accesible una parte del “ser escondido”, de la realidad que se nos ofrece en resistencia, mas no en presencia, lleva consigo inexorablemente que la sangre de algún modo entre en función, y una de sus funciones, la máxima es ser el vehículo del alimento entre todos, el oxígeno traído a ella por la respiración, función primaria de la vida, de toda vida. Y respirar requiere un medio adecuado, un aire respirable. La función del pensamiento podríamos decir que es hacer respirable la realidad, urbanizar lo que, si no, es pura resistencia. De este modo, el pensamiento aligera, libra y libera, permitiendo así vida y convivencia. Y entonces, se hace sangre, como la prenda que ha de pagarse. Igualmente, tengamos en cuenta que: *el ser humano no cambiará nunca íntimamente en virtud de las ideas si no son la cifra de su anhelo; si no corresponden a la situación en que se encuentra, se le tornarán, por el contrario, en obstáculo, en letra muerta o en simples manías obsesivas.* HD, 257. Sobre la expresión *pagar prenda* en Zambrano, véase la nota 32.*

¹⁷⁰ *La Cuba secreta y otros ensayos, opus cita*, página 95.

en que se mueve todo el pensar zambraniano, cómo conviven estas dimensiones necesarias del conocimiento, que a la luz de la situación europea del momento clama esperanzadamente por resurgir como metáforas que vuelvan a iluminar el pensamiento, para que sea nuevamente capaz de dar respuesta a la persona. Y justo por eso, debemos evitar toda interpretación psicologista de esta metáfora –psicologismo que, en este mismo sentido, ha de evitarse en la interpretación de *Adsum*, que es biografía que trasciende lo anecdótico para ser fuente y función de pensamiento–. Por ello, por el sentido mismo en que lo entiende, nos parece más adecuado destacar y subrayar la función simbólica que cumple esta imagen del corazón en el pensar de Zambrano, así como advertir –como ya venimos indicando– la línea tradicional filosófica en la que se inscribe y desde la que piensa para su presente y, más allá, permitir su lectura hoy.

Asimismo, advirtamos igualmente que aunque aquí hemos referido dos artículos que podríamos calificar de tempranos –comienzos de los años 40– sin embargo, como hemos podido ver en las anotaciones, la cuestión del corazón es símbolo esencial para la comprensión de su pensamiento, y por ello mismo casi podríamos decir que omnipresente en su obra¹⁷¹. No obstante, en este anexo nuestra pretensión es presentar un planteamiento o introducción a esta importante cuestión, para que se convierta en punto de partida de un proceso en que irá dándose más completamente su sentido a lo largo de las páginas de este trabajo, en que se irán iluminando las profundidades cavernosas que conforman el corazón, en la exposición de una obra que pretende tenerlas en cuenta como una viva necesidad para alcanzar un conocimiento más hondo de la condición humana, de la persona.

¹⁷¹ Así pues, al margen de lo citado, podemos también señalar la quinta parte de *Claros del bosque*, intitulada *La metáfora del corazón*, y que no se trata del artículo que aparece publicado en *Hacia un saber sobre el alma*, lo que nos sirve para mostrar cómo se convirtió en núcleo de su pensamiento, en motivo fundamental, y que aquí podemos apreciar con el mismo título en dos escritos tan separados en el tiempo –nada menos que de la década de los 40 a la de los 70–.

CAPÍTULO 2: Hacia un saber sobre el alma o la génesis de la Razón Poética.

1. En los albores de la Razón Poética: dos prólogos.
 - 1.1. Las tres negaciones.
 - 1.1.1. La primera tentación: absolutos impenetrables.
 - 1.1.2. Dos nuevas tentaciones: el problema de España.
 - 1.2. La ética del pensamiento.
 - 1.3. La indulgencia y la sonrisa.
2. La experiencia del rechazo.
 - 2.1. Gnóstica precoz.
 - 2.2. Depauperización del lenguaje.
3. Hacia un saber sobre el alma: una síntesis.
 - 3.1. La verdad de nuestro tiempo: la vida.
 - 3.2. La vida del alma.
 - 3.3. Las razones del corazón.
 - 3.4. Órbitas y eclipses.
4. La discípula.
5. Anexo 2: Procedencia de los artículos que componen *Hacia un saber sobre el alma*.
6. Anexo 3: Desde el horizonte de Auschwitz. Tres aproximaciones al problema del mal: Edgar Morin, Hans Jonas y María Zambrano.

*El mismo Orfeo dice también esto:
Mirando hacia el logos divino, ocúpate asiduamente de él,
y dirige la cavidad intelectual del corazón.*

*Marcha bien por el sendero,
y contempla al único rey del mundo inmortal.*

Clemente de Alejandría. *Strómata* V, 123.1. Himno órfico, Fragn., 246. (P525).

*Cierra los ojos y sueña
el más acá de tu vida.
En las tinieblas se enseña
saber que a la luz se olvida.*

Miguel de Unamuno. *Cancionero* (30-10-1928). Número 476. (P182)

De lo uno a lo otro es el gran tema de la metafísica. Todo el trabajo de la razón humana tiende a la eliminación del segundo término. Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en «La esencial Heterogeneidad del ser», como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno.

Antonio Machado. *Juan de Mairena I. II* (P85) cátedra

Razón poética, de honda raíz de amor. No podemos perseguir por hoy, lo cual no significa una renuncia a ello, los hondos laberintos de esta razón poética, de esta razón de amor reintegradora de la rica sustancia del mundo.

María Zambrano. “La Guerra” de Antonio Machado. Primer escrito en el que aparece formulada la expresión razón poética. En *Los intelectuales y el drama de España*. P177.

1. En los albores de la Razón Poética: dos prólogos.

Del mismo modo que el capítulo I lo comenzamos refiriendo el prólogo que María Zambrano escribió para *Delirio y destino* en 1989, ahora lo hacemos con el que en 1986 escribió para el libro *Hacia un saber sobre el alma*. Entonces, aquel prólogo sirvió como una reafirmación de la autora en su pensar, en el que jugaba un importante papel la propia vida, en lo más íntimo y también en ese sucederse de acontecimientos que iba cambiando de modo notable y profundo, y también trágicamente, la historia de España. Ahora, en 1986, Zambrano vuelve a reafirmarse en lo escrito, no se desdice de nada, pero su prólogo es más que eso. Como ocurría antes, estas introducciones escritas en la distancia del tiempo, y que son los pórticos a los lectores que hayan de acercarse a sus obras, son –podríamos decir– guías de lectura, pistas interpretativas. María Zambrano vuelve a responder de lo escrito por ella, como en *Adsum* vuelve a hacer un ejercicio de comparecencia y, del mismo modo, precisa el contexto de gestación de la obra mostrando una serie de acontecimientos que van más allá de lo meramente anecdótico, poniendo otra vez de manifiesto la profunda imbricación que en la autora se produce entre el pensar y la vida.

Así pues, en 1986 añade unas páginas desde la relectura que hace a la *Advertencia* que prologaba el libro cuando se publicó por primera vez, en la Biblioteca Filosófica de Losada en 1950. Posteriormente, este libro ha ido teniendo sucesivas reediciones y ha conservado una gran importancia en la obra zambrana por cuanto que pone un origen, un principio, al surgir de lo que se concibe como la gran aportación filosófica de Zambrano, y es que:

Aparecen aquí, en su germinación, esas dos formas de razón –la mediadora y la poética– que han guiado todo mi filosofar, si es que ha sido así, filosofar¹⁷².

¹⁷² *Hacia un saber sobre el alma*, opus cita, pág. 9. En lo sucesivo citaremos como HSA seguido del número de página reseñado. En relación a los prólogos, el fechado en 1986 iría de las páginas 9 a 14; el que conforma la *Advertencia* que acompañó a la edición del libro en 1950, iría de las páginas 17 a 19. Si bien aquí ponemos este artículo como germen de la Razón Poética –como, por lo demás, la propia Zambrano indica– y es también un artículo que permite valorar, como podremos ver, la relación de discipulado de la pensadora con Ortega y Gasset, no podemos dejar de indicar otro lugar en el que aparece explícitamente la expresión *Razón Poética*. Se trata de un artículo posterior a éste, y al que la propia Zambrano se refiere en el manuscrito M-317, del año 1987, y que lleva por título *Para comprender la obra de María Zambrano*. Allí indica: *la [razón] poética, que algunos han visto aflorar más tarde, y la*

Pues bien, la gran ventaja de ambos escritos introductorios es que tenemos un libro –compuesto por artículos que Zambrano escribió, según nos dice, entre los años 1933 y 1944¹⁷³– con un prólogo de 1950 y otro de 1986, que suponen una mirada retrospectiva a lo escrito desde dos momentos –a mitad y casi al final de su vida– que sirven a modo de balance. Por ello mismo, tener siquiera unas pocas páginas de la autora a estos artículos tan tempranos, hace que su lectura sea una perfecta propedéutica

verdad es que está en la revista Hora de España, escrita en España en la última parte de la guerra civil, en una nota sobre la aparición de una recopilación de Antonio Machado titulada La Guerra. Este artículo lo publicó en la revista Hora de España (Valencia-Barcelona), XII (diciembre de 1937). No nos resistimos a transcribir unas líneas en que se hace patente esta aproximación al poeta Machado como hombre de pensamiento y a su inserción en una tradición que, por lo demás, será continuamente buscada y encontrada en Zambrano, así tenemos: No sucede esto en el mundo por primera vez: que pensamiento y poesía, filosofía y poesía se amen y requieran en contraposición, y tal vez para algunos, consuelo de aquellas veces en que mutuamente se rechazan y andan en discordia. No es la primera vez, y así acuden a nuestra memoria las diversas formas de esta unidad. Los primeros pensamientos filosóficos son a la par poéticos; en poemas se vierten los transparentes pensamientos de Parménides, de Pitágoras; poetas y filósofos son al mismo tiempo los descubridores de la razón en Grecia. Poesía y escolástica encontramos en Dante, y pensamiento, clarividente y concentrado pensamiento, encontramos en Baudelaire. Pero hay nombres más próximos a nosotros a quienes inmediatamente nos trae a la mente Antonio Machado: Jorge Manrique (...). De un lado Jorge Manrique, de otro la poesía popular, especialmente andaluza, en que nuestro pueblo dicta “su sentir”, sentir que es sentencia, esto es, corazón y pensamiento. Artículo recogido en Los intelectuales en la guerra de España y escritos de la guerra civil, opus cita, pág. 175 (en adelante lo citaremos como IDE). Y algo más adelante en el artículo, comentando un texto del poeta sevillano en que habla de cómo se complementen poesía y razón, escribe Zambrano: Razón poética, de honda raíz de amor. En IDE, pág. 177. Cita breve y sentenciosa en la que sintetiza lo que habría de ser la búsqueda de su vida. En este libro –Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil– con la presentación de Jesús Moreno Sanz, se incluye a continuación de este artículo como anexo la carta que Antonio Machado escribió a María Zambrano agradeciéndole las palabras que le dedicó a su libro La Guerra y en la que aprovecha para saludar muy afectuosamente a Blas Zambrano, a quien le unía una profunda amistad desde los tiempos de Segovia. Es una carta que Zambrano siempre guardó como oro en paño, de lo que da buena muestra la correspondencia que mantuvo con Pablo de Andrés Cobos, también un gran amigo de su padre –De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón y Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976). Edición de Soledad de Andrés Castellanos y José Luis Mora García. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2011–. En estas cartas, el nombre de Antonio Machado aparece en multitud de ocasiones, y nuestra autora se compromete a transcribírsela para evitar todo posible daño. Apareciendo en dos ocasiones: Yo no he escrito nada sobre Machado, que me acuerde, salvo una nota en “Hora de España” a su libro “La Guerra”. Tengo una carta de él autógrafa en la que me relata un sueño que tuvo con mi Padre y con el Acueducto y con Segovia y el fascismo (...). Otro día se la transcribiré. En De ley y de corazón. Págs. 99-100. Carta escrita desde Roma el 5 de febrero de 1964; y más adelante, en una carta escrita ya desde La Pièce el 14 de abril de 1969, tras una breve referencia al contenido de la carta del poeta: Como no quiero que salga de casa no puedo obtener copia fotográfica. Y así yo haré una a mano para enviártela. Pág. 170. En esta misma edición aparece como apéndice 1 la reproducción facsímil de la carta, que actualmente se conserva en la Fundación María Zambrano, en las páginas 283-286.

¹⁷³ Remitimos al Anexo 2 que hemos adjuntado al final de este capítulo, titulado *Procedencia de los artículos que compone Hacia un saber sobre el alma*.

al sentido que estas ideas aquí desarrolladas tendrán en el conjunto global de su obra. Y si estos escritos son origen de la razón con carácter de mediación y que se hace poética, y decimos que es la gran aportación filosófica de Zambrano, no podemos obviar en el texto transcrito esa duda que expresa acerca del camino seguido, de la propia trayectoria intelectual de la autora, sobre si ha sido o no filosófico. Hasta aquí causaría siquiera desconcierto, pero sólo hay que continuar leyendo un poco más para que esta incertidumbre se explique. No olvidemos que, a lo largo de su vida, Zambrano siempre va a ser consciente de tratar con cuestiones y preocupaciones de tal naturaleza, que le hará sospechar de estar saliéndose *del tiesto filosófico*¹⁷⁴. No obstante, aquí esa duda viene marcada por tres acontecimientos que tendrán gran importancia para el darse de su pensar. Se trata de lo que podríamos denominar las tres tentaciones de negación de la filosofía de María Zambrano.

1.1. Las tres negaciones.

Tentaciones que encontramos en nada menos que tres momentos en los que nuestra autora vivió la posibilidad cercana y cierta de negación de la filosofía, la tentación del abandono. En el prólogo de 1986, desde sus últimos años, María Zambrano expone de un modo claro estas tentaciones:

*(...) pues signo ha sido de mi vida el someterme a la prueba de la renuncia a la filosofía y por ello quiero ofrecer aquí, creo que por primera vez de forma unitaria. El breve relato de los tres momentos en que más intensamente estuve a punto de renunciar a la Filosofía*¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Esta expresión la encontramos en una de las cartas que escribió a Agustín Andreu, y nos parece que describe muy bien el temor que aquí pone Zambrano de manifiesto. En la carta referida le servía para indicar cómo su pensamiento se ha ido moviendo en los límites –y ciertamente se nos presenta como un pensar liminar de filosofía, poesía y religión– y lo aduce cuando quiere apuntar el contenido esencial del Cristianismo: *A veces he “explicado”, saliéndome del tiesto filosófico, el Cristianismo como la Religión del Descendimiento viendo en ello su originalidad irreductible (...) de lo que he necesitado para las honduras en que me he encontrado metida (...)*. De las citadas *Cartas de la Pièce*. Pág. 116. Carta Nº 24, de 29 de octubre de 1974. Quizá sea interesante advertir aquí cómo en *De la aurora* –en la segunda parte, IV. Cuando el día comienza como una llama– aparece igualmente una referencia a las dudas que despierta en *el azacanedo hombre de hoy*, que *fía solamente en la acción* la figura del *contemplativo*, *hoy a menudo llamado neurótico, angustiado*.

¹⁷⁵ HSA, 9. Las tres tentaciones de renuncia han estado muy presentes en Zambrano, precisamente porque parece que, desde ellas, desde la situación de haberlas superado, su labor filosófica adquiere mayor autenticidad. No es mera actividad accesoria sino que es necesaria e insoslayable. Así, en una de las

1.1.1. La primera tentación: absolutos impenetrables.

Así, la primera tentación nos dice haberla relatado en un texto casi desconocido que escribió como homenaje a un amigo de juventud y compañero de facultad, *El compañero Caravia Hevia*¹⁷⁶. En realidad este texto forma parte de la introducción, abriéndola, a un volumen que –desde su Oviedo natal– se le dedicó al filósofo, y que se

cartas que escribe a Agustín Andreu, aparece una referencia a estas negaciones que resulta interesante para entender la trascendencia que tienen: *si me he dado a la filosofía es porque la he negado tres veces y ella vuelve y vuelve. Si escribo es porque se me impone desde niña. Y me defiende, me sigo aún defendiendo. Y todos los días tengo que escribir. De eso tú entiendes. Mas las gentes hacen de todo ello cuestión de competición, de rivalidades, de envidia. –¡Ay, nuestro País y todos los Países! ¿Qué sucede? El hombre jamás ha estado tan amenazado. Por eso te escribí: ecco il problema! –Tenemos que conservarnos. Diafanidad entre nosotros.* En *Cartas de la Pièce*, pág. 209. Carta N° 51, de 14 de junio de 1975. En estas líneas con las que termina la carta tenemos la referencia a las negaciones al par que a la manifestación de su vocación filosófica, que no aparece como un ejercicio de voluntad, sino más bien como una imposición. La filosofía viene a pesar de estas tentaciones, y tres veces, lo que Zambrano no valora como algo casual. Además, afirma que *se defiende*, lo que nos lleva a recordar otro de los artículos de *Hacia un saber sobre el alma*, el intitulado *Por qué se escribe*, que comienza con la frase hartamente citada: *escribir es defender la soledad en que se está* –HSA, 35, recordemos que ya nos ocupamos de este texto en el transcurso del primer capítulo, concretamente en el parágrafo 4, *La persona y sus sombras: dialéctica de la imagen*– en la que vemos que la escritura es actividad de salvación, tan inevitable como necesaria, y que en la tentación misma de abandono se acrecienta su valor y necesidad. Con respecto a la primera de las tentaciones, recordemos que apareció sucintamente en la exposición del capítulo anterior dedicado a *Adsum*, en la última parte, con la que se cerraba su peculiar comparecencia.

¹⁷⁶ HSA, 9-10. Sobre la figura de Pedro Caravia Hevia, y basándonos fundamentalmente en la información que publica *El portal de la filosofía asturiana* –en www.as.filosofia.net/Caravia.htm– encontramos la semblanza que aquí presentamos. Profesor de filosofía español nacido en Gijón el 16 de marzo de 1902. Se licencia en Historia y en Filosofía en Madrid. Fue discípulo de Gómez Moreno, Andrés Ovejero, Sánchez Albornoz, Américo Castro, García Morente, Ortega, Jordán de Urriés, Besteiro, Manuel Bartolomé Cosío y Zubiri. De este último será ayudante en la cátedra de Historia de la Filosofía. Por lo que toca a compañeros y amigos sus más allegados fueron María Zambrano y José María Quiroga Pla. En 1934 gana por oposición la cátedra de Filosofía del Instituto de Mahón, que desempeña durante dos años. Hallándose en el verano de 1936 en Asturias, al estallar la guerra civil, logra embarcar en Santander a bordo de un mercante y, dando la vuelta a la Península, llegar a Barcelona, donde contraerá matrimonio en 1937 con Clotilde Noguerras Cabezalí (fallecida en 1998). Pasada la guerra obtiene el traslado a Asturias, y desempeña su cátedra durante dos cursos en el *Instituto Carreño Miranda* de Avilés, para pasar al *Instituto Alfonso II* de Oviedo, en el que brillará como profesor excepcional hasta su jubilación en 1972, tras haber ocupado los puestos de Director y de Jefe de Estudios. Escéptico, irónico, sarcástico en ocasiones, correcto siempre, fumador en pipa, crítico universal, mente clara y equilibrada, dueño de la palabra precisa, cautivó curso tras curso la admiración de sus alumnos de filosofía en el Instituto, como cautivó la de los oyentes de sus numerosas conferencias sobre filosofía, arte o poesía. Autor muy poco prolífico, sus textos principales, artículos y comentarios, están recogidos en un libro homenaje que le dedicó una institución bancaria regional en 1982: *A propósito de un centenario. Jorge Berkeley, 1685-1753, Espejo de la muerte y espejo de Unamuno, Renacimiento y Antirrenacimiento, Otra vez 'Cumbres borrascosas', El concepto de la vanguardia...* Fue presidente de la Alianza Francesa en Oviedo y presidente honorífico de la Sociedad Asturiana de Filosofía desde su fundación. Retirado en su finca de Gobiendes, falleció el 17 de abril de 1984.

llama exactamente *Compañero único y amigo impar*¹⁷⁷. Pues bien, Zambrano –que ya nos ha indicado lo difícil de conseguir este texto– resume brevemente su contenido en lo que tenía que ver con la tentación que la azoraba. Así, esta primera cierta posibilidad de negación se dio en los inicios de sus estudios de Filosofía, cuando experimentó muy vivamente por un lado la claridad del pensar de Ortega; por otro, la oscuridad del filosofar de Zubiri. Claridad y oscuridad que le hicieron sentir intensamente que no sería capaz de comprender nada. En definitiva, una tentación provocada por esta realidad del pensamiento, de la filosofía que se le presentaba en dos polos opuestos, en claridad y oscuridad, pero ambos constituidos como absolutos impenetrables.

Ante estos absolutos que se erigen frente a ella, experimenta una desazón tal que le lleva a replantearse seriamente dejarlo, precisamente porque no era capaz de lograr mediar entre ambos extremos, esto es, experimenta vitalmente, en primera persona, la exigencia de la piedad –que ocuparía un lugar tan importante en su pensamiento–. Curiosamente tuvo la experiencia de necesitar la mediación que le hubiese permitido acceder a ese terrible arcano filosófico, que se le aparecía al modo de lo impenetrable. Es de advertir que, en el fondo, experimentaba la necesidad de la mediación, de la ironía –como ya veremos que logró a través de Caravia Hevia– y la piedad. Y hay que notarlo porque básicamente lo que había hecho no fue sino padecer la necesidad de una razón mediadora, piadosa, del mismo modo que Ortega decía en sus *Lecciones de metafísica* que ésta había de ser experimentada por necesidad, como necesaria, pues si no era así, carecía de sentido¹⁷⁸. El pensamiento surge de la experiencia de necesitarlo, de

¹⁷⁷ Caravia Hevia, Pedro. *Sobre arte y poesía y otros escritos*. Oviedo: Publicación de la Caja de Ahorros de Asturias, 1982.

¹⁷⁸ Es uno de los contenidos fundamentales de *Unas lecciones de metafísica*, pero sobre todo es el contenido explícito de la primera de las lecciones, donde Ortega se ocupa específicamente de la necesidad de la Metafísica. Necesidad que le hace distinguir las que caracteriza de auténticas frente a las inauténticas, que él expresa como necesidades inmediatas o mediatas. Así, el sentido de la acción proviene de la necesidad de la que parte el sujeto, de la menesterosidad que siente hacia aquello que busca necesariamente. Y esta necesidad auténtica que se siente hacia la Metafísica –lo que hace que su estudio no se convierta en una falsedad– puede extrapolarse a toda acción pues esta distinción de necesidades no solo cabe aplicarse a la figura del estudiante que se acerca a la disciplina Metafísica, sino a todo lo que mueve a la persona en su acción. Ortega, en sus lecciones, para explicar esta distinción acude a una expresión de San Francisco de Asís: «*Yo necesito poco y ese poco lo necesito muy poco*», una cita que glosa para exponer la diferencia entre ambos modos de necesidad: *En la primera parte de la frase San Francisco alude a las necesidades exteriores o mediatas, en la segunda a las íntimas, auténticas e inmediatas*. Y algo más adelante caracteriza de tal modo las primeras, que nos sirve para *a sensu contrario* entender las segundas: *cuando el hombre se ve obligado a aceptar una necesidad externa*,

precisarlos, y esto fue lo que le pasó a nuestra autora, vivió la necesidad de una razón mediadora y misericordiosa, como habría de descubrir en Séneca cuando consolaba, cuando con sus escritos guiaba, ayudaba e incluso curaba.

Así pues, en esta experiencia de claridad y oscuridad –Ortega y Zubiri– Zambrano no encuentra vía, camino, método, no encuentra *poros* por los que inmiscuirse para comprender, para aprehender lo que se iba exponiendo. Siente la fatal impotencia justo hasta el momento en que:

Zubiri explicó nada menos que las Categorías de Aristóteles y yo me encontré, no dentro de una revelación fulgurante, sino dentro de lo que siempre ha sido mejor para mi pensamiento: la penumbra tocada de alegría. Y entonces, calladamente –en una penumbra, yo diría más que de mi mente, de mi ánimo, de mi corazón– se fue abriendo como una flor el discernido sentir de que quizá yo no tenía por qué dejar de estudiar filosofía.¹⁷⁹

Aristóteles le da a Zambrano el camino –curiosamente, el mismo autor que abrirá *Notas de un método*, con citas de su *Metafísica* tan presentes en su pensar como *el acto del pensamiento es vida y todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de saber*, lemas que animarán siempre su pensar, y que ahora advertimos que desde el principio, desde el momento mismo en que supera su primera tentación de abandono de la Filosofía–. Y es que las categorías ayudarían a una joven Zambrano que comenzaba sus clases en la universidad, a clarificarse o ir encontrando su camino desde el pensar de los maestros Ortega y Zubiri.

Pero completemos aquí un poco lo expuesto con lo que nos dice, algo más ampliamente, en el texto homenaje a Caravia Hevia, un texto que escribe desde el exilio, desde Ginebra en el año 1981. Unas líneas en las que asistimos a una profunda y

mediata, se encuentra en una situación equívoca, bivalente, porque equivale a que se le invitase a hacer suya –esto significa aceptar– una necesidad que no es suya. Tiene, quiera o no, que comportarse como si fuese suya; se le invita, pues, a una ficción, a una falsedad. Y aunque el hombre ponga toda su buena voluntad para lograr sentirla como suya, no está dicho que lo logre, no es ni siquiera probable. Ortega y Gasset. Unas lecciones de metafísica. Madrid: Alianza Editorial, 1998. Página 16. De este modo, es preciso conocer estas necesidades inmediatas para vivir auténticamente, para ser capaces –nos diría Zambrano– de terminar de nacer desde el descubrimiento de la propia vocación, de la autenticidad que da sentido, del pensamiento que se hace y es íntimo a la vida.

¹⁷⁹ HSA, 10-11

sincera declaración de amistad, que tanta importancia ha tenido siempre en la vida de Zambrano¹⁸⁰. Caravia Hevia significa en ese momento que está pasando nuestra autora una presencia esencial y decisiva, por cuanto que le ayuda a superar una gran tentación de abandono:

Así, la empinada cuesta, el oscuro corredor, el campo yermo que era en aquel momento mi vida, los lugares que se tendían a mi entendimiento y a mis sentires debieron ser entrevistados por aquel a quien yo veía en un para mí inasequible estado de conocimiento, de seguridad nacida de una constante e implacable exigencia. (...) sin duda, sí que me vio cuando tan necesitada de indulgencia yo estaba. Dejó de mirarme con ironía (...); el exceso de cortesía disminuyó en no parecer que la usaba, dejando paso a una sonrisa alegre, casi infantil. Y así, en momento que me debió ser señalado, nos encontramos en el lugar de la seriedad alegre, del juego –¿trascendental?– de la entrega al conocimiento. “Todos los hombres tienen por naturaleza deseo de saber”, dice el inicio de la Metafísica entre todas, que a ti solo, compañero Caravia, te tocaba leer y dar signo de que la penetrante, exigente explicación del Profesor Zubiri, de tan irónico discurrir, no se daba en balde¹⁸¹.

El compañero aparece en un momento crítico para Zambrano, que tan plásticamente está descrito arriba –descrito como si fuese un cuadro, que pudiésemos pintar de soledad y oscuridad, y pararnos a contemplarlo–. Y aparece en el preciso instante de entrega al conocimiento, al saber metafísico a que se entraba tan natural y

¹⁸⁰ En el ya reseñado libro homenaje a Pedro Caravia Hevia –*Sobre arte y poesía y otros escritos*– donde se encuentra el artículo que aquí tratamos de María Zambrano con su semblanza, y donde también nos encontramos con una entrevista biográfica que lleva por título «*Mi vida fue una reflexión sobre la poesía y el arte*» que lleva a cabo Manuel Campa en Oviedo en 1981. Una entrevista muy interesante en la que vemos que aparecen referencias a nuestra autora que nos parece interesante aducir aquí. Así, sabemos que los cursos de filosofía tenían una media docena de alumnos por aula, de los cuales sólo estaba como compañera María Zambrano, a quien tenía cierto aprecio. Así, en sus recuerdos de los años universitarios y de su ayudantía a Zubiri que trasladó a Zambrano –lo que permitió que la malagueña ejerciera un tiempo como docente en la universidad– dice de ella que *era una de las personas que mejor me conocían, y que yo más estimaba en aquellos años*. En Caravia Hevia, Pedro. *Sobre arte y poesía y otros escritos*. Pág. 54. Y algo más adelante continúa diciendo que en su época de alumno en la Universidad, en la sección de Filosofía, sentía que tuvo como una única amistad la de nuestra autora. Breves citas que simplemente esbozamos aquí para mejor completar el encuadre de lo que supone esta relación de amistad temprana entre ambos.

¹⁸¹ Caravia Hevia, Pedro. *Sobre arte y poesía y otros escritos*. *Opus cita*. Págs. 11-12.

necesariamente, como advertía la *Metafísica* de Aristóteles. Apareció el amigo Caravia desde esas lecturas del estagirita que hacía el asturiano en las clases de Zubiri¹⁸², que a su vez éste iba comentando. Y tenemos entonces el relato de la crisis:

De un lado, la filosofía según Zubiri se me presentaba como irrenunciable e inasequible. Cristalina. Irrenunciable, porque se trataba de la filosofía misma, en su pureza. Y del otro lado estaba allí mismo, en otra aula, el filosofar de Ortega y Gasset, pleno de claridades, la claridad misma. Y tampoco me valía en ese entonces decisivo, pues que reconociéndola en este filosofar yo no podía o no sabía entenderla, moverme en ella. Y mi ineptitud se me revelaba entonces con mayor fuerza. La alegría del conocimiento fugitivamente rozaba mi frente¹⁸³.

¹⁸² Volviendo a la entrevista biográfica que Manuel Campa le hace a Pedro Caravia —«*Mi vida fue una reflexión sobre la poesía y el arte*»— recogida en el libro homenaje al asturiano *Sobre arte y poesía y otros escritos*, encontramos en la misma referencias a cómo eran las clases en la facultad de Filosofía. Así, refiriendo las clases de Ortega nos dice: que era tan brillante como cuando escribía, y que *generalmente no leía nada; eran clases improvisadas, comentando un libro de lectura. Un alumno leía en alta voz y, entonces, Ortega le detenía de cuando en cuando y hablaba, explicaba lo que decía el texto. Generalmente la clase de Ortega era un diálogo entre él y el lector. (...) Cuando fui alumno oficial, fui lector durante todo el curso. un día a la semana, Ortega daba las clases en otro sitio; iba gente, quince o veinte personas, algo más... (...) Un año, recuerdo que leímos la Introducción a la Crítica de la Razón Pura; otro año leíamos un librito que no valía nada, pero que era incitante: El Realismo Crítico de Messer. No recuerdo qué más se leyó... Ortega era extraordinario. Algo más adelante, sobre Morente: Morente era un hombre estupendo, un hombre bueno, sumamente culto; muy distinto de Ortega, pero le imitaba, ¿no? Morente no se sentaba nunca detrás de la mesa para dar las clases, en esto hacía como Cosío, no como Ortega, que se sentaba tras la mesa pero cerca de los alumnos. Morente también tenía un libro de lectura. Recuerdo que, cuando yo fui alumno suyo, tenía la *Ética de Espinoza*; otro año tuvo la *república de Platón*. En *Sobre arte y poesía y otros escritos. Opus cita*. Págs. 50-51. Nos parece que con estas líneas puede hacerse una idea de cómo eran las clases y, en consecuencia, puede entenderse mejor ese ambiente que comparten Pedro Caravia y María Zambrano y, por tanto, mejor la situación que iba provocando la preocupación en la malagueña que le llevará a su primera crisis filosófica, su primera tentación de abandono.*

¹⁸³ *Sobre arte y poesía y otros escritos. Opus cita*. Pág. 12. Encontramos otro momento en el que María Zambrano hace un relato de esta crisis. Se trata de la entrevista que le hizo Pilar Trena y que se emitió en el programa *Muy personal*, en 1988 de Televisión Española. De allí podemos extraer las siguientes líneas en que se muestra la importancia con la que vivió esta crisis y el modo como se vio libre de ella, aun cuando no menciona el papel que en el texto de que aquí nos ocupamos juega el compañero asturiano, así: *Pregunta: Pero hubo un momento en que su vocación filosófica se tambaleó ¿verdad, María? Respuesta: Pues sí, porque toda vocación auténtica yo creo que se tambalea un poquito, porque yo me sentí incapaz de estudiar filosofía, me sentí negada. Porque entre el rigor de Zubiri, que llegaba de nuevo, y la claridad orteguiana, pues yo no podía, ni con la claridad ni con el rigor. No podía con nada; y decidí no estudiar filosofía; y así aquel verano que yo no tenía que estudiar filosofía, pues hice lo que me pareció, que fue leer la tercera *Enéada* de Plotino y la *Ética de Esquilo* [nos parece que se trata de*

Y así, en esta situación de intransitabilidad, Pedro Caravia se torna el amigo necesario, el que acerca a Zambrano en ese justo instante la ironía piadosa que le recoge de sus desventuras y –afirma la pensadora– como a modo iniciático vive y *experiencia* la apertura a la filosofía desde la negación que ha padecido, sólo iluminada por fugaces momentos de alegría, de roces con la verdad, de *penumbra tocada de alegría* –como pudimos leer antes–. Los grandes y graves extremos de oscuridad y claridad que experimentó frente a Zubiri y Ortega, ahora –gracias a la presencia del impar amigo– la lleva en un instante al *lugar de la seriedad alegre*, a vivir esos absolutos pasmosos del pensar desde la alegría, casi desde la ingenuidad infantil. Y con el aparecer del amigo, del mediador –y podríamos decir también que guía en ese momento desesperado para Zambrano– le descubre ella en el temblor, en la manifestación misma de la emoción o sentir profundo de ese natural deseo de saber del que habla el Filósofo, de esa honda experiencia de la auténtica curiosidad intelectual, del vivir en primera persona el arrebató o furor (manía) filosófico de que hablase el *Fedro* platónico.

Y es que Zambrano descubre al amigo temblando cuando sostiene la *Metafísica* aristotélica, y este gesto –que antes le pasaba inadvertido– le mostró el trasfondo de emoción y pasión del conocimiento que albergaba. Un temblor que llevaba a Zambrano al libro que leían con Ortega y Gasset –*El puesto del hombre en el cosmos*, de Scheler– y que le descubría la presencia del amigo en la busca de ese lugar propio, tan peculiar por la naturaleza humana misma¹⁸⁴. La libertad del hombre encaminado a la búsqueda de su puesto, de su sitio, del suyo de veras. Y así se presentó la providencial figura del amigo, desde Zubiri y Ortega, también desde Aristóteles y Scheler, tornándose piadosa mediación para Zambrano. De este modo, con su necesaria presencia, ayudó el amigo Caravia a la joven Zambrano a superar su tentación, desde los paseos que animaban sus

un lapsus, muy probablemente se refiera a Spinoza]. P: ¿Y eso le animó a seguir adelante? R: Pues claro, si me encontré estudiando filosofía cuando tenía vacaciones, un día me di cuenta, me eché a reír y seguí. P: O sea que los maestros la habían asustado un poco. R: Bueno, los maestros no, la maestría, la filosofía. Es que da mucho miedo. Como todo lo que se ama de verdad.

¹⁸⁴ En este punto, quizá sea interesante recordar la reflexión que hace Zambrano desde una cita del fenomenólogo alemán en la obra ya citada *Persona y democracia*, ciertamente en consonancia con lo que aquí decimos: *Decía Max Scheler: «El hombre es un callejón sin salida de la naturaleza, y es también una salida». Más bien parece ser la salida, la única posible, si es que de la naturaleza se parte para explicar la realidad. (...) 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. Es pues una acción moral entre todas.* Pág. 31.

conversaciones por las calles de Madrid. Y entonces, continúa Zambrano la caracterización del amigo, descubriéndonos que:

*La “Razón de amor” lo habitaba y allá en su hondura un hacer incesante se escondía. Había de escalar su propio corazón, según expresión de Angelus Silesius, como quien escala una montaña, para encontrarse en su identidad*¹⁸⁵.

Y nos parece necesario detenernos en el retrato que esboza del asturiano por cuanto que nos sigue dando claves del pensar zambraniano. Así, antes para referir el sentido de su temblor, alude a una expresión del poeta y amigo Emilio Prados, y lo presenta como *un signo del ser*¹⁸⁶. Ahora, para notar y subrayar su transparencia, su honda cordialidad que sostenía su acción, se refiere al místico Silesius. El poeta y el místico que abundan en el fondo cordial de las acciones, en los sentires profundos que se dejan ver en precisos y preciosos momentos. Y así comprende el deseo de Pedro Caravia –y así lo interpreta Zambrano– de lograr su propio ser, su puesto en el cosmos, su transparencia límpida, sin sombras, oscuridades ni opacidades, su aspiración a la imagen diáfana que trasluciese su ser y el conocerse profundo de sí, escalando su propio corazón en pos de la identidad.

Y no olvidemos que en este texto han aparecido citas y nombres esenciales al pensar zambraniano, y en este sentido hemos de subrayar aquí el nombre de Silesius con esta cita en particular, pues será la que vuelva a referir como inicio a uno de los

¹⁸⁵ *Sobre arte y poesía y otros escritos. Opus cita.* Págs. 12-13. Creemos que la cita exacta a que se refiere María Zambrano es la perteneciente al libro II, 83 de *El peregrino querúbico*, concretamente: *La montaña espiritual. Soy una montaña en Dios y yo mismo he de escalarme / Hasta que Dios no me muestre su amado rostro.* Angelus Silesius. *El peregrino querúbico*. Madrid: Siruela, 2005. Pág. 106. Libro cuya edición y traducción estaría a cargo de Lluís Duch Álvarez. Uno de los pensamientos que están recogidos por Elémire Zolla –gran amigo, junto con Cristina Campo, de nuestra autora– en el tercer volumen de su obra *Los Místicos de Occidente (místicos italianos, ingleses, alemanes y flamencos de la Edad Moderna)* en que la traducción sería: *Yo soy un monte en Dios, debo escalarme a mí mismo / para que su querido rostro Dios me desvele.* En *Los místicos de Occidente, III*. Barcelona: Paidós, 2000. Pág. 393. Sobre la importancia del símbolo del corazón en Zambrano, que tanto se repite y se va matizando y adquiriendo nuevas significaciones a lo largo de su obra, ya pudimos aproximarnos en el anexo al primer capítulo: *dos metáforas del conocimiento: visión y corazón*. Ahora, con este pensamiento de Silesius, nos encontramos con una nueva dimensión de este símbolo en la obra zambraniana.

¹⁸⁶ *Sobre arte y poesía y otros escritos.* Pág. 12. Señalemos aquí simplemente que, más adelante, nos ocuparemos de la figura de Emilio Prados en su relación con Zambrano. Concretamente en el transcurso del capítulo 3, dedicado al libro *Filosofía y poesía*, en el apartado 6.

capítulos que conformarán *El sueño creador*, concretamente al intitulado *La escala de la confesión*, en que hará una bellísima exposición de esta imagen tan plástica y sugerente, tan llena incluso de entusiasmo. Una imagen ésta –la del corazón como lugar– que nos pone frente a una peculiar geografía, tal y como Zambrano desarrollará en *De la aurora*, una geografía espiritual –con elementos tales como montañas, piedras, ríos y fuente–.

Y continúa aquí caracterizando al amigo Caravia de modo tal que sigue nuestra autora dándonos claves y lugares esenciales de su pensamiento. Y es que Caravia Hevia es el amigo que sabe acompañar, estar con ella, junto a ella, dándole camino y vía. La mediación del amigo es tan fructífera por cuanto que se alimenta igualmente su preciada y necesaria compañía de las fuentes de la soledad, donde descubría –dice Zambrano– *ese amor que sin hacerse ostensible gobierna palabra y silencio*¹⁸⁷. Palabra y silencio que se convertirán en dos polos entre los que se irá moviendo posteriormente el pensamiento de María Zambrano, como podremos ir apreciando en este trabajo, y de forma concreta cuando nos ocupemos de los dos modos esenciales de decirse el logos – filosofía y poesía–.

Con tales elementos en el retrato que nos muestra del asturiano, podemos advertir unas notas que nos llevan a reflexionar sobre lo que ya pudimos exponer en el transcurso del capítulo primero de este trabajo. Es desde la soledad en el amor como puede acompañarse esencialmente al otro, a los otros, a los necesitados. La piedad auténtica, que se compadece del otro, es la que tiene su fuente en el descubrimiento del amor. Este aspecto esencial es el que hace del pensar zambraniano un pensar dialógico, evitándole el páramo del solipsismo. La soledad que se recoge en el amor es la que puede darse a los demás sin riesgo de derramarse y perderse. Y así, el pensamiento no se cierra nunca a la presencia del otro sino que, antes bien se le acoge y se le permite una vía, un camino o método que le haga transitable su experiencia frente a la realidad. Justo lo que Caravia Hevia hizo con Zambrano, ayudarle a mediar por entre los dos absolutos de la claridad y oscuridad filosóficas, desde las figuras y presencias de Ortega y Zubiri, y por ellos, los grandes hitos del pensar filosófico. Y sí, había de venir del amor, al que acude como *f fuente que mana y corre* para que pudiese darlo a quien más lo

¹⁸⁷ *Sobre arte y poesía y otros escritos*. Pág. 13.

necesitaba, a la que pedía ser vista desde ese fondo amoroso para ser liberada de su incapacidad, de su impotencia y, por supuesto, de su indigencia –aspectos que pudimos ver en *Adsum*–.

Y en este retrato de Caravia –del que se afirma la autenticidad de su pensamiento, el que acompaña desde el saber cordial– señala Zambrano que apenas se trataba *en aquellos entonces de la desolación racionalizante*¹⁸⁸, lo que nos lleva a recordar aquí lo que tratamos en el anexo I –dos metáforas para el conocimiento: visión y corazón–. El corazón en esta caracterización de Pedro Caravia es también un asumir Zambrano la necesidad de completar el racionalismo descarnado –lo que se relacionaría con la imagen de la visión–, con la carne que aporta el corazón, con el conocimiento recogido piadosamente desde ese descenso a las profundidades cavernosas que somos, de ese proceso introspectivo a fuentes tales que nos descubren –como pudimos ver en el capítulo I– en nuestra hermandad básica y primaria con todos los demás, a los que se descubre como otros de mí a los que estamos unidos esencial y cordialmente, sobre los que tenemos responsabilidad desde una profunda relación fraternal.

Así pues, Zambrano señala la importancia de la dimensión cordial en Pedro Caravia, que llegaba a tal profundidad que pretendía nada menos que la identidad –otro de los aspectos esenciales a la reflexión zambraniana–. Se trata de lograr esta identidad que no es sino la realización efectiva de lo que en verdad somos. Hacer realidad la verdad que albergamos, conseguir –como veíamos en el capítulo precedente– realizar el sueño o promesa que somos. El hombre es la esperanza de lograr la promesa que es, y en este logro está implicado el conocimiento en sus múltiples dimensiones, incluida la relativa al corazón, al saber sobre el alma. El logro de esta identidad supone una ardua tarea, mas se torna objetivo esencial de la vida en el darse necesario de la experiencia, en la que habrá de escalar el corazón como si fuese una montaña –que diría Silesius–. La identidad lograda realiza la función de unificar los contrarios, al modo de una perfecta y transparente *coincidentia oppositorum*. Y esta unidad de la persona de Pedro Caravia se trasluce –apunta Zambrano enlazándolo con lo anterior– *en un continuo, fino*

¹⁸⁸ *Sobre arte y poesía y otros escritos*. Pág. 13. Desolación de la que se ocupará en algunos de los artículos que componen *Hacia un saber sobre el alma*, o en *La confesión, género literario*, tornándose ciertamente en uno de los motivos fundamentales de su pensamiento.

temblor, unidad que se manifiesta en la imagen de *la esfera de la identidad lograda*¹⁸⁹, en la que movimiento y quietud se hacen lo mismo, desde donde bien se realiza el ejercicio que es palabra y silencio.

Movimiento y quietud identificados que hacen que surjan, comunicantes entre sí, palabra y silencio. Por ello dice Zambrano que debía escribir Pedro Caravia, y nos cuenta lo mucho que se alegró cuando le dio a leer un escrito sobre la figura de don Juan, respondiendo de este modo a los requerimientos de nuestra autora. Escrito que llevó siempre con ella y que, incluso tras el punto de inflexión que marcó la guerra, pervivió en su casa de Madrid. Así, refiere cómo volvió a sus manos años después y cómo intentó hacérselo llegar al asturiano sin éxito. Texto que se incluye en el volumen homenaje que recoge el recuerdo de Zambrano¹⁹⁰. Y así termina la evocación de nuestra autora, asumiendo la importancia de la amistad desde la distancia en que les fue situando el destino. Y así queda igualmente plasmado el repaso de la primera tentación de abandono de la filosofía, su primera negación, que superó gracias a la ayuda del único e impar amigo.

¹⁸⁹ *Sobre arte y poesía y otros escritos*. Pág. 13. Advirtamos en estas últimas citas el que aparezca la referencia al temblor como lo inasible que remite a un trasfondo de conocimiento; también aparece la esfera, que es un símbolo importante en la tradición filosófica en general, e igualmente en el pensamiento de nuestra autora. Tengamos en cuenta ahora, y básicamente, que la esfera es el símbolo de la totalidad y de la perfección, el que incluso cuando se mueve lo hace como lo más próximo a la quietud y al reposo. Y su importancia la vemos reflejada en la presencia que tiene en la obra de Zambrano, así pues podemos señalar que en la última parte de *Notas de un método*, en la denominada *La visión*, aparecen, entre otros, *la identidad y la esfera*.

¹⁹⁰ Concretamente el escrito de Pedro Caravia se titula *Prólogo a un don Juan*, y está fechado el 4 de mayo de 1931. Curiosamente tenemos noticia de este intento de búsqueda del asturiano por parte de nuestra autora para hacerle llegar su escrito. Así, en la correspondencia ya citada aquí con Pablo de Andrés Cobos, en una carta escrita desde La Pièce el 15 de diciembre de 1965, afirma: *Sí, escribí a Quintanilla rogándole que me averiguase el paradero, caso de que esté vivo, de mi compañero Pedro Caravia Hevia, pero aún no me ha contestado*. Y en una nota a pie de página se refiere que la carta a Mariano Quintanilla es de 19 de noviembre de 1965, donde se habla del texto encontrado por Zambrano del asturiano sobre Don Juan. En *De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad*. Pág. 113. Pues bien, en el texto de Zambrano dedicado a Pedro Caravia que aquí nos ocupa, nuestra autora indica cómo el tema del don Juan estaba muy en boga entre los escritores de la época. De hecho, la propia autora se ocupó de la figura de don Juan, y así podemos referir a modo de ejemplo: *El Cid y don Juan, una extraña coincidencia*, un escrito incluido en el libro que publicó en 1965 *España, sueño y verdad*, que presenta nuestra autora como una segunda parte de *Pensamiento y poesía en la vida española*. También se ocupa de don Juan en el artículo *El freudismo, testimonio del hombre actual*, en el que encontramos un apartado intitulado *Don Juan y la Inmaculada Concepción*, recogido en el volumen *Hacia un saber sobre el alma*—y que en el anexo adjunto en este capítulo se informa de su composición y procedencia—.

Pero antes de terminar con estos recuerdos que sirven de semblanza de Caravia Hevia –mostrando la gran importancia que tiene para Zambrano la amistad– así como para mejor comprender la trascendencia de este momento crítico en su vida, en el que se cuestiona la posibilidad de dejar la Filosofía, hemos de citar otro texto en el que pensamos que toda esta situación se clarifica. Se trata de *Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset*, artículo que apareció en la revista *Sur* (Buenos Aires), en julio-agosto de 1956, y que está escrito y fechado en Roma, en marzo de 1956. Es uno de los numerosos artículos que Zambrano escribe tras la muerte de Ortega, y que nos da una perspectiva de su obra traspasada por el recuerdo y la cercanía. Así, este texto comienza desmontando el prejuicio de suponer que un texto filosófico, para serlo de veras, ha de ser muy difícilmente inteligible. Esto es, la auténtica filosofía ha de ser ciertamente difícil, con lo cual, un texto que se presente escrito clara y bellamente no debería tener el carácter de filosófico. Pues bien, Zambrano nos advierte que esta apreciación sería cierta en sentido contrario, de modo que:

La verdad es que aquello que tan fácilmente han creído entender no lo han entendido del todo; han resbalado por la claridad o han confundido la percepción de que algo sea claro, con el haberlo efectivamente comprendido. Existe una percepción de la claridad de una obra que no implica que se haya entendido; implica, sí, la confianza y aun la alegría de que pueda entenderse.

Entendemos ciertamente que estas palabras iluminan la experiencia páginas arriba relatada. Pero aún va más allá, y acto seguido continúa relatando una anécdota en la que, aunque no lo cita expresamente, a partir de lo expuesto aquí nos parece seguro que se refiere a Pedro Caravia Hevia y que nos sirve para perfilar aún más el sentido de la claridad y la comprensión:

Recuerdo a este propósito la pregunta entre asombrada y burlona que hace ya muchos años hube de escuchar de alguien avezado tan sólo en la claridad a posteriori. Confesando mis tribulaciones y angustias ante las lecciones de uno de los maestros con que el destino me ha regalado –no Ortega, en este caso– [entendemos que se refiere aquí a Zubiri] decía yo: “Me doy cuenta de la perfecta claridad y aun diafanidad de su pensamiento y a la vez de mi insuperable dificultad en entenderlo”. –“¿Y cómo, si no lo entendía usted, sabía que era claro?”. –“Como sé que es clara el agua, la luz, la imagen del

árbol que no apreso; la ecuación matemática que no puedo descifrar... como supieron los griegos que el mundo era inteligible y por ello se pusieron a entenderlo". Y me sirvió aquella semiburlona pregunta para caer en la cuenta de que la claridad, gemela de la belleza, se adelanta a nuestro encuentro como para [infundirnos] ánimo para perseguirla; que una y otra son el reclamo de la máxima dificultad, de lo más inaccesible; que sólo lo difícil es bello, y lo "oscuro" [lo que] un día [será] claro de verdad¹⁹¹.

Unas palabras en las que advertimos cómo es superada la tentación primera de abandonar la filosofía al presentárseles la claridad y oscuridad como impenetrables. Superación que viene del percatarse de la belleza como instancia que mueve a completar la comprensión. Es similar por tanto a la penumbra tocada de alegría, al entusiasmo que mueve e incita –al modo más apasionado del *eros* platónico– a la caza de la verdad.

1.1.2. Dos nuevas tentaciones: el problema de España.

La segunda tentación de renuncia sobrevino siguiendo una idea que la unía a su generación, la de pensar que lo verdaderamente *importante era rehacer España*¹⁹². Idea que unía en su aspiración vital a la juventud de la época con las hondas preocupaciones patrióticas de la generación del 98, con Baroja, Azorín y –por supuesto– con Unamuno. Desde esta idea se entiende la existencia y sentido de la F.U.E. –Federación Universitaria Española– *que sostenía ser apolítica, mas en realidad siendo política en el más noble de los sentidos*¹⁹³. El problema esencial era España, y por ello la política era tan necesaria, o más exactamente el sentido mismo de la política. Esto es, se trataba de

¹⁹¹ Este y el anterior texto están tomados de *Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset*, artículo recogido en el libro Zambrano, María. *Escritos sobre Ortega*. Edición, introducción y notas de Ricardo Tejada. Madrid: Trotta, 2011. Páginas 155-156.

¹⁹² HSA, 11

¹⁹³ HSA, 11. Un alto y noble sentido de la política que ciertamente puede recordarnos la búsqueda de *la condición humana* de Hannah Arendt. Esto es, la política como la expresión más alta de la *vita activa*, la que aglutina –de menor a mayor importancia– labor, trabajo y acción. Al respecto, nos parece especialmente interesante el estudio de Isabel Sancho García: *Hannah Arendt. La búsqueda de la condición humana*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2008. A lo largo de sus páginas, va apareciendo el nombre de nuestra autora en estimulantes ejercicios comparativos, pudiendo destacar en este punto el capítulo II: *La nueva concepción del hombre en Arendt (antropología): la acción y el pensar entre la eternidad y la inmortalidad*.

percatarse de la importancia del individuo como miembro de la polis, el ser de veras ciudadano. Así, la política adquirirá gran importancia desde su mismo fundamento, más allá incluso del concretarse en partidos políticos.

En relación con esta honda preocupación aparece la tercera tentación, en la que llegamos ya a la República, y en la que se le ofreció la posibilidad de ocupar un escaño del Partido Socialista, brindado por Luis Jiménez de Asúa. Unas Cortes que contaban con la presencia de Ortega y Unamuno, sus maestros, y presidida igualmente por su profesor de Lógica, Julián Besteiro¹⁹⁴. Posibilidad que rechazó. Y entonces sobreviene la pregunta, ¿cuál es la causa de que la joven Zambrano renunciara a esta propuesta? Afirmando su cercanía con el Partido Socialista, sin embargo no cedió a la tentación y continuó con la Filosofía. Así, nos cuenta cómo contestó a Jiménez de Asúa que ella *no*

¹⁹⁴ Sobre la figura de Julián Besteiro, quizá sea interesante advertir el profundo respeto y aprecio que le mantendría siempre nuestra autora. Un reconocimiento de honorabilidad que podemos apreciar, por ejemplo, en el artículo *Una injusticia* publicado en *Diario 16*, Madrid, 27 de octubre de 1990 (Suplemento *Culturas*, número 275, pág. XII). Artículo que está recogido en la compilación que conforma *Las palabras del regreso*. Pues bien, en este artículo encontramos: *he sabido, por una gentil persona que me ha hecho la gracia de recordármelo, que hoy se cumple el aniversario de la muerte de Don Julián Besteiro en una cárcel, es decir, sin heroísmo alguno. No hubo heroísmo, o bien hubo el mayor heroísmo al librarles del crimen a los que venían a «salvar España». Entonces me alegré de que mi antiguo profesor de Lógica muriese no heroicamente, sino en una prisión o cárcel que podríamos llamar de amor hecha por el odio. (...) Y hoy, al recordarlo, a esta entonces muchachita se le han saltado las lágrimas del corazón y se ha conmovido. Tanta elegancia, aunque fuera en una cárcel, aunque favoreciera a los llamados «salvadores». Pero yo no puedo alegrarme del mal de otros, el Padre Nuestro nos lo prohíbe, y como se sabe esta oración tiene resonancias pietistas en el hombre de buena voluntad, como lo fue don Julián Besteiro.* En *Las palabras del regreso*, páginas 103 y 104. El propio Pedro Caravia también se refiere al kantiano Besteiro, en la entrevista autobiográfica que ya hemos referido en otras notas. Allí responde a la pregunta acerca del recuerdo que tenía de Besteiro con: *Era un hombre admirable. A mí me previnieron contra él los jesuitas de Gijón: era un «bestia negra», un «hombre terrible» y un «abominable enemigo de todo el mundo». y me encontré un caballero perfecto, un hombre buenísimo, que jamás aludió a política para nada en sus clases de lógica, que nadie podía saber en clase si era socialista o si era emperador de la China, porque él hablaba de lógica nada más. y luego era muy benévolo: le costaba muchísimo suspender a un alumno.* En la citada Caravia Hevia, Pedro. *Sobre arte y poesía y otros escritos*. Pág. 55. Pero quizá el mejor documento, más extenso y detallado, lo encontramos en las *Memorias* de Julián Marías. Un recuerdo lleno de reconocimiento y admiración que además introduce perfectamente en todo el ambiente de antes, durante y después de la Guerra Civil. Son especialmente interesantes al respecto, del primer volumen, los capítulos XII *–La guerra civil–*, XVI *–Intermedio–*, XV *–Grandes anales de tres semanas–* y XVIII *–En busca de una trayectoria–*. Marías, Julián. *Una vida presente. Memorias I*. Madrid: Alianza, 1989. También encontramos una referencia a Besteiro en un artículo que Julián Marías publicó en ABC el 29 de enero de 1998 *–Lo cortés y lo valiente–* en el que dice: *Uno de los hombres más corteses y mesurados que he conocido, exquisito de gesto y lenguaje aun en las circunstancias más difíciles, y a la vez de los más valientes, con valentía civil y no agresiva, fue Julián Besteiro, a quien tan pocos parecen admirar, ni siquiera recordar. Uno de mis libros de la serie «La España real» llevaba esta dedicatoria: «A la memoria viva de José Ortega y Gasset y Julián Besteiro».*

*servía para la política*¹⁹⁵, tras lo cual se marcha a su casa, y en su habitación comienza a estudiar a los pitagóricos, y se reafirma en su decisión ante su padre *que había sido socialista hasta el momento mismo en que apareció la República*¹⁹⁶. Decisión firme pero que –nos confiesa– en algunos momentos rememoró con *una cierta nostalgia*¹⁹⁷, no en vano la preocupación por España era grande, y la precipitación de acontecimientos posteriores evidenció lo fundado de la misma.

Superadas las dos últimas tentaciones, sobrevino el acontecimiento que se convirtió en punto de inflexión tanto en la historia de España, en las vidas de los españoles, como en el pensamiento y la vida de nuestra autora. Llegó la guerra, y al respecto deja en el prólogo Zambrano unas líneas esenciales:

*Y más tarde, y llevada con tanta espontaneidad como necesidad, me encontré en plena guerra de España ofreciéndolo todo a lo que creía ser de verdad y de justicia, a la causa que creía ser la sostenedora de la verdad y de la justicia; aunque siempre relativamente. Y así aun para vivir, y no sólo, para pensar, esta relatividad de lo absoluto, me encontré ya preparada*¹⁹⁸.

Ampliamente tratada ha sido la cuestión de la actividad de los intelectuales en general, y de Zambrano en particular, en la Guerra Civil Española¹⁹⁹. Aquí simplemente

¹⁹⁵ HSA, 12

¹⁹⁶ HSA, 12. Sobre los motivos que llevaron a Blas Zambrano al abandono de la agrupación socialista, podemos acudir al capítulo 4 –*Años diez en Segovia (1911-1920)*– parágrafo *El arquitecto del Acueducto*, de la biografía que Juan Carlos Maset dedicó a nuestra autora –*María Zambrano. I. Los años de formación*–. Más concretamente podemos referir las páginas 235-239, en las que se cuenta el infeliz suceso que le llevó a pedir su dimisión.

¹⁹⁷ HSA, 11

¹⁹⁸ HSA, 12

¹⁹⁹ A este respecto, entre otros, es especialmente interesante el volumen *Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil* de María Zambrano en la edición de Jesús Moreno Sanz, que incluye el estudio introductorio *De la razón armada a la razón misericordiosa* así como una detallada cronología que va de 1928 a 1939 –cronología que está completa en la edición que hizo de la antología crítica de María Zambrano *La razón en la sombra*–. Libro que incluye muchos de los textos que anteriormente se habían incluido en la obra de María Zambrano *Senderos* –que incluía *Los intelectuales en el drama de España* y *La tumba de Antígona*– Madrid: Anthropos, 1989. No obstante, la edición primera que reseñamos incluye *Hora de España, XXIII* una introducción que refiere el número final de la conocida revista de los tiempos de la guerra que correspondería a noviembre de 1938, pero que no pudo salir a la luz. Y en un proyecto en que no cejó en su empeño, consiguió sacarlo desde su exilio de La Pièce en septiembre de 1973. Noticia de todo este proceso lo tenemos en la correspondencia con Agustín

nos limitaremos a advertir en estas palabras su actitud, que escapa –desde la perspectiva del año 1986– a todo revanchismo y dogmatismo, aun manteniéndose fiel a sus ideas republicanas. Subraya el carácter relativo de ser depositario de la verdad y de la justicia, grandes absolutos que uno no puede pretender en plenitud, sino únicamente desde la concreta posición que se ocupa, desde la perspectiva que se tiene, esto es, desde la relatividad en que, inevitablemente, nos movemos. Nos parece que en este texto se apunta muy bien la actitud que Zambrano va a mantener acerca de la guerra, si bien aquí –resaltando que es acontecimiento de radical importancia– nos centraremos en su pensamiento y, concretamente en este capítulo, en precisar desde estas negaciones el contexto en que se dan los albores de la Razón Poética, desde sus más tempranos textos.

No obstante, y antes de terminar este apartado, detengámonos un poco en esta cuestión de la guerra en sus consecuencias en el pensamiento. Y es que, en este punto, nos parece interesante acudir a una reflexión de Zambrano sobre la consecuencia dramática de la guerra en el ámbito universitario. La encontramos en la correspondencia que mantuvo con José Luis Abellán, quien –según nos cuenta– sufrió un punto de inflexión en su trayectoria intelectual cuando en los años 60, siendo profesor en la Universidad de Puerto Rico, acudió a un curso que impartió José Gaos sobre la *Metafísica* de Aristóteles. Un curso que resultó enormemente novedoso y sugerente pues, más allá de las interpretaciones escolásticas a las que estaba acostumbrado, se encontró con un Aristóteles nuevo, que se leía y trataba de comprender desde su propia circunstancia griega, llevándole a apreciar e incluso asumir en su propia investigación un método de trabajo en historia de las ideas que el exiliado Gaos le había puesto ante los ojos.

Y era ciertamente un punto de inflexión porque iba a inspirarle la realización de una gran obra, la que consistía en la apertura y preocupación por el mundo del exilio, de los intelectuales salidos de España en el transcurso o término de la Guerra Civil. Y en el largo plantel de exiliados se encontraba nuestra autora, con la que tuvo la dificultad añadida de poder encontrar su obra para, a su vez, poder leerla, exponerla y transmitirla en su investigación. Y así es como comienza una relación epistolar en la que

Andreu en *Cartas de La Pièce*. Igualmente es interesante el estudio de An, *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*. Madrid: Trotta, 2009. Libro del que podemos aprovechar su bibliografía sobre la cuestión. No obstante, nos encontramos ante un asunto de gran envergadura que no es el objeto de nuestro trabajo que se inclina a otras preocupaciones.

encontramos una interesantísima reflexión acerca de las consecuencias del exilio para la universidad española, y cómo no, para las generaciones posteriores. Pero sigamos antes un poco con la suerte que corrió Abellán en su aproximación a nuestra autora. Con las dificultades expuestas, la de acceder a su obra y asimismo la de su ínsita dificultad –a lo que hay que sumar la inexistencia de estudios críticos– pudo, a pesar de todo, dedicarle un capítulo en su libro *Filosofía española en América, 1936-1966*, publicado en 1967, y que supone un hito por cuanto que la filosofía en España accedía a esos otros que eran filósofos españoles en el exilio –palabra que debía evitar en el título a causa de la censura–. Nos sigue contando cómo siguió posteriormente profundizando en su obra, y en una segunda edición de 1998, revisó y amplió el capítulo a ella dedicado²⁰⁰.

Pero, considerando posteriormente la importancia de nuestra pensadora así como la seria falta de atención en que se encontraba su pensamiento, terminó por publicar un libro en cuyo prólogo va dándonos toda esta información que aquí reflejamos, y que está dedicado exclusivamente a la malagueña: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Un libro con un estudio detallado en el que apreciamos una significativa presencia de la dimensión del exilio –tema al que ha dedicado otros estudios–, ciertamente básico y fundamental en su obra, como, por lo demás, podemos vislumbrar de forma muy atinada en este trabajo. Puede destacarse además que comience con un capítulo dedicado a Segovia en el primer tercio del siglo XX, en que se subraya el papel

²⁰⁰ Como indicamos, el libro tuvo dos ediciones. La primera sería *Filosofía española en América (1936-1966)*. Ediciones Guadarrama con Seminario y Ediciones. Madrid: 1967. La segunda, *El exilio filosófico en América. Los transterrados del 39*. FCE. México: 1998.

Sobre la importancia de este libro, y en relación con lo que supuso para el conocimiento de las figuras del pensamiento en el exilio, podemos referir unas palabras de Javier Muguerza, quien en el transcurso de una entrevista que le hace Ignatius M. Zalantzamendi y que está transcrita e incluida en el libro *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Allí, ante la cuestión acerca de los filósofos españoles en el exilio –y tras ocuparse de algunas de las figuras del exilio interior– decía: *Nuestro conocimiento de ellos fue durante largos años incompleto y fragmentario. Hasta la aparición, en la década de los setenta, del libro de José Luis Abellán sobre la filosofía española en el exilio americano, no se tuvo una idea aproximada de la totalidad de los filósofos en ejercicio que la integraban. Por lo que a mí respecta, he tenido ocasión de conocer mejor o peor la obra de José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol, María Zambrano, Adolfo Sánchez Vázquez, Joaquín y Ramón Xirau, Manuel Granell, Eugenio Imaz, etc., además de la de Ferrater. Pero algunos de ellos como Gaos, cuya obra más importante e influyente ha sido escrita en México, siguen siendo todavía desconocidos para la inmensa mayoría de los lectores españoles de filosofía*. Recogido de Muguerza, Javier. *Desde la perplejidad*. Madrid: FCE, 2006. Página 667.

decisivo que en Zambrano juega su padre, Blas Zambrano²⁰¹, en la labor de difusión y promoción cultural en la que estaba comprometido, así como la del amigo de ambos, el poeta Antonio Machado, por el que siempre sentirá una profunda admiración.

Pues bien, en esta obra se incluyen las cartas con las que la malagueña contestó a las suyas, y de entre las cuales tenemos que destacar –en orden a lo que nos ocupa– la que escribió desde su exilio en La Pièce el 27 de febrero de 1967. Una carta dramática y profunda, de un hondo lamento por aquella Universidad propiciada por, entre tantas otras, la figura de Ortega y Gasset. Así pues, refiriéndose al libro recién salido *Filosofía Española en América*, le dice:

Lo que no sé es si serán muchos los que se den cuenta de que este libro mesurado, objetivo, es uno de los libros más dramáticos que pueden leerse hoy día. Tanto que escarban los autores en el fondo de la angustia hasta raerse el corazón a ver si encuentran la tragedia dejan pasar luego la realidad dramática en grado sumo. Y el drama que fue, que es, para España y para nosotros el habernos tenido que realizar fuera de ella me parece aún menor que el de esas generaciones que nos siguen y que Ud. ha hecho tan bien en recoger. Queda bien claro que hoy día, hace años que hay gentes que van a estudiar a... donde pueden, para enseñar y escribir después en... donde puede. Esos que nos siguen no han sido ya formados en España fundamentalmente por maestros españoles. (...) Es simplemente atroz que las nuevas generaciones tengan que emparentarse con Heidegger, Sartre, Jaspers... Comprenderá Ud. que este lamento no quiere expresar un sentimiento nacionalista, ni casticista. El pensamiento es universal.

²⁰¹ Con respecto a la importancia de la figura de Blas Zambrano, señalamos la importancia de los estudios llevados a cabo por José Luis Mora, así como de la edición de su obra completa –de la que se ocupa, además de la edición, de la introducción y las notas– donde señala la decisiva influencia que tiene en la obra posterior de su hija. Zambrano, Blas J. *Artículos, relatos y otros escritos*. Diputación de Badajoz, Badajoz: 1998. Asimismo puede consultarse la edición digital de la obra realizado por el Proyecto de Filosofía en español 2001. De la propia María Zambrano hablando sobre su padre, tenemos un escrito que Agustín Andreu pone en su edición de las *Cartas de la Pièce* como el anexo número 6. Se trata de una semblanza que le remitió –según nos informa el valenciano– con motivo de las diligencias que hubo de realizar para colocar una lápida en el nicho de su padre. Es una semblanza en la que a algunos datos biográficos se suma la referencia al sentido mismo de su obra, y donde dedica espacio a narrar cómo fue cosa de un instante la amistad con Antonio Machado. Págs. 321-324. Igualmente, la figura del padre es omnipresente en la correspondencia publicada con Pablo de Andrés Cobos, el gran y fiel amigo que en momentos de gran apuro económico gestionó con paciencia y constancia una pequeña y vital paga de orfandad a las hermanas exiliadas en el Jura francés. Una correspondencia –*De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad*– citada ya en estas páginas.

*Mas a esa universalidad se llega naturalmente desde una tradición. En fin, de lo que se trata es de que España está dejando de ser una Patria para convertirse en un simple lugar donde nacen personas de valor. La Filosofía (...) tuvo una función hacedora de España*²⁰².

1.2 La ética del pensamiento.

Volviendo al prólogo de 1986 a *Hacia un saber sobre el alma*, tenemos que lo siguiente que expresa es su implicación en la guerra, que entendió como una participación necesaria y comprometida con lo que pensaba que era lo más cercano a lo justo y verdadero. Y entonces, se refiere Zambrano a la figura de Julián Besteiro –que ya nos ha aparecido un poco antes– advirtiendo cómo su vocación filosófica estaba sosteniendo su participación en los terribles acontecimientos que atravesaba España. Alude –estableciendo un paralelismo con su propia acción– a cómo el pensamiento da sostén a la acción ejercida, esto es, cómo el pensar se implica en la acción, en tanto que está inevitablemente imbricado a la vida, y en consecuencia, a la historia²⁰³. En este sentido, afirma el vínculo del pensar con la ética, lo que ha experimentado vitalmente, asumiendo el haber pasado toda su vida *en esa fidelidad a lo esencial de la actitud*

²⁰² Abellán, José Luis. *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona, Anthropos: 2006. Páginas 109-110. Aunque hemos recogido una cita algo extensa, creemos que es enormemente significativa para comprender la magnitud de la tragedia que provocó en la universidad la guerra. Y a tal punto es una reflexión importante, que volvemos a encontrarla en otra carta que en el libro incluye José Luis Abellán. En este caso está fechada tres días antes de la que hemos referido, también desde La Pièce, con el mismo motivo, cual es la recepción del libro *Filosofía española en América*. Un libro en el que ambos, la autora de la carta –María Zambrano– y su destinatario –José Ferrater Mora– están incluidos: *Ayer me llegó el libro de Abellán sobre la Filosofía española en el destierro. No he tenido tiempo más que de darle una ojeada. No parece que esté nada mal. Lo que no sé es si alguien se dará cuenta de que es uno de los libros más dramáticos que leerse puedan hoy día que tanto abunda tanto escarbar en la angustia (...), tanto pasar revista al vacío, al vacío sin una configuración, mientras las tragedias reales pasan desapercibidas. Mire, (...) cómo los que nos siguen van a estudiar Filosofía a... donde sea para ir a enseñarla... donde sea. Cómo España es “un lugar”, quizás aquel de la Mancha de cuyo nombre no vale la pena acordarse. Una patria menos que hay en el mundo. Y como no puedo creer ni tomar por bueno que el mundo sea un simple lugar, un espacio homogéneo, indiferente, intercambiable, no sólo desacralizado sino descualificado como no creo que las raíces sean innecesarias, ni el tronco... me aflige. Claro que me aflige casi todo lo que le sucede. Y por ello quizás mi silencio. Analizar la crisis, hace tiempo que lo dejé. Atravesarla, eso sí, atravesar el desierto*. Pág. 124. Unas palabras escritas con un dolor tan profundo, y con un tono de tal patetismo que recuerda el poema de Luis Cernuda *Ser de Sansueña*, leído, admirado, y citado en alguna ocasión por Zambrano.

²⁰³ Recordemos en este punto la polémica que mantuvo con el francés E. Mounier acerca de cómo entender y comprender la actitud personal ante el hecho terrible de la guerra. Asunto que brevemente nos apareció en el transcurso del capítulo 1, *Adsum*. Para lo cual podemos ver la nota 61.

*filosófica, es decir, de la ética del pensamiento mismo*²⁰⁴, ilustrada con los señeros nombres de Spinoza y Plotino. Ambos filósofos que tienen una presencia importante en la obra de Zambrano, como trasfondo de la misma, el primero desde los tiempos en que se decidió a estudiar su *Ética* comenzando un estudio que hubiera terminado por ser –si las condiciones se hubiesen dado– su tesis doctoral; el segundo como nombre esencial de su pensamiento, pues encuentra en él:

(...) *la universalidad de una religión de la luz. Religión que tantas veces, rebasando el cerco de la Filosofía, se encuentra en algunos poemas, en algunos poetas, como la clave última de su poesía*²⁰⁵.

En este breve texto aparecen vinculados la Filosofía, la religión y la poesía, los tres grandes centros de interés del pensar zambraniano –núcleos que podremos ir rastreando a lo largo de este trabajo– que no son sino el intento de dar respuesta a las más profundas inquietudes que azoran e inquietan a la humana condición. Y Plotino es el pensador que vive en momentos de crisis –como los que veía acontecer en España y Europa–, y desde la crisis, sirve de mediador para una nueva época²⁰⁶. Mediación que también será otro de esos caracteres que habrá de acompañar a la Razón, nos dirá Zambrano, como dimensión ciertamente importante por cuanto que es lo que habilitaría la vida, lo que permitiría de veras no sumirse en la imposibilidad ante lo impenetrable, lograr esa *relatividad de lo absoluto* que permitiera, simplemente, vivir. Y completa estos relevantes nombres con los de Scheler y Ortega, el *ordo amoris* y el *logos del Manzanares*. Scheler devolviendo a la filosofía la preocupación acerca del amor y la

²⁰⁴ HSA, 13

²⁰⁵ HSA, 13

²⁰⁶ Sobre este papel de Plotino como mediador de una nueva época, podemos referir el artículo *La Escuela de Alejandría*, recogido en *Hacia un saber sobre el alma*. Concretamente las páginas 174-182. Una Escuela de Alejandría que valora ante todo en su rasgo de eclecticismo, en un punto en el que vive la decadencia griega atraída igualmente por el cristianismo y el misticismo. También se ocupa de Plotino en otros artículos, como en *La vida en crisis*. Además, es interesante tener en cuenta que María Zambrano siempre identificó, desde niña, el estudio de la filosofía con el de la Escuela de Alejandría. En este sentido encontramos una referencia curiosa en la correspondencia que mantuvo con Agustín Andreu, donde en la carta nº 55, de 22 de junio de 1975, dice: *En “La vida en crisis” – “Hacia un saber sobre el alma”, hay algo acerca de la recapitulación de la Filosofía griega en dos formas de pensamiento religioso, (...).–Es sobre todo sobre la Escuela de Alejandría –¡la mía! Yo creía, niña aún, que estudiar filosofía era estudiar la Escuela de Alejandría..., y ella ha sido siempre para mí el «lugar». Corresponde este ensayo a un libro que no acabé, proveniente de tres conferencias en la Universidad de La Habana. En Cartas de la Pièce, pág. 219.*

muerte; Ortega reivindicando las *razones de amor* que alientan sus *Meditaciones del Quijote* –el libro decisivo con el que Zambrano se vincula filosóficamente, y desde el que se declara su discípula, aun cuando pronto se produjera el desencuentro que haría que Ortega no pudiese aceptar el camino que emprendía, y que Zambrano, a pesar de todo, mantuviese un discipulado, aunque ciertamente matizado y personal–.

Y entonces, desde esta retrospectiva del año 86, Zambrano presenta un libro que recoge los inicios de su camino en el pensamiento, los orígenes de sus preocupaciones e inquietudes que se ahondarán en el conjunto de su obra. Y entiende entonces, tras la explicitación principal del texto –cual es la narración de sus tentaciones– que se da ya la propedéutica adecuada de comprensión de los textos recogidos, mirados desde la distancia como el origen de un largo camino, el surgir de una Razón Poética que irá matizándose y adquiriendo dimensiones nuevas a lo largo de su periplo intelectual. Y encontramos unas palabras acerca de este origen de la poética de la razón que enlaza perfectamente en su contenido con las ideas que nos han aparecido a lo largo del primer capítulo de este trabajo, las que surgieron de su escrito *Adsum*:

(...) atreverme a ofrecer al eventual lector éste mi librito, donde se sigue la trayectoria de la razón poética, llegado a mí casi a ciegas, en la penumbra del ser y del no ser, del saber y no saber. Así, en ese lugar donde se nace y se desnace, que es el más adecuado, el propio del pensamiento filosófico. Cuanto más entregado más viviente. Cuanto más pasivo más ardiente, cuanto más, al parecer, abandonado, más activo²⁰⁷.

Palabras elocuentes que, como decimos, enlazan perfectamente en lo expuesto en este trabajo desde sus primeras líneas. Y es que nuevamente aparece ese lugar de penumbra –*penumbra tocada de alegría*, como vimos arriba–, ese creativo y fecundo intermedio de ser y no ser, saber y no saber, nacer y desnacer en que se mueve el pensamiento zambraniano, y que nos deja de nuevo la presencia unamuniana en el mismo, la que pudimos advertir en *Adsum*. Nos parece que en estas brevísimas referencias, tan presentes a su propia experiencia vital, nos encontramos con los necesarios prolegómenos del pensar que analizará en la obra de madurez que será *Notas de un método*. El camino del pensar en notas, en armonía musical, en ejercicio fascinado

²⁰⁷ HSA, 14

de ritmo pitagórico, el que encuentra ese previo al darse del pensamiento cristalizado, el que se nutre vivamente de la vida y la experiencia. Y además, tenemos unos términos entre los cuales se permite el pensar que son a modo del espacio intermedio necesario para la vida misma, para el ir y venir de la memoria que rumia y medita, para permitir la transitabilidad del pensar en medio de los absolutos. Se trata así de permitir una experiencia de lo real *porosa*, con poros, con huecos que dejen paso al movimiento del pensar.

A partir de lo cual, culmina Zambrano esta reflexión con otros pares conceptuales que otra vez, como veíamos desde los comienzos de este trabajo, nos lleva a una caracterización de la experiencia profunda que vemos reflejada en los textos místicos, cuales son –por su importancia y por su presencia en la obra zambranianiana– los sanjuanistas. Y así, la ferviente entrega que vivifica, al modo de lo que continuamente citará de Aristóteles –*el acto del pensamiento es vida*–; y la máxima pasividad que podríamos entender abocada a la frialdad, al pleno ejercicio del ideal estoico de la resignación serena, lleva en cambio a lo más ardiente, lo más vivo y dinámico; y también el mayor abandono en esta experiencia que se topa con lo real que ha de hacer habitable, supone lo más activo, al modo de los versos del *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz tan gratos a nuestra autora, *diréis que me he perdido, que andando enamorada, me hice perdidiza y fui ganada*.

Son las paradojas esenciales en las que se mueve el pensar de Zambrano, y que desde la mirada de sus últimos años a su obra en su misma gestación, encuentra en ellas –como en un mosaico que sólo puede apreciarse de veras conforme se va logrando una mayor perspectiva permitida por la distancia– todo un ejemplo de creación desde la búsqueda de esos lugares intermedios desde los que se evidencia la autenticidad de lo expresado en estas paradojas. Búsqueda de lo intermedio transitable desde la experiencia inmensa en la que fueron escritos la mayoría de estos textos, desde la realidad del exilio.

1.3. La indulgencia y la sonrisa.

Ocupémonos ahora más específicamente de la *Advertencia* de 1950, en la que nos encontramos con unas líneas interesantes para comprender algo mejor el sentido de estos artículos en el conjunto de la obra zambranianiana. Así, continuando lo que hemos

expuesto al tratar del prólogo de 1986, nos encontramos aquí con una serie de actitudes que ilustran su pensamiento. De este modo, refiere cómo siente total sintonía con lo escrito, lo que ve como origen de un proyecto intelectual que fue desarrollándose en sus obras posteriores. Sintonía que atraviesa incluso el hecho esencial de la Guerra, y que comprendemos como fruto de haberse conducido en la fidelidad a esa *ética del pensamiento* de la que hablamos unas líneas más arriba. Así pues, entender lo escrito y sentirse reconocido en sus ideas, le supone sentir la autenticidad de su pensamiento, lo que le *produce un sosiego dispuesto a todas las indulgencias, hasta la más difícil que es la de sonreírse un poco de sí mismo*²⁰⁸. Indulgencia y sonrisa son el correlato del temor que la invadía cuando comenzó a escribir sus artículos, esos primeros que llevó a publicar. Temor que entiende Zambrano como *signo de autenticidad a toda vocación*²⁰⁹. Temor y temblor son dos actitudes que acompañan a nuestra autora en el ejercicio de su pensamiento. Del temblor ya vimos algo cuando recordaba a Caravia Hevia, del temor ahora nos lo indica como inseparable de sí desde la viva experiencia del respeto sagrado a los grandes nombres de la Filosofía:

*Temor ante la trascendencia del pensamiento filosófico; temor, casi sagrado, ante la pureza de este pensar, que, como toda pureza humana, está hecha de una infinita, implacable exigencia; temor casi supersticioso a los nombres de los grandes filósofos, sustraídos al paso del tiempo; temor también, y no el más leve, ante el pensamiento viviente de mis maestros*²¹⁰.

²⁰⁸ HSA, 17-18

²⁰⁹ HSA, 18

²¹⁰ HSA, 18. A propósito de lo expuesto aquí, podemos compararlo con lo que afirma nuestra autora en una entrevista que está recogida en vídeo, realizada en la última etapa de su vida, y en la que habla de las dos actitudes que guiaban su acercamiento a la filosofía, y eran la buena timidez y el santo respeto al pensar. La primera la vinculaba al modo como entendía que tenía que ser el discípulo, el alumno; la segunda es la actitud que parte de un profundo reconocimiento de la responsabilidad y gravedad que conlleva el pensar. Gravedad porque no se trata de una mera actividad entre otras cualesquiera, sino que podríamos decir que en ello va la vida. En clara consonancia con el hecho de su reivindicación, como ya hemos podido señalar en este trabajo, de la cita de la *Metafísica* de Aristóteles, *el acto del pensamiento es vida*, que ciertamente le será inspiradora.

En este mismo orden de cosas, podemos volver a ver estas actitudes en un artículo que publicó en *Diario 16* el 20 de abril de 1986 titulado *El libro: Ser viviente*. Hermosas páginas en las que aparece un elogio al libro como peculiar ser del que sería impropio o inadecuado llamarlo objeto, pues que lo considera *dotado de alma*. Páginas en las que aparecen desde evocaciones de su infancia –cuando de la biblioteca de su padre y sin apenas saber leer coge un libro de Leibniz que guardará como un gran tesoro– hasta una rememoración histórica de su participación en las Misiones Pedagógicas, en las que ella

Un temor que se acaba cuando se enfrenta al riesgo que supone el pensar y la escritura. Un pensar sin asideros –como referirá en *Notas de un método*²¹¹– que de inmediato hace huir la sensación de seguridad, y arroja a la persona a trascender ese temor, notando entonces que adquiere auténtica legitimidad. De este modo, el pensar de Zambrano, que se hace desde la viva conciencia de la crisis que vive el hombre –la crisis de España y Europa– es un ejercicio que se torna de inmediato necesario, que adquiere los caracteres de necesidad e inevitabilidad, y que rehúye toda idea de la filosofía como mero pasatiempo, como puro ejercitarse de una razón que vive de espaldas a la realidad personal e histórica. Pensar y escribir desde esta concepción es lo que hace que se sienta la obra como verdaderamente propia, y que incluso permita el sosiego indulgente que le deja la sonrisa. Y entonces, sigue Zambrano con unas líneas que nuevamente están en consonancia con lo tratado en *Adsum*:

*Y es que parece ser condición de la vida humana el tener que renacer, el haber de morir y resucitar sin salir de este mundo. Y una vocación es la esencia misma de la vida, lo que la hace ser vida de “alguien”, ser además de vida, una vida*²¹².

Otra vez la sucesión de desnaceres, naceres y renaceres que es la vida, en que se mueve la vida de la persona, que ha de descubrir en este periplo inmenso su propia esencia en la realización de su vocación, en el fiel cumplimiento –como ya pudimos ver antes– de la promesa o sueño que albergamos. Ése sería el marco en que se sitúan las primeras reflexiones de Zambrano, sus primeros estudios que dejan entrever la aparición

participó en las que llevaban como regalo a pueblos perdidos una biblioteca, libros. Y termina, otra vez, con una afirmación del nunca perdido del todo temor y temblor ante lo que llevaba a publicar, ante lo escrito, así como al reconocimiento de su misma inevitabilidad: [refiriendo el cansancio que acusa y que le lleva a ir poniendo fin al artículo] *Porque ha sido por haber hablado mucho, con la mejor, no digo intención, sino con el corazón, con el ser, por lo que también he escrito libros. Y qué temblor al ser entregados a quien debía de hacerlo. He ido por las calles de ciudades populosas y bellas con mi original entre las manos, no levantado, sino yo inclinada, pidiendo perdón por atreverme yo a escribir un libro. No me avergüenza, me conmueve haberme atrevido a escribir un libro y a soñar con una niña que, tal como yo era, lo guardó en un cofrecito secreto de su cuarto, en espera de crecer, de ser mayor para poderlo leer.* Artículo recogido en la obra ya citada *Las palabras del regreso*, pág. 184.

²¹¹ Concretamente, en las primeras páginas dedicadas a una aproximación al método, hablará *del pensar sin asistencia*, fundamental para lograr el vacío tan necesario al pensar. Cuestiones éstas que nos aparecerán en otros lugares de este trabajo. En *Notas de un método*. Pág. 16.

²¹² HSA, 18

de la Razón Poética. Los escritos que permitirán comprender el estudio *Filosofía y poesía*, en el que cristalizará más ostensiblemente la preocupación zambraniana que seguirá apareciendo en su ocuparse de la cuestión de los géneros literarios. Y, en última instancia, el trasfondo esencial de su pensamiento: la cuestión del lenguaje, de la palabra, del logos.

2. La experiencia del rechazo.

Analizando las circunstancias expuestas por Zambrano en los dos prólogos a *Hacia un saber sobre el alma*, hemos de advertir una carencia que nos parece muy significativa. Falta algo en estos prólogos, algo que sirve para comprender aún más la importancia de esta obra en el conjunto del pensamiento zambraniano, y que es difícil entender su ausencia en esta reflexión retrospectiva que hace la autora, tanto en la advertencia de 1950 como en el prólogo de 1986. Más aún si tenemos en cuenta que es una anécdota que refiere en diversas ocasiones a amigos, que aparece recordada en su correspondencia y que es importante para responder a la cuestión de la relación intelectual con su maestro Ortega. Y la anécdota, en una autora en la que su pensamiento se vincula tantísimo a su vida, a su experiencia, no se queda en lo meramente curioso, sino que sirve para dar pautas interpretativas a su obra.

Las circunstancias que rodean la publicación de estos primeros artículos de Zambrano en la *Revista de Occidente* –los que años después aparecen recogidos en este libro tomando el nombre de uno de los primeros– son importantes para tratar de medir la relación entre Ortega y Zambrano, y para entender la distancia y novedad que suponía la obra de la discípula con respecto a la del maestro. Asunto que nos sirve para reflexionar acerca de la cuestión esencial del discipulado²¹³. Así pues, hemos de referir la anécdota sobre la publicación que nos ocupa. Acaeció en 1934, cuando nuestra autora presentó *Hacia un saber sobre el alma* y *Por qué se escribe* a la revista que fundó y dirigía Ortega. Parece que provocó el primero de ellos una cierta desazón en el maestro, lo que marcó un punto de inflexión que, con la perspectiva del tiempo, comenzaría a ver de un modo claro y nítido. Así, podemos referir cómo lo cuenta Zambrano al poeta Antonio Colinas en el año 1986, en el transcurso de una interesante entrevista en la que van saliendo en el decurso de la conversación aspectos esenciales en el pensamiento de la filósofa:

Mi razón vital de hoy es la misma que ya aparece en mi ensayo “Hacia un saber sobre el alma” (...). Yo creía, entonces, estar haciendo razón vital y lo que estaba haciendo era razón poética. Y tardé en encontrar su nombre. Lo

²¹³ Un asunto importante, que ya nos ha salido en el transcurso del primer capítulo –al referirnos a la proyección pedagógica del pensamiento de Zambrano– y que nos volverá a aparecer en el apartado 4 de este capítulo, el intitolado *La discípula*.

encontré precisamente en “Hacia un saber sobre el alma”, pero sin tener todavía mucha conciencia de ello. Yo le llevé este ensayo (...) al propio don José Ortega, a la “Revista de Occidente”. Él, tras leerlo, me dijo: “Estamos todavía aquí y usted ha querido dar el salto al más allá”. Esto lo cuento por primera vez, es inédito.

(...) Yo salí llorando por la Gran Vía, de la redacción de la Revista, al ver la acogida que encontró en don José lo que yo creía que era la razón vital. Y de ahí parten algunos malentendidos con Ortega, que me estimaba, que me quería. No lo puedo negar. Y yo a él. Pero había... como una imposibilidad. Es obvio que él dirigió su razón hacia la razón histórica. Yo dirigí la mía hacia la razón poética. Y esa razón poética –aunque yo no tuviera conciencia de ella– aleteaba en mí, germinaba en mí. No podía evitarla aunque quisiera. Era la razón que germina; una razón que no era nueva, pues ya aparece antes de Heráclito. No ya como medida, sino como fuego, como nacimiento: la razón naciente, la aurora²¹⁴.

²¹⁴ En la revista *Álbum. Letras-Artes*. Madrid, 1995, Nº 44. Páginas 73-74. Aunque algo larga, transcribimos esta cita por parecernos que expresa muy bien el conflicto con el maestro así como la reflexión que al respecto practica la propia Zambrano, desde un lejano 1986, pasados más de cincuenta años. Estas palabras las recogemos de la primera parte de las dos que iba a tener –aunque no llegó a culminarse el proyecto– una entrevista que el poeta Antonio Colinas realizó a la filósofa tratando de modo privilegiado la cuestión de la iniciación. Desde la plena madurez habla Zambrano mirando atrás y dándonos claves esenciales a su pensamiento. Además de en la revista *Álbum*, esta entrevista se publicó también en la revista *Cuadernos del Norte*, y también en el libro: Colinas, Antonio. *El sentido primero de la palabra poética*. Madrid: Siruela, 2008. En esta edición incluye una introducción que titula *Razones de una entrevista*, en la página 354 y siguientes. Pues bien, en el prólogo a esta entrevista, el autor nos habla de las circunstancias que la rodearon y de lo que impidió la realización de una segunda parte, cuya idea partió de la propia Zambrano, que tras leer la redacción de ésta quedó muy satisfecha con la misma. Asimismo, cuenta Colinas cómo conoció a Zambrano a comienzos de los ochenta, y lo que ésta le dijo: *Usted y yo hace ya mucho tiempo que nos conocemos...*, lo que no hacía sino redundar en una idea típica y repetida suya, y que alude a la asunción de una suerte de sintonía que lleva a una compenetración o compañía que se da incluso por encima de tiempo y espacio, la unión de sensibilidades o inquietudes. Es la idea que se vincula íntimamente a aquella que sostiene la unidad del género humano, la que nos hace a todos corresponsables de todos –lo que ya advertimos en el transcurso del primer capítulo de este trabajo y volveremos a ver posteriormente–. Cita que reza: *En cada hombre están todos los hombres*. En la ya referida obra *Persona y democracia*, pág. 76. Es también la idea de sintonía, que aparecerá en más de una ocasión en la correspondencia con Agustín Andreu, y para lo cual remitimos a la nota 793 en el apartado 4. *Otras figuras carmelitas* en el capítulo 5: *La mística española en María Zambrano*.

En este sentido, cabe destacar cómo el poeta Antonio Colinas reconoce como maestros a Vicente Aleixandre y a María Zambrano, el primero animándolo desde sus primeros versos y aconsejándolo en su escribir y la segunda ejerciendo una poderosa influencia en el terreno del pensamiento. Maestros de poesía y filosofía, tan imbricados en su vida y obra. Así, señala la importancia del fraguarse de su amistad

con Zambrano a comienzos de los ochenta, que coincide con su estancia de veinte años en Ibiza, y con el libro *Noche más allá de la noche (1980-1981)* que marca un punto de inflexión en su trayectoria. Un libro esencial en el que su escritura se alimenta de la tradición mística y misteriosa, así como del despertar de su interés por Oriente. Así, podemos traer unas palabras de Antonio Colinas que encontramos en su escrito *Un círculo que se cierra, un círculo que se abre* –que sirve de prólogo a la edición de su *Obra poética completa*– y en el que afirma que su poesía podría dividirse en un antes y después del canto XXXV de *Noche más allá de la noche*, pues: *Este poema, por esencial, supuso un brusco cambio en mi concepción de la poesía, que a partir de ese momento estuvo más cerca de la meditación y de la vida, y más alejada de una actividad meramente «literaria» o sentimental. (Es el momento también en que el magisterio en los años juveniles de Alexandre se completó con el más filosófico de María Zambrano, con su «razón poética». Zambrano siguió muy de cerca la creación de mi libro Noche más allá de la noche; le fui leyendo sus cantos a medida que los componía y la visitaba, primero en Ginebra y luego en Madrid. A ella le dediqué uno, el IX, que refleja mi encuentro con el Partenón ateniense, la presencia y significación primordial del templo; un tema, por cierto, tan bien tratado por la autora de El hombre y lo divino.)* Colinas, Antonio. *Obra poética completa*. Madrid: Siruela, 2012.

En este punto, podemos advertir la vinculación que siempre caracterizó a Zambrano con respecto a los poetas, no en vano recordemos el proyecto de pensamiento de nuestra autora que reúne filosofía, poesía y religión. Veremos a lo largo de este capítulo en particular y de todo el trabajo en general, la importancia del logos poético, lo que hace cobrar un especial relieve a la presencia de los poetas, sus relaciones de amistad. En este caso concreto, hemos advertido la especial sensibilidad que une a Zambrano y Colinas, como por ejemplo en la atención que ambos prestan a Dante, a la cuestión de los símbolos, a la mística de diversas culturas –cristiana, sufí, oriental–, a los lugares italianos, de lo que da buena cuenta tanto en su obra poética como ensayística. Así, encontramos referencias a la malagueña en varios de los artículos que conforman *Sobre la Vida Nueva* –Oviedo: Nobel, 1996– en los referidos a la obra de Dante, a Fray Luis de León o a una poética reflexión sobre la naturaleza y la sociedad (sobre la sensibilidad, la creación artística, los valores, los cambios, la deshumanización...) y el riesgo del progreso –*El bosque en llamas (claves para un tiempo nuevo)*–. Igualmente, en *La simiente enterrada. Un viaje a China*, también encontramos alguna referencia, una de ellas especialmente vinculada al tema principal de la entrevista arriba reseñada, sobre el tema de la iniciación en relación con la tragedia, así: *En expresiones comunes del tipo «desliar el embrollo» o «desenredar la maraña» hay una lección muy decisiva para los humanos. Nuestra María Zambrano aludió a ello hablándonos de «deshacer el nudo del trágico existir», que no es otra cosa que lo que yo he venido reconociendo, a partir de mi libro “Los silencios de fuego”, como el reto de enfrentarse al mal cósmico o mal metafísico. La clave, en cualquier caso, es saber dar, como en el Infierno de Dante, la «voltereta»; salir del embrollo o maraña, deshacer «el nudo».* En Colinas, Antonio. *La simiente enterrada. Un viaje a China*. Madrid: Siruela, 2005. Páginas 187-188. Tras leerlo, si volvemos a la entrevista nos encontramos con que en una respuesta a una pregunta sobre Dante, Zambrano comentando las vueltas del poema de Dante al par que el proceso de examen que va haciendo uno de sí, desprendiéndose de culpas y pecados, le dice: *Es como si, a medida que los seres se van desprendiendo de sus culpas, tuvieran que “mondarse” el corazón. Por eso, cuando llegan al centro, donde se encuentra la criatura inmundada, lo que le dice a Virgilio -¿o se lo dice Virgilio a él?- es que se dé la vuelta. Van a pasar del infierno al purgatorio. Y esa vuelta necesaria –la simple voltereta que dan los niños- es la iniciación. En ese momento se invierte el centro de gravedad. (...) Para darse la vuelta hay que estar exento, hay que haberse liberado de todo cuanto encarcela.* En revista *Álbum. Letras-Artes*. Nº44, páginas 72-73. Como vemos aquí, nuevamente tenemos la voltereta, la vuelta necesaria para la iniciación, o para romper con el riesgo de quedarse en el nudo de lo trágico, sin posibilidad de cambiar, de renacer. Una voltereta iniciática que vuelve a aparecer en la obra de Zambrano en el escrito *A modo de autobiografía*, donde vemos que se completa esta idea: *¿qué relación hay entre la luz y la gravedad? Quiere decir que si la luz la fijó, la luz tiene poder sobre las tinieblas y sobre la gravedad, y así nada aparece extraño que en el centro del Infierno, según “La Divina Comedia” en este caso, aparezca el monstruo, el animal monstruoso, caído allí, sin poderse mover por la gravedad, entonces lo tiene que sortear siguiendo Dante la indicación de Virgilio de que se hiciera lo que él, que se invirtiera y pusiera*

Nuevamente tenemos la relación de este hecho en la exhaustiva *cronología y genealogía filosófico-espiritual* que Jesús Moreno Sanz incluye en su antología crítica de Zambrano, *La razón en la sombra*. Allí, las palabras de Ortega fueron: *No ha llegado Ud. aquí (señalándose en el pecho) y ya se quiere ir lejos*²¹⁵. Pero lo más interesante es que, acto seguido, Moreno Sanz añade un fragmento de un texto inédito de Zambrano en el que reflexiona sobre lo acontecido cuando marcha por la Gran Vía, un texto de 1987:

*No saben que D. José ha muerto, y lo que había muerto era mi total discipulado con él. Lo que yo creía expresión de la razón vital le irritó profundamente (...) pero en mí no estaba todavía claro que yo buscara otra razón además de la vital. Por lo visto, para él lo estuvo. Me acusó de no tener objetividad. Me dediqué por un tiempo a nada, mas sin perder la esperanza*²¹⁶.

los pies donde está la cabeza, que se diera la voltereta, ese juego infantil que antes era de rigor practicar para los niños; y entonces, al invertirse cambió el centro de gravedad y a poco salieron agarrándose de los pelos del animal inmundado porque habían ya dejado de pertenecer a la gravedad del polo oscuro de la oscuridad de la tierra, de la oscuridad máxima, e iban hacia la luz con sólo darse la vuelta. Artículo recogido en el volumen *Vocare. La actualidad educativa de María Zambrano*, Universitas Asociación para la Investigación y la Docencia, Madrid: 2008. Páginas 90-91.

En esta línea de relación con poetas, no podemos obviar la figura de José Ángel Valente –y recordemos igualmente su vinculación a la problemática del lenguaje y la mística, como apreciamos entre por ejemplo en *Las palabras de la tribu*, así como su edición de un libro muy importante para Zambrano, que aparece referido en la presente entrevista a Colinas, la *Guía Espiritual* (editada conjuntamente con la *Defensa de la contemplación*) de Miguel de Molinos– constituyéndose entre ambos una relación que pasó por sus altibajos, como se evidencia en la publicación del gallego de un artículo a la muerte de Zambrano –*La doble muerte de María Zambrano*, ABC 9 de febrero de 1991– y sobre cuya relación nos quedamos con las palabras de Agustín Andreu, igualmente amigo de ambos, que afirmaba una suerte de necesidad de separación tras una honda y profunda amistad. Una amistad que está presente continuamente, por ejemplo, en la correspondencia de nuestra autora con Lezama Lima, para cuyo encuentro y amistad ella se convirtió en intermediaria. Recordemos también al poeta Emilio Prados, con su interés común por el misticismo, autor que nos aparecerá más adelante, y del que nos ocuparemos algo más extensamente en su relación con la filósofa; también otros españoles como Luis Cernuda, Manuel Altolaguirre, María Victoria Atencia y un largo etcétera. Y podríamos referir a poetas y escritores del Grupo Orígenes –Fina García Marruz, Lezama Lima, Cintio Vitier...–. Dejamos así esta nota, como simple y somero recordatorio de la presencia fundamental de la poesía en la obra de Zambrano. Anotado simplemente porque la cuestión esencial del lenguaje y, por ende, del logos poético, alentará en las páginas de este trabajo, y ahora, germinalmente, en el contenido de este capítulo.

²¹⁵ Zambrano, María. *La razón en la sombra. Antología crítica*. Edición de Jesús Moreno Sanz. Madrid: Siruela, 2004. Página 681, dato de la cronología, concretamente del año 1934.

²¹⁶ *La razón en la sombra, opus cita*. Pág. 681. Texto citado del manuscrito M317, fechado el 11-8-1987.

La anécdota reseñada, por su importancia, trasciende lo meramente curioso para devenir un punto de inflexión sobre el que la propia Zambrano ha reflexionado. Así, podemos apreciar que estos testimonios señalados son de la segunda mitad de la década de los ochenta, y son un hito porque suponen el momento en que cambia el sentido del discipulado de la filósofa con respecto al maestro. Su camino era otro al de Ortega, pero aún así algo habría de haber común a ambos si la propia Zambrano creía fehacientemente estar haciendo un desarrollo de la Razón Vital orteguiana. Un fondo en común debían de tener si el ejercicio practicado por la malagueña habría de suscitarle el error de creer estar desarrollando el pensamiento del maestro. Y cuando leemos el texto en cuestión –*Hacia un saber sobre el alma*– el escrito que despierta tal susceptibilidad por parte del maestro, dudamos acerca de qué es lo que vio allí en germen que la separaba tanto de su proyecto. Es curioso advertir cómo Ortega supo ver que la discípula iba llevando su reflexión por un camino que consideraba ajeno a sus propios desarrollos²¹⁷.

Así pues, la experiencia con la publicación que le marcó tanto, se presenta como acontecimiento esencial a partir del cual se percata del horizonte nuevo que se abre ante ella. Y es tan decisivo este episodio que nuevamente lo vemos aparecer en la correspondencia que mantiene con Agustín Andreu, recogida en las *Cartas de la Pièce*. Y creemos necesario volver a ello, no por un deseo de remarcar un hecho de manera redundante, sino porque nos sirve para clarificar esta relación Ortega-Zambrano e ir advirtiendo las novedades de este desarrollo zambraniano que pensaba Ortega que no

²¹⁷ En este punto se abre un problema enormemente interesante en orden a precisar las relaciones Ortega-Zambrano, que resulta importante para comprender un aspecto esencial del pensamiento hispánico contemporáneo. Ya hay algunas advertencias de Jesús Moreno Sanz acerca de cómo parecen confluir ambos pensamientos, cuestión interesante en algunos de los textos últimos de Ortega, en los que hace algunas afirmaciones que parecen ir en la línea de la Razón Poética zambraniana, con lo que podríamos entonces afirmar que sí que había una diferencia entre ambas tendencias, pero únicamente sobre la base de una comunidad de planteamientos similar.

Asimismo, y en orden a esta cuestión, nos parece interesante traer aquí siquiera la información del escrito *Ortega: mística, lírica y metafísica*, en el que Agustín Andreu hace una reflexión sobre Ortega en la que está muy presente nuestra autora. Recogido en Andreu, Agustín. *Sideraciones del atardecer*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010. Un escrito en el que se subraya el leibnicianismo de ambos autores, así como su entronque en Scheler. Es también, la cuestión de la relación entre Ortega y nuestra autora, el tema del estudio: Pino Campos, Luis Miguel. *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. Santa Cruz de Tenerife: Universidad de La Laguna, 2005. Igualmente podemos señalar la introducción a un libro ya citado antes, la que hace Ricardo Tejada a la recopilación de *Escritos sobre Ortega* de María Zambrano.

era expresión de la Razón Vital y que nadaba en un medio ajeno a la objetividad. Y entonces, en esta tesitura, nos damos cuenta de que este episodio es tremendamente significativo para ir precisando lo que haya de ser el método zambrano, el que va a intentar alcanzar a lo largo de toda su obra, y que cristalizará de un modo más nítido en *Notas de un método*, o en una más completa realización en *Claros del bosque*.

Y siendo tan importante la cuestión del método, hemos de precisar según se intuye de lo que llevamos, que el método que va a proponer Zambrano es el de la experiencia. Método experimental –así lo denomina Agustín Andreu en numerosos lugares de sus *Cartas de la Pièce*–, o quizá nos podríamos referir al mismo de mejor manera como método de la experiencia de la vida. Un método, sostiene Zambrano, que supone una vuelta a la razón que propuso Ortega, y que implica un *saber sobre el alma*²¹⁸. Y otra vez tenemos planteado el problema: resulta que hay una inquietud en Ortega sobre lo que Zambrano cree que es un desarrollo de la Razón Vital, y el que se dé la confusión y que la propia pensadora lo ponga en línea con el pensar del maestro, nos indica que ha de haber una comunidad, un planteamiento común, al menos inicialmente. Pero veamos la indicación de Agustín Andreu, cómo en una nota a pie de página a esta correspondencia, explica el incidente con el artículo en discordia, porque nos dará una pista acerca de lo que podría haber motivado la reticencia de Ortega:

Alude al incidente en que Ortega, en su despacho de la Revista de Occidente, desestimó el trabajo “Hacia un saber sobre el alma”, proponiéndose el maestro a sí mismo como camino por el que tuviera que pasar reglamentariamente aquella joven discípula que se le iba por ramas plotónicas. María lo ha contado frecuentemente: que bajó llorando Gran Vía abajo,

²¹⁸ Para esta cuestión, nos parece interesante la carta del 8 de septiembre de 1974 de nuestra autora a Agustín Andreu –que en las *Cartas de la Pièce* está recogida como la número 9, en las páginas 55 a 57–. Es la que el destinatario llamaría *la carta de los llantos*, y a la que dedicaría una extensa, profunda y recomendable exégesis en un escrito que se incluyó en Cerezo, Pedro (editor). *Filosofía y literatura en María Zambrano*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2005. Un libro que recogía las contribuciones al ciclo de conferencias que se realizó en Sevilla a fines de 2004. Concretamente nos referimos al escrito de Agustín Andreu que lleva por título: *La escuela de Machado y María Zambrano*. Páginas 129 a 168. Pues bien, en esta carta nos aparece: «El método en cuestión es el de la experiencia», *hacerla posible dándola “el movimiento...”*. Es decir, *vuelta a aquellos pensamientos que la Razón de Ortega albergó primariamente y que dan título al inencontrable librito mío que tú encuentras [refiriéndose Zambrano a “Hacia un saber sobre el alma”]*. En *La escuela de Machado y María Zambrano*, pág. 166; o *Cartas de la Pièce*, página 56.

desconsolada por el rechazo del maestro que no quiso ver (“No me quería ver”, dirá cariñosamente un día). Jesús Moreno ha contado en los Encuentros sin fin... “ese contrapunto” que tan pronto le salió a la joven discípula..., y al maestro, que “todo no es armonía”²¹⁹.

2.1. Gnóstica precoz.

Para Andreu, esta reticencia de Ortega vendría marcada por una discípula *que se le iba por ramas plotínicas*, lo que parecía no querer aceptar, el no querer verla. Pero, ¿qué significaban estas vías plotínicas? ¿Por qué habría de convertirse Plotino en influencia tan cuestionable? Y entonces vemos un texto en que el valenciano precisa más esta intuición. Se trata de la magnífica introducción que el teólogo hace al estudio de Hans Jonas *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. En la introducción, Andreu trata a lo largo de más de cuarenta páginas el tema *Gnosticismo y mundo moderno*, en las que nos configura desde su erudición nada afectada todo un momento histórico en que ideas fundamentales gnósticas parecen resurgir. Idea que nos lleva de inmediato a los estudios de Eric Voegelin o Jacob Taubes, pero que aquí se construyen desde la figura de Jonas.

De este modo, desde este interés de Jonas por el gnosticismo de que es fruto este libro –que tantísimos avatares hubo de pasar en su redacción y en su publicación– nos va mostrando todas las ideas gnósticas que tan bien armonizan con la modernidad. Así, es interesante advertir que la tesis doctoral que es origen de este imprescindible estudio sobre la materia la realizó Jonas con Bultmann y Heidegger. El primero, un gran conocedor de la gnosis; el segundo, no. Sin embargo, nos indica Andreu y también directamente el propio Jonas, Heidegger se apareció como un gran gnóstico. Esto es, si

²¹⁹ *Cartas de la Pièce*, pág. 56, nota 52. No nos resistimos a traer aquí otra referencia a otra carta –la número 26, de 14 de noviembre de 1974– en la que se completa lo aquí expuesto, poniéndolo en relación con el delirio –noción que pensamos que es fundamental para entender la matriz misma de lo que es la razón poética–: *Y basta de delirio, pues que siguió y prosigue. Y «el delirio viene del padecer más de lo que se podría».* *Y el delirio “supera” la soledad como se decía <en la Escuela>; [y nos advierte entonces Agustín Andreu que se está refiriendo a la Escuela de Madrid] ah, no, que la castidad filosófica –¿la esterilidad también? – impedía mentar el delirio, “cosas del alma” [Y vuelve aquí veladamente a aquel triste episodio de rechazo de Ortega que, señala Andreu, no pudo olvidar]. “Tà fýsei ónta”, lo nacido, traduzco; no, no; lo paciente. En *Cartas de la Pièce*, pág. 122.*

Del texto reseñado arriba, hemos de destacar ese “todo no es armonía” para subrayar la importancia que en Zambrano tiene la noción de armonía, que entenderá que hunde sus raíces en un pitagorismo que siempre está como fondo actuante de su pensamiento.

Jonas en su estudio²²⁰ seguía las categorías del pensar de Heidegger –como es su filosofía del ser ahí (*Dasein*), en su caída (*Verfallen*) en el mundo (*in-der-Welt-sein*), en su ser arrojado y para la muerte (*sein-zum-Tode*)– resultó que acercarse desde allí a la gnosis de los siglos II y III le pareció que fue ciertamente adecuado. Esto es, el esquema de investigación que partía de Heidegger se adaptaba perfectamente a los pensamientos gnósticos, en una demasiado perfecta adecuación, lo que hacía que fuese inevitable plantearse que existiera un gnosticismo de fondo, de actitud, en la raíz misma del pensamiento heideggeriano.

Y es que el joven Jonas, desde la fenomenología de Husserl, que trataba de culminar el dualismo cartesiano –que advierte Andreu que es paralelo al dualismo gnóstico–, y pasándose al desarrollo heideggeriano, descubrió una ontología que se basaba en la labilidad, fragilidad, oscuridad, obturación... del individuo humano, esa antropología ontológica, pero también, si salida de un tiempo de crisis, para un tiempo de crisis²²¹. De este modo y desde esta perspectiva intelectual, Jonas iba descubriendo el gnosticismo heideggeriano, que podría decirse también gnosticismo de la modernidad y sus desarrollos principales en la filosofía del siglo XX. Igualmente, cita a este respecto Andreu un libro de Jaspers –*Notas sobre Heidegger*– en el que afirma acerca del

²²⁰ El propio Agustín Andreu hizo su tesis doctoral sobre el gnóstico Clemente de Alejandría, siguiendo unos planteamientos similares a los seguidos en su estudio del gnosticismo por Hans Jonas. Estudio, el de Andreu, que tuvo que enfrentarse a la incompreensión de la iglesia española del momento. Un episodio que podemos ver relatado en *Cartas de la Pièce*, ya en la última parte, que consiste en una interesante reflexión a la luz de la correspondencia que titula *anotaciones epilógicas a un método o camino*, concretamente en el apartado 6, páginas 352 a 354. No sólo refiere el episodio de dificultades que tuvo con el tema de su tesis: *La generación carnal en sus relaciones con la Fe –una polémica de Clemente Alejandrino con Marción y el encratismo*, sino también al hecho de considerar más prudente no invitar a Zambrano a su defensa. El propio Andreu cuenta igualmente cómo se interesó vivamente por sus estudios nuestra autora cuando supo que trataban sobre Clemente de Alejandría, precisamente porque siempre había pensado que estudiar filosofía era estudiar la Escuela de Alejandría. Volvemos a encontrar el episodio, con más extensión y detalle en el ya citado *Sideraciones del atardecer*, páginas 104 a 107.

²²¹ Jonas, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000. Introducción de Agustín Andreu: *Gnosticismo y mundo moderno*. Página 15. Sobre la consonancia del gnosticismo con la filosofía de Heidegger, aparece relatada en un artículo especialmente interesante de Hans Jonas: *Gnosticismo, existencialismo y nihilismo*, que encontramos recogido en el libro: Jonas, Hans. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000. Páginas 279-301. También aparece como epílogo en: Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2003. Páginas 337-357. En esta ocasión, como decimos, es el epílogo al volumen, que –como advierte el propio autor en el prefacio a la segunda edición de 1962– está revisado, pues partes del desarrollo del texto aparecen intercaladas en el cuerpo mismo del libro, con lo que simplemente se trataría de evitar reiteraciones.

pensamiento y actitud del *maestro de Alemania*²²², y en consonancia a lo expuesto por Jonas, que es una forma de la gnosis, y también subraya a lo largo de todas estas anotaciones su carácter esencialmente nihilista, así como le critica el germen totalitario de su pensamiento que radicaba precisamente en la exigua cuando no simple ausencia del otro en su filosofía²²³.

²²² Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Fabula Tusquets, 2003. Aquí nos encontramos con la exposición de la relación que se produce entre los amigos Bultmann y Heidegger con respecto a un joven Jonas que comenzaba su tesis sobre la gnosis. Y sobre todo, vemos cómo iba entendiendo Jonas que la filosofía heideggeriana permitía especialmente bien el análisis que le ocupaba. Así, nos dice refiriéndose a Hans Jonas: *Estudió con Heidegger y Bultmann, y su gran investigación sobre el tema de la «Gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía» procede con otro tema de la tradición espiritual (pues, en efecto, la gnosis fue el más poderoso movimiento espiritual comprendido entre la antigüedad tardía y el primer cristianismo), lo mismo que Bultmann procede con la tradición cristiana. Al igual que Bultmann, también Hans Jonas toma el análisis heideggeriano del ser ahí como «cerraja» en la que luego encaja el mensaje espiritual como «llave». Y en este caso encaja especialmente bien. Pues la gnosis, por lo menos en la interpretación de Jonas, vive de la experiencia del «ser arrojado». La mística y teología gnóstica narra la «caída» del espíritu (pneuma) en el mundo terrestre, donde tiene que permanecer siempre extraño y apátrida. Sólo puede aclimatarse en medio de lo terrestre si traiciona y olvida su verdadero origen, si se disipa y pierde en el mundo. Para la idea gnóstica de la redención, todo depende de que el espíritu petrificado en el mundo supere su olvido del ser, se congregue nuevamente desde la dispersión y vuelva a recordar su origen olvidado. En suma, Hans Jonas describe la gnosis como un movimiento religioso, delimitable históricamente, que buscaba una «propiedad» entendida heideggerianamente.* P169-170.

²²³ Ya desde el primer capítulo de nuestro trabajo hemos visto que esto se constituye como una radical diferencia del planteamiento de Zambrano con respecto al de Heidegger. Así podemos remitir a las notas 20 y 83. Hay una ausencia del otro en la filosofía heideggeriana que pone de manifiesto por ejemplo Gadamer en unas conversaciones –Gadamer, Hans-Georg. *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, Barcelona: Anthropos, 2010– en las que afirma: *Por eso desde el comienzo estuve convencido de que había un punto débil en Heidegger, y luego cada vez me resultó más claro: en su pensamiento no se logra ver suficientemente al otro. (...) [Tratando de responder a una pregunta acerca del Mit-sein como «ser con...» otros] El «ser con...», o estar juntos, es algo que Heidegger no ha desarrollado de forma suficiente o clara, quizás se trata de una concesión que Heidegger ha hecho, pero no de un contenido originario de su pensamiento. Lo que yo, en cambio, he desarrollado es la idea de que nuestro ser es fundamentalmente un ser en relación con otro, y no simplemente el «con-ser», el sentido de que su ser depende de esta relación suya con el otro. En Heidegger, al contrario, precisamente en el momento en que desarrolla este pensamiento suyo, no se trata en absoluto, ni se habla para nada del otro. El «ser-con...» es más bien una afirmación sobre el ser aquí, que en cierto modo debe dejar que también el otro merezca aprecio y estimación. En todo ello, en la «conciencia moral» y el «ser con...» no he encontrado nada verdaderamente convincente. El «cuidado» es siempre un tener cuidado uno de su propio ser, y el «ser con...» es en realidad un pensamiento del otro muy debilitado, más bien un dejar que también el otro sea, y no un auténtico estar dirigido a él.* Páginas 26 y 27. También hay un capítulo dedicado a la relación que mantuvo con Jaspers y Heidegger. Sobre el libro citado aquí de Karl Jaspers –*Notas sobre Heidegger*, Madrid: Mondadori, 1990– tenemos unas páginas que rezuman por momentos dolor y sufrimiento. Nos parece que lo más explícito que dice acerca del carácter de gnosis que parece aducir en Heidegger, lo encontraríamos en la página 30.

A tal punto llega esta vinculación, que entiende Jonas mejor el sentido del nihilismo moderno desde el estudio de la gnosis. Y no solo eso, la triste vinculación de Heidegger al nazismo fue la que le llevó a pensar, del mismo modo que había sucedido con Jaspers, en la fragilidad del pensamiento, en lo incomprensible, que tan cerca le ponía de enfrentarse a la cuestión terrible del mal. Y de todo este episodio, del modo como Jonas vive todo esto, da buena cuenta sus imprescindibles *Memorias*, un recorrido vital e intelectual por su vida que lo es igualmente por la historia del pasado siglo. Así pues, Jonas advirtió que existencialismo y gnosis guardaban importantes similitudes, lo que hace que, como dice Agustín Andreu en su introducción, *se pueda leer existencialmente el gnosticismo y gnóticamente el existencialismo*²²⁴. Y cómo no apreciar la fortísima impronta existencialista de la filosofía del siglo XX, y cómo no apreciarla en relación con la matriz fenomenológica, posiblemente la corriente filosófica más rica e interesante, con tantos y tan variados frutos.

De este modo, nos encontramos con un joven Jonas que desde las grandes figuras de Bultmann y Heidegger centró su interés en el gnosticismo, lo que no dejaba de ser un acto de valentía en el mundo académico, pues estos temas eran poco considerados, cuando no simplemente ignorados. En este contexto surge la reflexión de Agustín Andreu que nos lleva a una explicación del rechazo de Ortega al temprano artículo de Zambrano. Dentro de esta perspectiva de lo académico con respecto a estas cuestiones, y más ampliamente, y debido al gnosticismo de fondo, subyacente a la filosofía desde la modernidad, quiere entender este rechazo de Ortega:

*Un día se tendrá que contar el rechazo con que reaccionó Ortega cuando, en el despacho de la «Revista de Occidente», recibió el trabajo juvenil de María Zambrano acerca de “Un saber sobre el alma”. ¿Mística de Plotino, el antignóstico gnóstico, a estas horas? (Los maestros no son maestros por lo que hacen, sino por lo que posibilitan y por cómo lo hacen. María Zambrano es una gnóstica precoz*²²⁵.

²²⁴ Jonas, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Página 17 (puesto que nos referimos a la introducción de Agustín Andreu, en sucesivas notas pondremos, a continuación del número de página, la palabra *introd. A. Andreu*). A su vez, se trata de una idea desarrollada en el artículo ya mencionado de Jonas *Gnosticismo, existencialismo y nihilismo*, en el libro *El principio vida*, página 281.

²²⁵ Jonas, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Página 18, *introd. A. Andreu*.

Sabemos, como hemos expuesto arriba, que el gnosticismo fue un pensamiento que surgió en un momento de crisis. Igualmente, la situación del hombre en el siglo XX está marcada por la crisis. Una crisis amplia, que afecta a núcleos muy importantes de la vida, así la de los saberes, la de la filosofía, la de la razón. Todo, en el centro de una historia que va dándose en acontecimientos terribles, que extraen del siglo XX un balance desolador. Las mismas circunstancias de la vida de Jonas nos aparecen como prototipo del horror y del sinsentido. Y por ende, la de Hannah Arendt, la de Edith Stein, la de Simone Weil²²⁶, y también la de María Zambrano, cuyo exilio larguísimo será la prueba

²²⁶ Estos nombres no son sino una simple y rápida aproximación. La lista podría ser muchísimo más amplia, no obstante estos nombres guardan una relación con Zambrano importante. En común tienen el ser mujeres filósofas, claves para la comprensión del siglo XX. Hannah Arendt desarrollará un interés por la cuestión política, claramente vinculado a su experiencia como judía que tiene que exiliarse de Alemania. Este interés cristalizará en obras esenciales como *Los orígenes del mal*, o su labor cuasi periodística en *Eichmann en Jerusalén*, en el que introduce el interesantísimo al par que cuestionado concepto de la banalización del mal –que tanta incompreensión y sufrimiento le acarrió, por ejemplo con Gerschom Scholem y Hans Jonas, y de lo que tenemos testimonios en las *Memorias* del último y también en las cartas que se cruzó con el primero–.

Respecto a Edith Stein, también guarda una relación peculiar. La judía discípula y asistente de Husserl –a quien nunca se le agradecerá lo suficiente la labor de preparación, ordenación y cuidado de los escritos de Husserl, gracias a los cuales tenemos el conocimiento que tenemos del fundador de la fenomenología– tuvo una maduración espiritual enormemente interesante, y que por la correspondencia de Zambrano sabemos que conoció y admiró la malagueña. La judía carmelita al más genuino modo teresiano, culminó sus ingentes conocimientos filosóficos con profundas inquietudes espirituales que le acercaron a los místicos carmelitas del XVI español, y que le llevaron a un completo estudio sobre la figura de Juan de la Cruz desde el conocimiento que ya tenía de trabajos, que se han convertido en clásicos, como el de Jean Baruzi –*San Juan de la Cruz y la experiencia mística*, libro que tenía en francés en su biblioteca nuestra autora–. Algunos artículos de Edith Stein los conseguiría María Zambrano y los leería con atención, con subrayado y con alguna que otra anotación en los márgenes –como podremos apreciar más adelante en nuestro trabajo, concretamente en la nota 791–.

Con Simone Weil también mantendrá una relación de afecto, en este caso desde su encuentro en Madrid en los años de la guerra –como pudimos ver en el primer capítulo–. El interés por la obra de Weil se mantendrá a lo largo de toda su vida, y el interés que comparten ambas por temas similares da ya buena cuenta de la especial relación que las une. Ha sido estudiada esta relación en diversas obras, y su nombre aparecerá explícitamente en algunos momentos de la obra zambraniana, como, y solo a modo de ejemplo, en el interesantísimo apéndice a *El sueño creador*, intitulado *El sueño de los discípulos*; igualmente, podemos ilustrar este interés por la traducción que hace de un pequeño artículo de la francesa sobre la atención o incluso sobre un artículo de la italiana Cristina Campo, *Atención y poesía*; y por último podemos destacar el interés que sobre la francesa compartía nuestra autora y Cristina Campo, o Vittoria Guerrini, en cuya correspondencia vemos el interés por la traducción de su obra –Campo, Cristina. *Se tu fossi qui. Lettere a María Zambrano 1961-1975*, Milán: Archinto, 2009; sobre todo la carta número 12, de 15 de agosto de 1965, página 42–.

Las pensadoras comparten un común exilio, vivido por cada una de un modo diverso. La judía Arendt viviendo en EEUU, donde desarrollará casi la completud de su obra, asumiendo incluso la lengua inglesa. Edith Stein vivirá los comienzos de las leyes antisemitas con la llegada de Hitler al poder en 1933, y así, el principio de una cruel persecución que vio muy claramente desde sus mismos inicios, y de ahí la carta de denuncia que envió a Pío XII el 12 de abril de 1933. Pues bien, en su condición de judía

tangible de un sufrimiento que no se circunscribe a unos años concretos, a fuer de tremendos, sino que manifiesta más allá incluso de lo histórico, el exilio ontológico de la persona. El exiliado –figura de los bienaventurados, como propondrá Zambrano en su obra homónima y que nos ha ido apareciendo ya en el capítulo primero de este trabajo y continuará haciéndolo precisamente por la centralidad que ocupa en su pensamiento– tan presente en tantos lugares de la historia es, más allá de ella, la terrible prueba del exilio en que la persona está desde su mismo nacimiento, y la prueba de ese camino de la vida que no es sino el intento paciente de lograr hallar *el puesto del hombre en el cosmos*.

Crisis es una palabra grave, como la de exilio –de la que dice Zambrano que le quema los labios pronunciarla²²⁷– y expresa una condición esencial humana, que marca unas actitudes que explican, desde su misma realidad, el carácter gnóstico que impregna al pensamiento, también las formas, las actitudes. Ya vimos arriba lo que precisaba Agustín Andreu desde Jonas, la vinculación entre gnosticismo y existencialismo. El hombre ante lo trágico, en situación tan adversa, asume más o menos conscientemente,

tuvo que asistir a situaciones como el exilio de familiares; o el abandono del proyecto de conseguir una cátedra en la Universidad alemana. Y vivió también la dimensión del exilio que viene marcada por su entrada en la clausura del Carmelo teresiano, en una inmersión en una aventura espiritual que deseaba desde los años 20 y que fue posibilitada precisamente cuando su labor intelectual ya no podía llevarse a cabo públicamente por ser alemana judía. Nuevamente ha de experimentar otras dimensiones del exilio cuando, en el recrudecimiento de las leyes antisemitas, ha de marcharse desde su exilio conventual a otro en Holanda, y desde allí, esperar en vano un salvador exilio a Suiza que nunca llegó, llevándola junto a su hermana a Auschwitz. Simone Weil también vivirá un exilio aceptado en el sentido de asumir voluntariamente las condiciones de vida de los obreros, lo que podríamos llamar una suerte de *exilio de clase* o de condición social. Realiza lo que supone llegar a la conciencia de querer vivir como los últimos, y de ahí su muerte terrible.

El siglo XX es un siglo de exilios, de muy diversos modos y maneras, que refleja el exilio ontológico primario de la persona. De ahí la importancia de tal concepto en el pensar de Zambrano, y de ahí igualmente la importancia de la figura del inocente –que compartirá con Simone Weil, e incluso podemos poner aquí que con Edith Stein, quien habla de figuras asimilables en su prólogo a *La ciencia de la cruz*, en que habla en términos ciertamente parecidos a las figuras que relaciona del artista, el niño y el santo– y también la idea de los *logoi sumergidos*, esto es, la idea de todos esos inocentes arrastrados por el peso de la historia, tragados por ella, y que exigen, desde su óptica, su redención, en una suerte de *tikkun* y de necesario imperativo aparejado de recuerdo –*Zachor!*–, que diríamos al modo judío.

²²⁷ Recordemos aquí estas tremendas palabras: *Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo me quemo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio*. Texto recogido del artículo *Amo mi exilio*, publicado en ABC el 28 de agosto de 1989, y recogido posteriormente en *Las palabras del regreso*. *Opus cita*, pág. 66.

una actitud gnóstica que permeará el pensamiento, que lo alentará y alimentará. De este modo, entendemos las palabras de Andreu referidas al estudio de Jonas:

*Se aplicaba por primera vez la reducción fenomenológica en un gran tema de la historia espiritual de Occidente y Oriente, con objeto de ir al fondo de una experiencia espiritual de nihilismo que parecía estar asomando por Europa después de la Primera Guerra Mundial y cuyo sentido no se acababa de percibir (...)*²²⁸.

Estamos ante una crisis vinculada a una *experiencia espiritual de nihilismo*, y hay que dar cuenta de ella. Adviene el nihilismo, que Zambrano analizará en *El hombre y lo divino*, cuando hable por ejemplo del futuro como dios desconocido. Una apertura al futuro que experimenta el hombre, en una proyección tal, que será fuente de angustia y de nada. Una proyección con tales consecuencias que le llevará a reivindicar la dimensión presente y el plano más inmediato, y que le llevará a una reafirmación del hombre encarnado que ha de moverse por entre los entes si ha de pretender el ser. De ahí que esta *gnóstica precoz* que era Zambrano supere ese gnosticismo inicial precisamente por la dimensión de la esperanza.

Jonas prosiguió su camino intelectual dando lugar a una reflexión ética –el principio de responsabilidad– que se hará cargo o, más bien, que subraya la necesidad de hacerse cargo de la naturaleza. Esto es, vencía el desprecio gnóstico al cuerpo, a la materia, que –nos señala Andreu– se asemeja en gran medida al desprecio que se experimenta a partir de la Modernidad en relación a la Naturaleza, con el desarrollo de una tecnología desalmada, con el imperio de la Razón Técnica, y que culminaría en su proceso autodestructivo con la fría eficacia inmisericorde de todo lo que rodeaba la figura, en toda su extensión, del campo de concentración. El lugar –diría Agamben en la serie *Homo sacer*– de la mostración de la nuda vida, donde se pierde lo más íntimo y básico, lo más originario. Jonas, desde su experiencia personal de sufrimiento, y desde los conocimientos que le reporta su trabajo intelectual, despierta a la importancia de la ética, que aplica a la naturaleza y, en consecuencia, al hombre –y en este punto son muy

²²⁸ Jonas, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Página 21, introd. A. Andreu.

interesantes todas sus reflexiones acerca de cuestiones bioéticas, tratando de dirimir las graves cuestiones éticas que surgen anejas a la investigación y cuidados médicos²²⁹–.

Zambrano, desde su precoz gnosticismo, también superará este camino de dualidades gnósticas, esta impronta negativa que tantas consecuencias tiene. Y resulta que su pesimismo inicial gnóstico quedará superado –como señalamos– por la dimensión de la esperanza. Y es que, en Zambrano, la asunción del sufrimiento inherente a la historia, el descubrimiento y constatación de su tremendo carácter sacrificial, de su impronta trágica, se transmuta por la esperanza en el deseo de transformarla en historia ética, de rezumar en ella una dimensión de sentido²³⁰. Al modo de Lévinas, podríamos decir que en Zambrano también la ética es primaria y originaria, necesaria desde el conocimiento experimentado y terrible del sufrimiento²³¹.

Pero sigamos viendo las reflexiones de nuestra autora desde lo que supone esta perspectiva gnóstica, esto es, viéndolo dentro de una tradición filosófica que se enfrenta al grave problema de la crisis. Así, en la introducción de Agustín Andreu, tenemos una síntesis de los principios fundamentales del gnosticismo, tan difícil de precisar y tan variado en los sistemas que genera, que adquiere pleno sentido la perspectiva de estudio de un Jonas, buscando algo así como la estructura fundamental, nuclear, que todos los sistemas comparten, desde la aplicación metodológica de la reducción fenomenológica. Y es que, desde aquí pueden establecerse las líneas fundamentales gnósticas, lo que permite acercarse a un fenómeno tanto más complejo cuanto más se expande en el

²²⁹ Cuestión tratada en Jonas, Hans. *Memorias*. Madrid: Losada, 2005. En el capítulo intitulado *Valor y dignidad de la vida*, especialmente en las páginas 341 y siguientes.

²³⁰ En este sentido, dirá: (...) *nada podrá dispensar al ser humano de abrazar su tiempo, su circunstancia histórica, por mucho que le repugne. Es la cuestión que perseguimos desde el comienzo de estas páginas y que constituye el centro de la meditación vertida en ese libro. La persecución de una ética de la historia o de una historia en modo ético*. En *Persona y democracia*, pág. 25. O lo que algo más adelante, y más sintéticamente expresa como: *Es pues la hora del conocimiento. Lo cual implica la conversión de la historia trágica en historia ética aquí en Occidente*. PD, 38.

²³¹ Es interesante en este punto tener en cuenta lo que nos apareció desde los mismos inicios de este trabajo, cuando tratábamos las citas con las que Zambrano abría *Delirio y destino*. Especialmente nos detuvimos en una de Calderón, de *La vida es sueño*, en la que se decía *obra bien que ni aún en sueños se pierde*. Entonces, en las dos primeras anotaciones que poníamos al capítulo 1, apartado 2.1: *Dialéctica del nacimiento y de la muerte*, pudimos referirnos a una reflexión de García Bacca en la que oponía al planteamiento de Calderón el de la primacía de la conciencia en Descartes. Nos parece que ahora podemos volver a esta reflexión, porque está en la línea de lo que aquí nos encontramos. Esto es, la ética como principio.

tiempo, y también cuanto más presente tiene en sí elementos tomados de diversas religiones y sistemas de pensamiento, esto es, desde su carácter sincrético.

Agustín Andreu analiza seis ideas fundamentales gnósticas, las cuales son: el dualismo, el dios extraño, la creación, el demiurgo –paralelo del dios extraño–, la naturaleza y, por último, la salvación –pues el propio término *gnosis* significa conocimiento, que va intrínsecamente unido a la idea de salvación, a la perspectiva soteriológica. Nos centraremos aquí solo en algunos aspectos de estos grandes núcleos temáticos, si bien hay que tener en cuenta que todos ellos están conectados los unos con los otros. Así, el principio básico radica en la experiencia que se tiene de la limitación humana, y por ende de todo lo finito. Entonces, la perspectiva fenomenológica lo que hace es constatar esta experiencia del ser que se extraña de sí mismo en un mundo rodeado de necesidad, se trata, nada más y nada menos que del extrañamiento de sí y del mundo, y de la cuestión que engloba acerca del ser, o lo que es lo mismo, las inquietudes fundamentales y originarias del hombre, las que dan lugar a la filosofía²³².

²³² En este punto, quizá sea interesante una nota en la que exponer, siquiera brevemente, alguna precisión acerca de esta noción del gnosticismo que aquí se maneja. Para ello, podemos acudir al libro de Agustín Andreu intitulado *El logos alejandrino*. Edición de Carlos Peinado Elliot. Madrid: Siruela, 2009. En este libro se recogen una serie de lecciones que A. Andreu impartió en la Facultad de Teología de Valencia entre febrero y junio de 1975. Lecciones que, muchas de ellas, están en el trasfondo de las cuestiones que aparecen en las *Cartas de la Pièce*, y que Zambrano le animaba a publicar: *¿por qué no piensas en publicar ya tu curso? Sería precioso. Anímate. (...) Ya, ahora*. En *Cartas de la Pièce*. Carta N° 54, de 21 de junio de 1975. Pág. 218. Pues bien, A. Andreu considera a la gnosis como *uno de los movimientos especulativos más potentes de la historia de la filosofía occidental, y a él pertenecieron algunos escritores eclesiásticos (Clemente y Orígenes)*. Nota 46 del editor. Pág. 180. Y algo más adelante, en la nota 48, hace el editor un necesario esfuerzo por precisar este concepto de gnosticismo, con el objetivo de comprender en qué sentido hace uso del mismo A. Andreu –el sentido que, a su vez, vemos expuesto en estas páginas–. Así pues, tenemos que comienza con una precisión terminológica que toma de J. Montserrat Torrents, en «¿Hay una gnosis precristiana?» (en *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del helenismo*, coord. por Antonio Piñero Sáenz, Córdoba: El Almendro, 2006. Págs. 629-656). Así, encontramos que parte de una distinción entre los criterios histórico-sociológicos y los doctrinales. *Según los primeros, habría que diferenciar entre gnosis “sensu lato” (conocimiento reservado a una minoría en el seno de la sociedad), gnosis “sensu stricto” (conocimiento religioso reservado a una minoría en el seno de una sociedad religiosa amplia) y gnosis “sensu strictissimo” (gnosis cristiana de los siglos II y III, también llamada «gnosticismo»)*. Pero hay que tomar también en cuenta el criterio definitorio que parte de contenidos doctrinales (según el cual se consideran gnósticos los grupos que presentan un determinado conjunto de doctrinas religiosas), siendo éstos sintetizados en el Coloquio de Messina de 1966 del siguiente modo: «La concepción de la presencia en el hombre de una centella divina, que proviene del mundo divino, que ha caído a este mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte, y que tiene que ser despertada por la contrapartida divina del Yo para ser finalmente reintegrada». Según estos criterios, observa Montserrat, podría extenderse la calificación gnóstica a una serie de movimientos religiosos y filosóficos no elitistas: neoplatonismo, mandeísmo, maniqueísmo, catarismo... En todo caso, para evitar la confusión, Piñero y Montserrat distinguen entre

«gnosis» (núcleo doctrinal delimitado según el criterio expuesto) y «gnosticismo» (sistemas o sectas filosóficos-religiosas que florecieron entre los siglos I y IV de la era cristiana y tienen como base el contenido doctrinal antes citado). Andreu (...) emplea el concepto en sentido amplio, de ahí que extienda la duración de este movimiento. Desde el catarismo y la Cábala, pasando por el Nuevo Testamento y Plotino y el neoplatonismo, hay (en su opinión) gnosticismo localizable. Págs. 182-183. Unas líneas enormemente esclarecedoras acerca de esta cuestión y que creemos que es interesante tener en cuenta como trasfondo de estas páginas.

Una profundización en la complejidad del concepto de *gnosis*, o en la distinción entre *gnosis* y *gnosticismo* lo encontramos en Marksches, Christoph. *La gnosis*. Barcelona: Herder, 2002. Aquí, la figura de Clemente de Alejandría aparece como el de un autor antiguo crítico con la *gnosis* que transmite textos originales. De este modo, si afirma Clemente de sí mismo que es gnóstico, lo dice en el sentido que la palabra tiene en griego, en su contexto filosófico-religioso, conocimiento. Así, Clemente es un autor que escribe a fines del siglo II y comienzos del III, y que se encuentra profundamente influido por el platonismo contemporáneo: *Para él, que se halla plenamente en la tradición platónica, el «conocimiento», la «gnosis», es también la verdadera meta de la vida y del pensamiento cristianos. «Gnosis» es una manera de transcribir la fe cristiana. Y, así, al cristiano eclesial, como «verdadero gnóstico» que es, podemos contraponerlo a los adeptos de una injustamente denominada «Gnosis».* Pág. 25. Y recoge a continuación el autor algunas referencias concretas a la obra de Clemente, al *Paedagogus* o los *Stromata*, en la que critica con dureza a los que se llaman a sí mismos *gnósticos* –perfectos o conocedores– que interpreta como claro ejemplo de soberbia. Y, al mismo tiempo, sirve para advertir de cómo, aunque ya sobre todo con la figura de Ireneo, *algunos teólogos cristianos, desde fines del siglo II, y de manera intensamente peyorativa, sintetizaban con el término de «conocimiento» [gnosis] las ideas de otros grupos que tenían una manera parecida de pensar.* Pág. 26. Se producía, desde una finalidad claramente polémica, una ampliación del término que pone de manifiesto el carácter esencialmente problemático con que nace, y que continúa dándose siglos y siglos después. De ahí el intento en el Congreso de Mesina de acabar con la confusión terminológica, distinguiendo –como ya hemos señalado arriba– entre gnosticismo y *gnosis*. Sin embargo, según el autor, si bien se intentó poner fin a esta confusión, se terminó dando *una nueva incertidumbre, porque se designó como «Gnosticismo» lo que los antiguos teólogos habían denominado «Gnosis».* Pág. 33. De este modo, señala el autor, ¿sería posible calificar como «Gnosis» –o *gnosis* “*sensu stricto*” según veíamos en el texto reseñado líneas atrás– al platonismo clásico o a los francmasones? Pregunta a la que no puede sino responder que sí, pues, en cierto sentido, *el conocimiento de los misterios divinos queda reservado para una minoría selecta.* Pág. 35. Otra de las cuestiones interesantes que son tratadas en este libro, la tenemos en el apartado *Problemas principales del debate moderno*. Interesante porque aparece la figura de Jonas –que tiene una gran importancia dentro de la concepción que manejamos en este trabajo– y, de este modo, se precisa aún más la dificultad conceptual que señalamos aquí. Así pues, subrayando la importancia del libro *la gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*, en el que nos situamos en los años 30 del pasado siglo, parte de su inspiración en la filosofía de Heidegger: *a Jonas le interesaba calificar los datos históricos según su condición histórica, sin limitarse a ordenarlos de manera puramente cronológica.* Lo que le llevaba a incluir en la *Gnosis* a Filón de Alejandría y a Plotino, *porque a ambos los veía él marcados por el punto de partida existencial que determinaba a los pensadores cristianos incluidos tradicionalmente en el movimiento.* Esto tenía una consecuencia fundamental y es que *la Gnosis quedó liberada del gueto de los especialistas, pero al precio de una radicalísima ampliación de los fenómenos que quedan abarcados por el término clave «Gnosis».* Pág. 40. E incluso, posteriormente, elaboró Jonas una comparación de la escisión del hombre y el mundo en la «Gnosis» con el existencialismo y sus aspectos nihilistas –lo que hemos podido referir desde nuestro trabajo– que según Marksches hacía *estructuralmente imposible un deslinde temporal realmente estricto del fenómeno por medio de la perspectiva elegida.* Y señala que fue consciente de ello pues: *más de treinta años después, en la Conferencia de Mesina de 1966, (...) intentó hacer, a diferencia de su primer esbozo, un deslinde tipológico e histórico del fenómeno de la «Gnosis» en el que faltaba, por ejemplo, una mención explícita del filósofo neoplatónico Plotino, de tal modo que podía suponerse que Jonas había precisado su modelo tipológico y que de esta manera había reducido el*

En este aspecto coincidirán todas las gnosis –paganas, heréticas y ortodoxas–, en la idea de la existencia de un dualismo que es superable mediante un conocimiento soteriológico, una mística iniciática liberadora de este dualismo aplastante. Desde aquí, señala Andreu, Plotino –al que se refería como *el antignóstico gnóstico*– es el que escribe y se posiciona contra la gnosis pero manteniendo una filosofía que cumple con fidelidad el esquema gnóstico –afirma siguiendo los estudios del P. Antonio Orbe–. Un pensador que tanta presencia tendrá en la obra zambrana, como ya pudimos advertir desde el primer capítulo.

Este dualismo está en la base misma del nihilismo, en tanto que supone un abandono de la naturaleza que está presente desde el origen de la Modernidad –desde su punto de partida y culminación, representados respectivamente por Descartes y Husserl–, un dualismo que supone *un desgarramiento cosmológico y existencial*²³³. Desde esta perspectiva, la naturaleza queda abandonada a la sola dimensión de lo pasivo, a una desespiritualización tan aneja a la pérdida de la idea del alma del mundo, con las consecuencias que tiene, y que va generando tal distancia entre hombre y mundo que sitúa aquí el origen de un extrañamiento que deriva en la fuerte tendencia nihilista que hace, a ojos de Jonas, que todo existencialismo se funde en este dualismo tan próximo al nihilismo. En Zambrano advertimos la preocupación por la cuestión de la crisis y del nihilismo, de la que, y a grandes rasgos, podemos afirmar que toda su obra es un intento de respuesta.

Continuamos y encontramos una cuestión muy interesante y muy importante en el planteamiento de Zambrano, la tenemos en la consideración de la figura del demiurgo. Para el gnosticismo, se salvaguarda la existencia de un *deus absconditus*, absolutamente trascendente al mundo, que le libera de toda responsabilidad para con la creación, y que explica el sentir de la escisión radical que vive el hombre, no ya solo

conjunto de fenómenos históricos a los que lo aplicaba. Pág. 41. Nos quedamos por tanto, con esta breve aproximación a una cuestión ciertamente compleja, advirtiendo así que en este trabajo, y desde la perspectiva interpretativa de Agustín Andreu, se hace uso de la noción en un sentido amplio, lo que permite ampliar sobremanera su presencia en múltiples lugares históricos.

Asimismo, remitimos concretamente al apartado *gnosticismo* (págs., 63-70) del capítulo *La Coiné*, del libro de José Antonio Antón Pacheco: *Parádisos: visiones sobre el Uno, el Logos y la Tríada*. MIAS Latina: Murcia, 2014. Y también a la visión general expresada en Culdaut, Francine. *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*. Akal: Madrid, 1996.

²³³ Jonas, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Página 33, introd. A. Andreu.

con respecto al ser del mundo, sino dentro de sí, respecto a su propio cuerpo. Al dios escondido se le protege del valor peyorativo que adquiere la creación con la asunción de un principio al que se le atribuye, denominado demiurgo –el hacedor o artesano, que ya veíamos aparecer en el *Timeo* platónico–. Frente al dios extraño, el demiurgo es principio de creación, responsable de este mundo –y advirtamos aquí que no es vista la creación como una degradación o caída por todos los sistemas gnósticos, lo que en cierto sentido salvaguarda, como positiva, la capacidad creadora en el hombre, así el modelo de Orígenes–.

La creación implica un desdoblamiento del principio divino que, de ese modo, se reconoce, dando comienzo al proceso emanativo. La creación entonces supone una individuación o separación que hace que se viva como un desgarró, y de ahí la perplejidad y el desconcierto ante sí y ante el mundo. De este modo, la escisión supone algo negativo, pero también puede entenderse como algo positivo, en tanto que es el origen y fundamento de la chispa divina que albergamos, desde la que experimentamos precisamente el rechazo y diferenciación con respecto a la materia –el mundo, el cuerpo–. Y de ahí la peculiar antropología que deriva de los fundamentos gnósticos, justo lo que retomará y pondrá como base del cristianismo San Agustín –lo que criticará abiertamente Agustín Andreu no solo en este libro, sino también, por ejemplo, a lo largo de las *Cartas de la Pièce*²³⁴–.

2.2. Depauperización del lenguaje.

Esta idea del demiurgo como principio explicativo adquiere un papel muy interesante en la filosofía zambrana. Y es que el sistema gnóstico, con la figura del demiurgo, tiene un principio con un gran potencial en su aplicación a la historia para comprenderla. Y así va a aparecer en Zambrano, en la que podemos ver nuevamente una influencia gnóstica, operando en sus reflexiones acerca de la historia, transidas todas por la problemática de la crisis, enfrentándose radicalmente al problema, o misterio, del mal. En relación con esto, hemos de valorar lo que indica Agustín Andreu cuando afirma que la creación como emanación se vincula a una deminoración que *tiene mucho*

²³⁴ Sobre la diferente perspectiva que Zambrano y Andreu mantendrán ante la figura imponente del hiponate, tenemos las cartas, pero más concretamente podemos acudir al epílogo del teólogo a las mismas. Sobre todo es interesante a este respecto el apartado 7, las páginas 354 y siguientes de la edición citada de las *Cartas de la Pièce*.

*de lenguaje*²³⁵, y es que por debajo de todas estas reflexiones vamos a asistir a la puesta en evidencia de una depauperización del lenguaje que tendrá mucho que ver con la pérdida o degradación del mundo en cuanto a su sentido, a su logos. Es lo que vemos aparecer por ejemplo en algunos de los textos que conforman *La agonía de Europa*, y que también estará latiendo bajo las páginas de *Persona y democracia*. Ante esto, tenemos dos preguntas esenciales: ¿cómo entender la figura del demiurgo? Y, ¿qué relación guarda con la cuestión del lenguaje? Para ello nos parece muy relevante una reflexión al respecto de Agustín Andreu en la que el demiurgo se presenta como un modo viciado del pensar en lugar de como un personaje:

*Es un principio secundario, pero que se hace presente en los orígenes mismos. (...) Se trata del demiurgo, que sería el organizador de este mundo mediante el engranaje de los apetitos o pasiones y los intereses. De engranajes, engarces, ilaciones, conexiones, analogías... es gran inventor. De acuerdo con la interpretación general de la gnosis, que propone el prof. Geiselmann, habría que decir que el demiurgo, más que un personaje, es una manera de pensar, o, mejor dicho, de no pensar: es un uso ladino de las palabras y un arte de combinarlas según intereses y modas, cobrando la apariencia de pensamiento profundo, al día, pertinente, y evidenciándolo por el artilugio de la listura. (...) Modalidades de demiurgia que brotan en las laderas del poder y que son directamente proporcionales a la demiurgia esencial del poder: a su reorganización de todos los medios para sus fines inconfesables*²³⁶.

En esta vinculación del demiurgo con una manera de pensar relacionada con *un uso ladino de las palabras*, una banalización del lenguaje, del logos, consideramos especialmente importante una carta de Scholem a Rosenzweig, en la que directamente trata esta cuestión²³⁷. En ella vemos cómo la hermenéutica adquiere sentido y

²³⁵ Jonas, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Página 38, introd. A. Andreu.

²³⁶ Jonas, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Página 35, introd. A. Andreu.

²³⁷ La carta a la que aludimos la tomamos del extracto que de la misma hace José Antonio Antón Pacheco en el libro *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Aquí, transcribimos esta carta por cuanto que supone una reflexión, como veremos en lo sucesivo, de gran importancia en el pensamiento zambraniano: (...) *Esta lengua sagrada de la que nos nutrimos ¿acaso no constituye un abismo que un día se abrirá ante nosotros? Las gentes de aquí no saben lo que están en trance de hacer. Creen que han secularizado la lengua hebrea, que le han quitado su punto apocalíptico. Pero nada de esto es verdad; la secularización de la lengua sólo es una forma de pensar,*

profundidad en tanto que búsqueda de la sustancialidad o importancia del logos, de la palabra. Esto es, la hermenéutica espiritual o restauradora pretende precisamente rescatar el valor profundo que queda oculto o semivelado por la banalización del logos. Consideramos que la presencia en Zambrano de los diferentes géneros literarios, que su meditación y ocuparse de ellos, está intrínsecamente unida a una profunda preocupación por la constatación de un proceso creciente de depauperización del lenguaje. Los diversos modos del decir de Zambrano están todos orientados a la búsqueda de la palabra perdida, de la palabra originaria, del logos creador²³⁸.

una expresión hecha. Es imposible vaciarla de su plenitud de sentido, a menos de sacrificar a la lengua misma. El volapük fantasmagórico que se habla en nuestras calles define exactamente el espacio lingüístico inexpressivo que es lo único que ha provocado la "secularización" de la lengua. Pero si transmitimos a nuestros hijos la lengua tal como nos ha sido transmitida a nosotros, generación de tránsito, si resucitamos para ellos la lengua de los viejos para que pueda de nuevo revelarnos su sentido, ¿no corremos el riesgo de ver un día a la potencia religiosa de este lenguaje retornar violentamente sobre los que la hablan? Y el día en que esto se produzca, ¿qué generación sufrirá los efectos? En cuanto a nosotros, la mayor parte vive en el interior de nuestra lengua de manera semejante a ciegos que paseen por encima de un abismo. Pero cuando la vista se nos devuelva, a nosotros o a nuestros descendientes, ¿no caeremos acaso en el fondo de ese abismo? (...)

El lenguaje es nombre. En el nombre se hunde la potencia del lenguaje, en él está sellado el abismo que encierra. A pesar de invocar diariamente los nombres de antaño, no depende de nosotros eliminar los poderes que ocultan. Una vez despiertos, se manifestarán en el gran día, pues los hemos invocado con una violencia terrible. Ciertamente, la lengua que hablamos es rudimentaria, casi fantasmal. Los nombres frecuentan nuestras frases, escritores o periodistas juegan a hacernos creer, o a hacer creer a Dios, que nada de esto tiene importancia. Y sin embargo, en esta lengua envilecida y espectral, la fuerza de lo sagrado nos parece hablar a menudo. Pues los nombres tienen su vida propia. Si no la tuvieran, desgraciados de nuestro hijos, que estarían entonces arrojados a un porvenir sin esperanza (...).

Una generación como la nuestra, que toma a su cargo la parte más fértil de nuestra tradición, su lengua, no podría –incluso si lo deseara ardientemente– vivir sin tradición. Cuando venga la hora en que la potencia hundida en el fondo de la lengua hebrea se manifieste de nuevo, en que el "decir" de la lengua, su contenido, tomen de nuevo forma, nuestro pueblo estará confrontado otra vez con esta tradición sagrada, signo mismo de la elección emprendida. Entonces, será necesario someterse o desaparecer. Pues en el corazón de esta lengua en la que no cesamos de evocar a Dios de mil maneras –haciéndolo así volver de alguna manera a la realidad de nuestra vida– Dios mismo, a su vez, no permanecerá silencioso. Pero esta ineluctable revolución del lenguaje, donde la Voz se escuchará de nuevo, es el único tema del que no se habla en este país. Pues los que emprendieron el resucitar de la lengua hebrea no creían en la realidad del Juicio al que todos estamos sometidos (...). Páginas 148-149.

²³⁸ Que sea éste el interés fundamental de María Zambrano permite comprender el sentido que tiene un artículo como *Casa, palabra, libro* de José Antonio Antón Pacheco –publicado en la Revista *Litoral*, en el tomo II del homenaje a María Zambrano, *Papeles para una poética del ser*, los números 124-125-126, páginas 55-59– en el que ensaya una comparación entre *El Zohar* y un pasaje de *Claros del bosque*.

Asimismo, y en esta misma línea, encontramos un escrito de Zambrano de marzo de 1965 intitulado *La crisis de la palabra* –que refiere el manuscrito M-184, que está publicado en Zambrano, María. *Algunos lugares de la poesía*. Edición, introducción y notas de Juan Fernando Ortega Muñoz. Madrid: Trotta, 2007. Páginas 75-76– en la que se sintetiza muy bien esta preocupación. Así, con respecto a la crisis de Occidente puede constatarse *el desequilibrio entre el avance arrollador de las ciencias y de sus hijas, las correspondientes técnicas, y el saber acerca de la vida y de la condición humana, el saber que*

De este modo, la meditación acerca del logos poético y filosófico, de la confesión, de la guía, de la tragedia, la importancia del género epistolar, del ensayo, del artículo, de la crítica en sentido amplio... no son sino modos de transitar por entre los claros del bosque desde los que vislumbrar la palabra perdida. Ejercicio por tanto de Razón Poética, y en cuya manifestación no podemos dejar de mencionar quizá el más interesante de los géneros en el camino del pensar zambraniano, el que ocupará –a nuestro juicio– un lugar privilegiado desde el que acceder a una experiencia amplia y profunda de la vida: el delirio. Género peculiar por cuanto que tiene su origen en la experiencia de la mudez, del estadio previo a la palabra y que, para lograrse, habrá de darse en palabras, lo que supone una interesante reflexión sobre el lenguaje. Siempre estará presente en la obra zambrana, de hecho, ya apareció a lo largo de nuestro primer capítulo, y habremos de ocuparnos de él específicamente. Y todo esto en el contexto de la preocupación por esta depauperización en el lenguaje que pretenderá alcanzar su referencia originaria, desde donde comprendemos la temprana preocupación de Zambrano por la cuestión del símbolo, y en relación con el mismo, de la metáfora y del mito.

Habremos de volver sobre esta cuestión fundamental del lenguaje que consideramos nuclear para poner en su justo lugar la reflexión de Zambrano sobre los diversos modos de darse el logos y, en consecuencia, sobre la cuestión de los géneros literarios. Desde esta perspectiva, creemos que adquiere su pleno sentido, trascendiendo la cuestión meramente esteticista para fundarla en una profunda reflexión metafísica. Simplemente advertir que, como expone en su comentario José Antonio Antón Pacheco a la referida carta de Scholem a Rosenzweig –en la que se habla de la lengua hebrea en su carácter sagrado, que guarda toda su potencia a pesar del ostensible fenómeno de la secularización– esta reflexión puede trasladarse al lenguaje como categoría metafísica fundamental, pues:

el hombre habría de tener acerca de sí mismo. (Pág. 75). Pero además incide Zambrano en que, a esta realidad, hay que sumar igualmente *el de la suerte de la palabra*, y entonces refiere su degradación en las diversas producciones literarias, así como en la cotidianidad, con lo que sería, más que descuido, *hostilidad a la palabra justa*. Advertimos que Zambrano se centra en subrayar como elemento fundamental en el análisis de la crisis precisamente la degradación de la palabra, el proceso de ostensible caída en que está inmersa, y que exige una recuperación de lo perdido: *habrá que rescatar muchas cosas del alma humana que la orgullosa fe en el progreso dejó atrás; habrá que sacar del fondo de los tiempos, no a los ídolos, sino a las almas, a las creencias, a los saberes sepultados por la prisa y la vanidad del hombre occidental.* (Pág. 76).

El lenguaje esencial siempre es pérdida, alejamiento (nunca aparece como tal); pero en cuanto que condición de posibilidad de las lenguas concretas, la lengua esencial significa la continua apertura para la emergencia de sentidos (de ahí la hermenéutica como reapertura de sentidos). La pérdida del lenguaje sagrado es vista como caída en la historia. La desacralización del lenguaje es la más clara expresión de esa caída²³⁹.

De este modo, la reflexión sobre el lenguaje y por ende sobre los diversos modos de expresión del logos, están en Zambrano vinculados a la reflexión acerca de la historia y la crisis, y será consustancial a su intento de dar respuesta a la cuestión del nihilismo. Ya hemos visto que la figura del demiurgo tiene gran importancia en la obra de Zambrano, y que su interpretación como modo viciado del pensar, como tecnología desalmada, relacionado con un uso pervertido del lenguaje, une la importante reflexión sobre el logos con la experiencia de la desacralización del mundo, y al mismo tiempo, con la experiencia fundamental gnóstica de la caída en la historia. Si volvemos a la introducción de Agustín Andreu al libro de Jonas, nos vuelve a aparecer muy oportunamente el nombre de María Zambrano cuando prosigue su exposición acerca del demiurgo. Y aparece cuando se constata cómo es el mundo que vive bajo el imperio demiúrgico, que es un mundo en el que falta la reflexión profunda, la experiencia espiritual, la cualidad, la sinceridad, la creatividad, dándose por el contrario el dominio de la técnica, de lo maquinal y mecánico funcionando de un modo fino, eficaz y sibilino, de la técnica también referida al lenguaje, que aparece entonces degradado a mera palabrería.

El mundo demiúrgico es el mundo de la mentira y el engaño, de la maquinación que hace que el hombre quede como engranaje fácilmente manipulable, como pieza perfectamente sustituible, ajena a la experiencia de la autenticidad, libertad y creatividad. Por todo esto, *artero y liante, el demiurgo es rey de la estadística y la sociología, de las campañas que informan con investigación (imparcial, por supuesto...), de la imagen que se fabrica por encargo, de la moda²⁴⁰*. La falacia fundamental del mundo demiúrgico es vivir como auténtico y real lo que no tiene

²³⁹ Antón Pacheco, José Antonio. *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada. Opus cita*. Pág. 149.

²⁴⁰ Jonas, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Página 40, introd. A. Andreu.

entidad, como en el imperio de la imagen que no tiene nada detrás, como en la caverna platónica. Por todo ello entendemos la vinculación que hace Agustín Andreu entre Hans Jonas y María Zambrano, apareciendo también –aunque tangencialmente– Hannah Arendt:

El del demiurgo es pensamiento instrumental (Orbe). La instrumentalidad se burla de lo originario y lo contemplativo. Es funcional, mediático, mecánico o dialéctico, con independencia y desinterés del contenido mismo. No es Jonas el único de su generación que ha advertido la perdición que significa esta adoración de la magia. María Zambrano señaló también que el conocimiento demiúrgico “es un conocimiento instrumental o violento”. Instrumentaliza las personas. Pero no hay que salirse ni apartarse de la Tierra. Los judíos, dice Jonas, no se consuelan con la escatología que les promete un más allá satisfactorio, pues que es aquí, en este mundo, donde esperan que Yavé cumpla su palabra: paz y justicia a Israel y al mundo, aquí. El judaísmo lo tiene más difícil que el cristianismo. María Zambrano, la católica, sabe que el Logos descendió no ya a esta tierra sino a los infiernos: hay que “arraigarse en la necesaria y trágica alegría de la tierra”. María lo dice, como Jonas, “a la vista” de la Gestapo en París y en Auschwitz, respectivamente. Es gnosis cristiana, como la de Clemente Alejandrino. No hay regeneración sin generación. No hay renaceres sin nacimiento. (Habría que estudiar conjuntamente la idea de nacimiento y radical comienzo en María Zambrano y en Hannah Arendt). María oyó siempre con profunda devoción el relato de la cita nocturna del joven maestro Jesús al anciano rabino Nicodemos (cap. 3º del Evangelio de Juan) para tratar de la renovación del hombre y de Israel. Por menos de un volver a nacer, no habría solución válida; o de un estar volviendo a nacer. Donde se anuncia una metafísica que no tiene acceso desde el análisis existencial de Heidegger (...). María Zambrano buscaba también “sobrepasar el nihilismo de la cultura occidental”. Pues que todo demiurgismo o instrumentalismo es nihilismo²⁴¹.

²⁴¹ Jonas, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Páginas 41-42, introd. A. Andreu. Cuando en el texto critica como característica de un mundo demiurgizado la adoración de la magia, se refiere a entender ingenuamente la técnica como mágica solución a los problemas que surjan o puedan surgir a lo

En este texto, se encuentran multitud de temas fundamentales al pensar de Zambrano. Está la interpretación de la figura del demiurgo, el modo de conocimiento que representa, su presencia y acción en los acontecimientos históricos, la deshumanización, la escatología en su versión judía y cristiana, la esperanza que subyace bajo el pensar de Zambrano como modo de respuesta al feroz nihilismo, una esperanza que tiene una profunda raíz espiritual cristiana, la gravísima y terrible experiencia del sufrimiento y el mal representado en los totalitarismos, y en respuesta, una esperanza que se vincula a la idea cada vez más nítida y clara de la necesidad no ya de un volver a nacer sino de renacimientos que hagan posible la vida del hombre. Y de todo esto concluye que se precisa, nos dice Agustín Andreu, y como también ya vería Hans Jonas, una metafísica, unas categorías de pensamiento para las cuales no sirve Heidegger. Ya hemos indicado antes la diferencia fundamental con respecto a Heidegger del pensar zambraniano, que se concreta principalmente en la inexistencia o en la escasa presencia del otro en la filosofía heideggeriana, y por ende, desde la necesaria presencia del otro como prójimo, la revalorización de la ética, la reivindicación –al modo levinasiano– de la importancia principal y originaria de la ética.

Vemos la importancia de la idea de nacimiento, y en relación a ello, la de renacer. Y entonces, recordamos la presencia que tenía el desnacer –de impronta unamuniana– en ese acto de comparecencia que era *Adsum*, y que vimos en el primer

largo de la vida, como si la técnica fuese la respuesta sin más consideraciones, adoleciendo incluso de una ingenuidad que llevaría a un panorama desolador.

Partiendo de esta reflexión, y en consonancia con la cuestión central planteada, cual es el misterio del mal, referimos un artículo que publicamos en la revista *Antígona* con ocasión del congreso internacional conmemorativo de nuestra autora que se celebró en 2008 en Vélez-Málaga. *Antígona. Revista de la Fundación María Zambrano. V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano. "Europa, sueño y verdad"*. Nº 4, Vélez-Málaga, 2009. En el mismo, planteamos una aproximación a esta grave cuestión que se completa con la perspectiva de tres pensadores. Nos referimos a *Desde el horizonte de Auschwitz. Tres aproximaciones al problema del mal: Edgar Morin, Hans Jonas y María Zambrano*. Artículo que proponemos en este capítulo como anexo 3.

Asimismo, en la interesante referencia a la idea de natalidad en Hannah Arendt, creemos conveniente recordar las dos citas que pusimos como inicio a la primera parte de nuestro trabajo, a la presentación del escrito *Adsum* de la biografía *Delirio y destino*. Dos breves citas del libro *La condición humana* en la que pensamos que se vislumbra esta sintonía con Zambrano que aduce aquí Agustín Andreu. Una importancia del nacimiento que, en sus renaceres, es un comienzo nuevo que no se parece al ser arrojado que es el *da-sein*. Sobre la comparación entre Hannah Arendt y María Zambrano, no podemos pasar por alto el estudio ya citado de Isabel Sancho García: *Hannah Arendt. La búsqueda de la condición humana*. Un libro en el que no faltan interesantes y oportunas referencias a la pensadora española, y en el que también está tratado el tema del nacimiento.

capítulo; y también recordamos que en el último prólogo a *Hacia un saber sobre el alma*, de 1986, decía que la Razón Poética le había llegado –afirmaba Zambrano retrospectivamente– *en ese lugar donde se nace y se desnace*, entre el ser y el no ser, entre saber y no saber, el lugar *que es el más adecuado, el propio del pensamiento filosófico*²⁴². Aquí, en medio de estas paradojas fundamentales, se da el pensar, y el nacer y el desnacer lleva también aparejada la idea del renacer, de raigambre gnóstica. Entre nacer y desnacer, se da el renacer como necesidad vital. La regeneración o renacer que permite la vida cuando se ha pasado por lo tremendo. Y no olvidemos lo que señala el texto, las perspectivas de la Gestapo en París y en Auschwitz –desde las ópticas de Zambrano y Jonas–.

Entonces comprendemos la importancia de esta filosofía del renacer como necesidad intrínseca a la vida. De ahí que podamos comprender la importancia que tiene para Zambrano su vuelta con su hermana a América, tras las catástrofes pasadas –y recordemos el relato de *Delirio y Destino*, concretamente esa última parte que da paso a los delirios, el sufrimiento de la madre enferma, los desesperados intentos por llegar a tiempo a París, la espera de los visados, el viaje, llegar tarde, encontrarse a su hermana hundida en el sufrimiento...– una vuelta que marca nada menos que un renacer en el que cobra especial relevancia incluso el título: *De vuelta al Nuevo Mundo*. Pero habremos de verlo con detenimiento más adelante, cuando nos centremos en la importancia del delirio y su relación con el necesario renacer.

Quedémonos entonces aquí con la vinculación que se produce en *Delirio y destino* entre las últimas páginas de la peculiar biografía que conforma *Un destino soñado*, la primera parte –que se queda en una rápida narración de la catástrofe, de acontecimientos tremendos de esa nueva etapa que significaba el exilio– y el último de los delirios que componen la segunda parte, en el que el *Nuevo Mundo* es metáfora perfecta que refleja lo que significa la tremenda y veraz voluntad de vida y superación, el vértigo que se experimenta al abrirse el horizonte inmenso y calmo de un porvenir incierto que se extendería y se manifestaría en un periplo de más de media vida. Un renacer a un nuevo mundo, a una nueva vida. Un renacer en el que tímidamente latía un fondo inextinguible de esperanza:

²⁴² HSA, 14. Recordemos aquí lo expuesto en la cita del texto anotado inmediatamente antes de este, lo referido a la idea del nacimiento: *No hay renaceres sin nacimiento*.

*El barco estaba atracando ya; el muelle estrecho estaba lleno de hombres con el pecho rojizo al aire llevando bultos, trasudando fatiga; se arregló rápidamente en el cuarto de baño afrontando su cuerpo pálido, de la luz de Europa. Y se encontró al lado de su hermana, bajando la escala, pisando ya la tierra del Nuevo Mundo, en La Guayra; se dio cuenta de que iba sonriendo, aunque nadie la esperaba; sonreía porque desde lo más adentro de su ser, en ésta, su condición carnal, una voz suya y ajena contestaba a una llamada, a alguien que la había llamado desde muy lejos, insensible, mas imperativamente, y le contestó, desde adentro: «sí, estoy aquí, sí, estoy aquí... todavía en este mundo».*²⁴³

²⁴³ DD, 296.

3. Hacia un saber sobre el alma: una síntesis.

Zambrano utiliza una imagen enormemente clarificadora para expresar cómo experimentaba el proceso de creación filosófica. Así, lo imagina como el abrirse de los gajos de una naranja –una imagen que utilizará en diversos momentos en su obra así como en su correspondencia, como volveremos a apreciar más adelante–. En los momentos de mayor creatividad, como son los años 50 –la etapa romana de su exilio– esta imagen ponía de manifiesto cómo se le presentaban unos temas esenciales que no dejaban de ser los diferentes modos de uno solo, que podríamos señalar como la reflexión acerca del logos, de la palabra. Pues bien, creemos que esta imagen nos sirve para comprender la importancia de este breve texto del que llevamos una amplia introducción, y nos llevará a plantear algunas cuestiones. Pero hagamos una breve síntesis de lo realizado. Para empezar, nos referimos a los dos prólogos que ponía Zambrano al libro *Hacia un saber sobre el alma*, que adoptaba como título a la recopilación de una serie de artículos que iba de los años 30 a la mitad de los 40 –si bien añadiendo a partir de la segunda edición un escrito posterior, *Diotima de Mantinea*–. Este título, a su vez, era el del texto que Zambrano llevó a la redacción de la *Revista de Occidente*, del que hemos podido relatar la impresión que le causó a Ortega su lectura, desde los recuerdos de la propia Zambrano.

A la luz de estos avatares, nos hemos detenido en una reflexión de Zambrano acerca de las tentaciones de abandono de la filosofía que padeció en sus mismos inicios –referido a su experiencia con las filosofías de Ortega y Zubiri–, o en el drama histórico que se iba gestando en España. También nos ha llevado a plantearnos cuál sería el problema que Ortega veía en este texto, y a partir de ello, nos hemos detenido en una reflexión –principalmente de la mano de Agustín Andreu– acerca del gnosticismo incipiente de Zambrano. Pero no podemos sino plantear la necesidad de elaborar una síntesis de este texto en concreto que tanto parece decir. Y es lo que vamos a hacer ahora, si bien hemos de precisar algunas cuestiones. Para empezar, ¿leemos únicamente el texto reseñado o lo hacemos más bien en relación a la obra posterior que desarrolla Zambrano?

La mayoría de los críticos que se refieren a este texto, coinciden en presentarlo con el carácter de programático. Es el esquema o germen de lo que habrá de realizarse en el pensar zambraniano. Entonces, la lectura que se hace del mismo busca los conatos

de lo que habrá de desarrollarse, las latencias que se harán patentes, y no es desde luego una lectura nada desdeñable. Sin embargo, podemos plantearnos si acaso no se comete un cierto exceso, exagerando ese carácter programático, o al menos si no estamos perdiendo la posibilidad de hacer una lectura algo más fresca y, en la medida de lo posible, desgajada de todo eso posterior que puede que limite la lectura sin más del texto. En este sentido, la lectura gnóstica del texto –teniendo en cuenta las apreciaciones al propio término de gnosticismo que hemos hecho– quizá sea más una valoración genérica a determinadas cuestiones en su obra que a un texto en concreto de unas catorce páginas –si bien permite una interpretación muy interesante y creemos que fructífera, sobre todo cuando se ocupe de la figura del demiurgo en *La agonía de Europa*, o en las referencias constantes que aparecerán en las *Cartas de la Pièce*²⁴⁴–.

Así pues, nos parece que hay que resaltar en este texto la incomodidad que provocó en Ortega. La tesis gnóstica nos parece muy sugerente y permite una visión de conjunto que parece ciertamente adecuada a lo que son las preocupaciones que centran el interés de Zambrano. Pero también habría que advertir –y desde la visión retrospectiva de la propia autora cuando reflexiona sobre estos hechos– que de un modo no del todo claro ni consciente, Zambrano se alejaba del planteamiento de Ortega, y el maestro fue capaz de percatarse de ello. Por esto, es necesario hacer una síntesis del contenido del texto para, posteriormente, centrarnos en este inesperado resultado, en este camino que iba abriéndose a la discípula –como la naranja en sus gajos, del que irían surgiendo los distintos modos de una misma cuestión– sin todavía ella saber muy bien que se alejaba de Ortega. Y, al mismo tiempo, percatarnos de que la discípula pensaba verdaderamente estar haciendo un ejercicio de Razón Vital, un desarrollo orteguiano, lo que nos hace comprender la importancia que tiene la decepción de Zambrano con la reacción, decepcionada igualmente, del maestro. Entonces, ¿acaso no podríamos asumir que debían existir motivos suficientes para pensar que fuese de veras un ejercicio orteguiano? Esto es, la confusión ha de partir del hecho de que existía un punto de comunidad inicial. No obstante, todas estas cuestiones volverán un poco más adelante, tras la exposición del contenido del texto, cuando nos refiramos a las propias

²⁴⁴ Para este menester es ciertamente interesante el libro ya citado de Agustín Andreu *El logos alejandrino*, en el que se recogen unas lecciones que están en el trasfondo de las *Cartas de la Pièce*. En esta edición anotada por Carlos Peinado Elliot no faltan las referencias a María Zambrano.

reflexiones de Zambrano acerca de su propio proceso de maduración filosófico y de su posición con respecto a Ortega.

3.1. La verdad de nuestro tiempo: la vida

*Cada época se justifica ante la historia por el encuentro de una verdad que alcanza claridad en ella. ¿Cuál será nuestra verdad? ¿Cuál nuestra manifestación?*²⁴⁵

El gran tema de *Hacia un saber sobre el alma* es la verdad, y concretamente la verdad a que se accede desde un determinado momento histórico, que es entendida como revelación o iluminación del mundo en que vivimos. La verdad sería orientación para nuestras vidas, por entre las circunstancias que nos rodean, trascendiéndolas. Y Zambrano concluye que la verdad revelada a nuestro tiempo es la de la vida, lo que habría de fundar el fondo mismo de la filosofía vital. La Filosofía es el saber de la verdad, la mueve la aspiración a la verdad, y la de este tiempo descubre o revela la dimensión de la vida. Esta podría ser la más breve síntesis del contenido de este texto, que empieza a adoptar a continuación una serie de elementos que engarzan muy directamente con Ortega, concretamente con las *Meditaciones del Quijote*. Así entendemos la referencia a la filosofía que actúa pasionalmente a la caza de la verdad, haciendo uso de la metáfora platónica que aparece en el prólogo de Ortega²⁴⁶. Para

²⁴⁵ HSA, 21. Este es el texto inicial del artículo *Hacia un saber sobre el alma*, el que abre la cuestión principal sobre la que versa: la verdad. Remitimos el texto porque nos parece la mejor manera de introducir las reflexiones que Zambrano irá haciendo. Igualmente, son también las palabras que abren el libro del jesuita Javier Melloni. Nos referimos al libro *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta, 2011. Este libro se abre con estas mismas palabras de la malagueña, que sirven de pórtico al prefacio, en el que el autor –en la estela de Raimon Panikkar– reflexiona sobre la situación espiritual de nuestros tiempos, las diversas tradiciones espirituales y el ideal ecuménico, el de profundizar desde los fragmentos tratando de alcanzar una enriquecedora síntesis –al modo de un *El todo en el fragmento* de Balthasar–. Ya en un trabajo anterior de este autor –*Vislumbres de lo real. Religiones y revelación*. Barcelona: Herder, 2007– aparecía nuestra autora en sus páginas. También dando paso sus palabras a la introducción, en este caso con el texto *Todo es revelación, todo lo sería de ser acogido en estado naciente*. Una hermosa cita de *Claros del bosque*. IV. El vacío y el centro. La visión y la llama. Y ya casi al final del libro, volvía a aparecer refiriendo brevemente *El hombre y lo divino* y *De la aurora*, proponiéndola como ejemplo de filosofía que tiene un *tono sagrado, revelatorio* (pág. 242), y reivindicando el valor de la razón poética, su valor al margen de la manipulación y el utilitarismo –que caracterizan nuestra cultura–, razón que ilumina el mundo, que lo revela. Cuestión interesante, nos parece, y que aquí ponemos con objeto de plantear las posibilidades que abre la obra de nuestra autora.

²⁴⁶ Nos referimos al texto: *Son arrancados los secretos a la naturaleza de una manera violenta; después de orientarse en la selva cósmica el científico se dirige recto al problema, como un cazador. Para Platón, lo mismo que para Santo Tomás, el hombre científico es un hombre que va de caza θηρευτής, “venator”.*

Zambrano también la Filosofía parte a la caza, aunando en esta actividad las dimensiones de la pasión y la razón. De tal modo que, siguiendo a Platón –que a su vez se refería a Pitágoras– la Filosofía se define como *camino de vida*²⁴⁷.

Nos parece que en este texto los autores que cita María Zambrano son importantes para comprender las fuentes que la inspiran. Y tenemos que desde Platón, marcha a Pitágoras, y hay que subrayar este nombre porque adquirirá una importancia capital en su obra. Pitágoras significará para Zambrano el autor que le llevará a reflexionar acerca de lo que va a entender como una necesaria amplificación del logos. Vinculado con el orfismo²⁴⁸, va a representar la dimensión del número y la música, la armonía, dentro del logos. Frente a un triunfante paradigma del logos-palabra, reivindicará la necesidad de completarlo con el del logos-número²⁴⁹. Se trata de atender a más dimensiones dentro de la razón porque entenderá que, de este modo, se podrá revelar más adecuadamente la complejísima realidad, el mundo que nos rodea y también la inmensa interioridad que albergamos. Apuntamos siquiera aquí estas ideas porque los autores que van a aparecer en estas pocas páginas van a tener una gran relevancia posterior en la filosofía de Zambrano, lo que podremos ir comprobando conforme vayamos avanzando en su obra. Así pues, y en esta línea, inmediatamente va a aparecer otra de las referencias fundamentales:

Poseyendo el arma y la voluntad la pieza es segura; la nueva verdad caerá seguramente a nuestros pies, herida como un ave en su trasvuelo. José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*. Opus cita. Págs. 87-88. Como podremos ver, las similitudes con las reflexiones orteguianas serán palpables.

²⁴⁷ HSA, 22

²⁴⁸ Con respecto a la vinculación del pitagorismo y el orfismo, podemos remitir a estudios como los de Alberto Bernabé, quien afirma que: *Lo más probable es que «pitagórico» era una designación típica que se extendía sin dificultades a los órficos.* Bernabé, Alberto. *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2011. Páginas 199-200. Aseveración que, como indica el autor en una nota, se basa a su vez en Burkert, quien afirma taxativamente que *la diferencia supuestamente clara entre orfismo y pitagorismo simplemente no está atestiguada en las fuentes más antiguas.*

²⁴⁹ Esta cuestión del paradigma del logos-palabra y logos número, aparece tratado por nuestra autora en *El hombre y lo divino*, especialmente en el capítulo *La condenación aristotélica de los pitagóricos*, uno de los textos fundamentales de los que componen el libro. Asimismo, es una reflexión que está en la base de lo que va a entender como el delirio, género peculiar y característico suyo, del que se ocupará a lo largo de toda su vida.

La verdad es el alimento de la vida, que sin embargo no la devora, sino que la sostiene en alto y la deja al fin clavada sobre el tiempo, pues “el tiempo pasa y la palabra del Señor permanece”²⁵⁰.

La verdad se descubre o revela en un determinado tiempo, y cada tiempo ilumina la suya propia, la que desvela más adecuadamente la realidad que se vive. Pero esto no significa una suerte de asunción postmodernista de la verdad, antes bien se mantiene como lo que alimenta o nutre la vida –y quizá podríamos recordar aquí las metáforas del conocer con la alimentación que vimos en el transcurso del primer capítulo, cuando hablábamos de Turró– y más allá de un relativismo, lo que sucede es una revelación gradual, que se va dando según la necesidad y sensibilidad del momento. Así, vemos aparecer otro de los pilares fundamentales en la obra de Zambrano, el cristianismo, manifiesto en la cita bíblica. La verdad que se revela se mantiene siempre por encima del tiempo, alimentando a la vida, que sostiene a su vez a la verdad. De este modo, frente a la angustia que puede experimentar el hombre por el paso del tiempo, o lo que es lo mismo, por la finitud –cuestión de la que se ocupaba profusamente Zambrano en *Adsum*– la verdad le conforta.

Y le sostiene si se conforma la vida a la verdad, pues entonces el tiempo no se experimenta sin más como lo que pasa o se sucede inevitablemente, sino que adquiere consistencia y valor, no pasa sin más sino que, podríamos decir, se salva. Así, y refiriéndose entonces al *panta rei* –aunque sin citar expresamente a Heráclito– precisa que más allá del fluir constante del agua hay que advertir que permanece el cauce y el río, recordando el famoso fragmento acerca de que no puede uno bañarse dos veces en el mismo río²⁵¹. Esto es, más allá de la conciencia del pasar del tiempo habría que fijarse en lo que se mantiene. Y entonces tenemos que el cauce es al río lo que la verdad es a la vida, de modo que una vida verdadera es una vida que permanece más allá del tiempo o que escapa a la futilidad o sensación nihilista de vacío. El cauce sirve al río para ir

²⁵⁰ HSA, 22; y la cita bíblica sería Isaías 40, 8; 1 Pedro 1, 25. Como ya pudimos ver en el transcurso del primer capítulo –cuando notábamos la relación que se producía entre la metáfora del conocer y el alimento– recordamos la similitud que esta cita guarda con esta otra: *La persona humana tiene también su vida: respira en el tiempo y se alimenta de la verdad*. PD, 132.

²⁵¹ Siguiendo la traducción de Ramón Cornavaca, tendríamos: *Sobre aquellos que entran en los mismos ríos fluyen aguas cada vez distintas: [y también las almas se evaporan de las cosas húmedas]*. En *Presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada, 2008. Fragmento 12, pág. 185.

dirigiendo su potencia, para marcar el camino y que no se aneguen las aguas y, de esta manera, pierda su natural movimiento, su carácter fluente. Esta imagen nos recuerda otra idea de Ortega que cita nuestra autora en diversas ocasiones, cuando se refiere a que la realidad es resistencia. Y ahora la vemos perfectamente asimilada a esta reflexión, por cuanto que la vida precisa para ser del límite, del mismo modo que el río precisa del cauce. Y entonces lo que tenemos es que la verdad es la que encauza la vida, y a tal punto llega esta reflexión que –nos dice Zambrano– *la angustia de pasar se transforma en gozo de caminante*²⁵², o lo que es lo mismo, la angustia ante la finitud se redime, el tiempo verdadero y propio salva. Y ha de ser éste el cometido de la Filosofía, descubrir el cauce verdadero que es camino de vida.

Continúa Zambrano con esta imagen del camino –auténtico inicio de reflexión sobre el método– señalando que en sus comienzos no deja de ser unos pasos, unas huellas... una simple partida que necesita transitarse para ser. Esto es, el camino sólo se deja ver caminando, y sólo se dará en su discurrir desde la delimitación de sus márgenes²⁵³. El cauce que permite el transcurrir no es sino la verdad que va permitiendo la vida, que así se sostienen, y desde su darse se va abriendo un horizonte, un paisaje que ensancha la visión, en el que ir ordenando –comprendiendo– diversos elementos, las realidades que desde la verdad que encauza la vida se nos dan a ver, a comprender. La verdad que se nos revela nos hace sensibles a la captación de otras verdades que derivan de ella:

Hay dos maneras de reaccionar ante los pensamientos que son trozos o parte de otro pensamiento más radical, todavía desconocido; una es permanecer insensible a la verdad a que apuntan; otra, darse cuenta, por una sensibilidad nacida de la necesidad que tenemos de esa verdad, de que está allí, y no poder, sin embargo, encontrarla. Es el conocimiento que da la sed para pegarnos a la roca bajo la cual mana el agua, sin poder deshacerla para que salga a la superficie.

²⁵² HSA, 23

²⁵³ Nos parece que en el trasfondo de estas reflexiones se encuentra el poeta Antonio Machado, el gran amigo de Blas Zambrano, a quien la filósofa conocía y admiraba. En este sentido podemos señalar *Campos de Castilla, Proverbios y cantares*, 29 [XXIX]. Igualmente, podemos en este sentido aducir la presencia de María Zambrano en el estudio sobre el poeta de Agustín Andreu, *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*, Valencia: Pretextos, 2004.

*En cambio, cuando vivimos en contacto con un pensamiento último, revelador, tenemos, ante todo, un horizonte donde sentirnos encajados y un instrumento técnico para situar y colocar ordenadamente los problemas, los pensamientos; el camino ordena el paisaje y permite moverse hacia una dirección*²⁵⁴.

En este texto tenemos una exposición de cómo es vivir desde el horizonte de la verdad y desde su ausencia. Y desde este último modo de vida, cómo se experimentan verdades parciales que carecen de arraigo en la verdad principal de la que dependen, y entonces tenemos o la insensibilidad ante las mismas, o la experiencia de necesitarlas, aun cuando no seamos capaces –por la falta de horizonte– de captarlas. En el fondo es una reflexión muy orteguiana, presente en las *Meditaciones del Quijote*, y por ende, muy platónica²⁵⁵. La verdad radical y última es la que sirve de horizonte desde el que el paisaje se va delimitando y adquiriendo forma, presencia y figura. La verdad en este nivel de radicalidad lo que permite a la vida es ver, revelar el mundo, pues no se trata tanto de configurarlo o construirlo cuanto de captar la donación de sentido. Y ésta nos parece que es la piedra angular de lo que habrá de ser la razón poética como método filosófico²⁵⁶.

Piedra angular, cual la roca bajo la que se intuye el fluir del agua, la posibilidad de manar el torrente. Interesante esa referencia a la roca –que ya aparece en las omnipresentes *Meditaciones del Quijote*– que nos lleva a otro texto de Zambrano en el que rememora uno de los viajes que hacían algunos discípulos con el maestro Ortega.

²⁵⁴ HSA, 23. Esta imagen de la sed que vemos expuesta en este texto la volvemos a encontrar en otro de los que conforman el volumen *Hacia un saber sobre el alma*, concretamente *Por qué se escribe*. Ya en el transcurso del capítulo primero nos ocupamos de este texto –concretamente en la nota 130–, entonces aparecía vinculado a la intrahistoria de Unamuno; ahora, en cambio, nos aparece en este contexto vinculado a Ortega. Los dos maestros que conviven, conforman, permiten y abren nuevos horizontes a su pensamiento. Ya entonces aducimos un fragmento del texto, pero debemos destacar que esta imagen de la sed aparece en varios momentos del mismo. Podríamos aquí destacar, siquiera brevemente, estas palabras: *sólo en soledad se siente la sed de verdad que colma la vida humana*. HSA, 42.

²⁵⁵ Es también la reflexión que ya hemos aducido en estas páginas de *Unas lecciones de metafísica*, cuando Ortega habla de la necesidad inmediata frente a la mediata, o lo que es lo mismo, de la auténtica frente a la inauténtica.

²⁵⁶ En este sentido debemos recordar el texto clave de *Pensamiento y poesía en la vida española*, que ya pudimos señalar en el capítulo primero, en la nota 83, en el que la revelación graciosa se refiere al fondo mismo o fundamento de lo que entiende por Razón Poética.

Es un texto de 1983 que evoca una tarde de mayo de 1936, en la que marcharon a las afueras de Madrid, en una de las tierras baldías del este, poco antes de llegar a Vicálvaro. Un auténtico desierto en toda su extensión, en el que el maestro:

*(...) dando algunos pasos hacia la roca, que en ese momento se nos apareció, que se erguía aislada como un ser, la golpeó varias veces con su bastón, como queriendo hacer saltar de ella el agua; y volviéndose, mirándonos en ese momento a nosotros, dijo: “Lo que España necesita ahora es una conversión”*²⁵⁷.

²⁵⁷ José Ortega y Gasset en la memoria. *Conversión-revelación*. Recogido en Zambrano, María. *Escritos sobre Ortega*. Opus cita. Pág. 204. En la interesante introducción de Ricardo Tejada a estos textos, nos habla de otro momento en que aparece esta imagen de la roca en *Meditaciones del Quijote*, en un texto que citará Zambrano en una reseña de *El Espectador* (pág. 167). Nos parece interesante transcribir aquí el texto: *Nada impide el heroísmo –que es la actividad del espíritu– tanto como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida. Es menester que donde quiera subsista subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el Héroe, toda roca es hontanar*. Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*, opus cita, pág. 79. La fuente orteguiana en el uso de este símbolo por parte de Zambrano es clara. Pero también hay que advertir aquí lo que Ricardo Tejada manifiesta al referir estos recuerdos zambranianos, y es que es la prueba de cómo, a pesar del malestar con el que el maestro recibió *Hacia un saber sobre el alma* a fines del 34, las relaciones entre ellos eran óptimas, al punto de que continuaba Zambrano participando de estas excursiones. En el transcurso de la introducción, irá analizando los distintos elementos que entraron en juego y que explican los desencuentros habidos entre ellos. No obstante, nos parece que el editor de estos textos sintetiza muy bien esta relación al advertir que *en aquellos años (1939-1956) en que ella pretende acercar posiciones conceptuales de gran calado con respecto a las de su maestro, mantiene distancias con respecto a su persona y a su obra; en cambio, en los años (1956-1991) en que ella marca distancias conceptuales con respecto a su filosofía, con el fin de balizar su singladura, ya alejada definitivamente del horizonte orteguiano, no cesa de evocar su persona y de estudiar su obra*. En *Escritos sobre Ortega*, pág. 50 (introducción de R. Tejada).

Si continuamos ahondando en esta idea y nos centramos en el agua, vemos que es un elemento sobre el que Zambrano está reflexionando en lo que llevamos del artículo. Y no solo está presente desde el maestro Ortega, sino que se hará un lugar de pensamiento propio que adoptará un significativo e interesante carácter simbólico. Al respecto, no nos resistimos a poner aquí un fragmento de un escrito autobiográfico de Zambrano donde se centra en la importancia de este elemento en su obra, y que va a ver a través de una figura literaria –la de Nina, la protagonista de la novela *Misericordia* de Galdós– que será objeto de un detenimiento y atención por parte de nuestra autora que, de este modo, lo vinculará a una irrenunciable dimensión moral. Así, tenemos: *Y los elementos, también los he ido descubriendo, porque los elementos desde Empédocles, todo el mundo los conoce, se aprenden en la escuela, pero se olvidan como la tabla de multiplicar, que era de Pitágoras. Los elementos, no todos los hombres (...) están en buenas relaciones, o en malas, con los elementos. El mío, entre todos, ha sido el agua y cuando he sentido que entraba en el fuego también me he dado cuenta. En lo que he procurado no entrar es en el viento, ni tampoco afincarme en la tierra, ¿para qué? ¿Para pensar sobre ella?, porque la existencia pesa y no he querido, no he podido ser existencialista, porque la existencia pesa, se pesa sobre alguien, en tanto que se existe se pesa: pero el agua no, el agua aunque sea pesada tiende a darse y así en “Misericordia”, la segunda parte del libro «La España de Galdós», lo que iba a ser una nota hablando de Nina, se transformó en un canto al agua, ya que lo esencial de las manos de Nina, como se ve en la*

Nos parece que ambos textos guardan una íntima relación. Bajo la imagen de la roca que oculta la torrentera –la expuesta en las *Meditaciones del Quijote*, y la que aparece en *Hacia un saber sobre el alma*– lo que tenemos es una sugerente reflexión acerca de la verdad que subyace en lo profundo, más allá de lo inmediato y aparente. Sentir la necesidad de la verdad que se intuye pero que se carece de esa más radical y última en la que insertarla. De este modo, que interprete Zambrano esos bastonazos de Ortega y esas palabras como auténtica imagen simbólica –y en el propio texto lo asemejará a lo que llama los sueños de la persona²⁵⁸– nos lleva a comprender lo que la autora dice algo más adelante en el texto. Y es que brotó ciertamente de la roca una

edición de «La Gaya Ciencia», aparecen unos dibujos de Ramón Gaya en que las manos de Nina chorrea el agua: Nina lavaba, y el agua pasa, el agua lava, el agua purifica, el agua chorrea, también es verdad el agua inunda, pero inunda cuando se empantana. Zambrano, María. *A modo de autobiografía*. Texto recopilado en el volumen ya citado *Vocare. La actualidad educativa de María Zambrano*. Página 87.

²⁵⁸ Estos sueños de la persona de los que habla Zambrano constituyen una parte esencial de su reflexión acerca de la forma sueño que llevará a cabo principalmente en *El sueño creador* y en *Los sueños y el tiempo*. Cuestión en la que fue profundizando sobre todo a partir de su participación en los coloquios de Royaumont en 1962. Así, si acudimos a *Los sueños y el tiempo* encontramos una definición de estos sueños de la persona que resulta interesante poner en paralelo con el texto de José Ortega y Gasset en la memoria. *Conversión-revelación*. Con lo que tenemos: *Y así, en los sueños, todo tiene carácter multitudinario, excepto en ciertos sueños privilegiados, superiores, que llamamos sueños de la persona, en los cuales aparece una imagen privilegiada, la “imagen de realidad” [en cursiva en el texto de Zambrano]*. Zambrano, María. *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Siruela, 1998. Pág. 120. Y en el otro escrito sobre Ortega, nos volveremos a encontrar la expresión *imágenes reales* en cursiva, y nos sirve para precisar muy sintéticamente lo que entiende por sueño de la persona, así: *La imagen de don José en el desierto de Vicálvaro, al pie de la roca, con aquellos pocos discípulos que tan enteramente lo escuchaban, tal como si fuese al par el primero y el último día, se asemejaba a ciertas imágenes de los sueños, “imágenes reales”, que se dan, según nuestras modestas investigaciones sobre los sueños y el tiempo, en los sueños de la persona, no en los sueños de la psique, conductores de la finalidad-destino, que todo ser humano puede tener, sin duda, mas que solamente en algunos se revelan; cifra de una vocación que no siempre el llamado por ella conoce, que pueden acompañarlo toda la vida sin dar la cara, escondiéndose, soslayándose, como seres que tiemblan ante el cerco de la llamada de la realidad; sueños póstumos, en verdad; la persona ve, y aun se da a ver, trascendiéndose; y es que al mirar no importa qué hacía nacer de ella el horizonte, la situaba en su horizonte. Y, así, el objeto no llegaba a oponerse al sujeto, ni la realidad a lo ideal; la abstracción no se levanta interponiéndose, y la circunstancia se hace imagen de un orbe, es destello de una órbita, y puede fluir sin desvanecerse, y aun apagarse sin perderse. Todo llega y nada se pierde*. Zambrano, María. *Escritos sobre Ortega*. Opus cita. Pág. 204-205.

Por lo demás, y sobre la importancia de la temática del sueño en la obra de Zambrano, nos parece significativo que en el *Diccionario de los símbolos* de Jean Chevalier y Alain Gheerbrant –Barcelona: Herder, 2007– en el apartado C-3 de la entrada *sueño* se haga precisamente referencia al texto *Le Rêve et les sociétés humaines* (obra colectiva), París, 1967 de María Zambrano. Se trata de la aportación al Congreso de Royaumont, el que sería el germen de su interés por la forma del sueño. En el texto seleccionado se trata la posibilidad del sueño de convertirse *en una forma de creación, sea en el proceso de la vida personal, sea para una obra*. Precisamente una función de sueño logrado que es la vida en plenitud, la realización del sueño de la persona.

imagen, un símbolo, un tiempo cualitativo. Tiempo salvador, en el que en la resistencia de la realidad se mostraba el carácter absolutamente impenetrable de la roca, pero que en esa llamada a la necesidad de la conversión del maestro Ortega, veía Zambrano que la realidad que también era la vida, en esa posibilidad de conversión podría revelar su razón lo que constituía la salvación de las circunstancias. *Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*, que decía Ortega; y que aquí tenemos reinterpretado al modo zambrano.

3.2. La vida del alma.

Tenemos por tanto un texto de raigambre orteguiana, que parece ir glosando y completando el paisaje de las *Meditaciones del Quijote*, de bosque, arroyos y oropéndolas, y que –al igual que éste– también pretenderá alcanzar el logos humilísimo del Manzanares. Mas lo que entenderá como humilde y sencillo, necesitado de razón y orden, será el alma. Y quizá sea aquí donde el camino que comienza Zambrano otea otro horizonte, sensible a una verdad a la que dedicará su pensamiento. En este punto, podemos decir que Zambrano siente verdadera necesidad de encontrar el orden del alma, de investigar la peculiar geografía que supone el mundo de lo íntimo en su más amplio espectro. Y, como advertíamos arriba, en esta indagación que inicia nuestra autora, será interesante advertir el nombre de los autores que le servirán de hitos en el camino. Así, resalta los escritos últimos de Max Scheler, que a su vez se enraízan en otros tres autores también importantes para Zambrano, como son Pascal, Spinoza y Nietzsche. Y para completar estas coordenadas intelectuales que le sirven de orientación, señala *como eje de todo, la idea cristiana del hombre como un ser que muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor*²⁵⁹.

Amor y muerte desde la perspectiva cristiana, aspectos que hemos visto a lo largo del primer capítulo, en que los vimos y valoramos desde una clara comunidad intelectual y cordial con Unamuno²⁶⁰. Sintonía que creemos también presente aquí, aun cuando no aparezca citado, precisamente en el fondo de lo que reivindica, el alma. Una reivindicación que trata de salvarla de un acontecer filosófico que, cada vez más, la ha

²⁵⁹ HSA, 24

²⁶⁰ Amor y muerte, a su vez, que ya señalaba en el prólogo de 1986 a la nueva edición de *Hacia un saber sobre el alma*, como dimensiones apreciadas a partir principalmente del *ordo amoris* de Scheler, constituyéndose así como importante impronta filosófica.

ido dejando sola, desvalida y abandonada. Y desde Scheler critica esta filosofía en que el imperio del racionalismo la ha dejado sin lugar. Así pues, la crítica de Zambrano es al modo racionalista de darse la filosofía, que ha constreñido su campo reflexivo que, en lugar de ocuparse del hombre en su integridad sólo lo ha hecho de su pensamiento. Un proceso que comienza en la Modernidad y que se va radicalizando posteriormente en el tiempo, pero en el que irá buscando los atisbos en que se ha ido mostrando.

De este modo, el proceso que critica Zambrano comienza con Descartes y su descubrimiento de la *res cogitans*. Se trata de un inicio del racionalismo que se va exagerando en lo sucesivo, pues –indica Zambrano– todavía Descartes se ocupa de las pasiones del hombre, no las deja abandonadas como lo que forma parte de lo confuso y desordenado; aún Spinoza construye una *Ética* que en su fondo es aún metafísica pues el sentido de ordenar las pasiones no era sino la vida feliz. Sin embargo, pronto Leibniz y los empiristas Hume y Locke tendrán como preocupación el conocimiento, de ahí los tratados acerca del entendimiento humano. Finalmente, estas reflexiones desembocarán en el intento sintético de Kant²⁶¹. Pero entonces, en todo este proceso –expuesto aquí rápidamente, si bien podremos apreciarlo con más detalle más adelante– la gran preocupación es dónde se va quedando el alma:

*Pero esto que se llama “psique”, que se llama alma, ¿qué se ha hecho?
Se encargó a la Psicología científica de su estudio. Y al alma aplicó la
Psicología sus métodos científicos. ¿Qué hemos sabido de sus resultados?*²⁶²

²⁶¹ Acerca de la rápida exposición que aquí indicamos, señalar que será un aspecto importante en Zambrano, que desarrollará –entre otros lugares– en *La confesión género literario*. Por lo demás, quizá sería conveniente señalar que Spinoza era el autor al que dedicó su incompleta tesis doctoral –cuestión que ya nos apareció en el transcurso del primer capítulo– de cuyos esfuerzos contamos al menos con el artículo *La salvación del individuo en Espinosa* –recogido en el volumen *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*– además de aparecer en otros muchos lugares de su obra; sobre Leibniz, hemos de subrayar su importancia en su pensamiento a la vez que señalar cómo, por ejemplo, Agustín Andreu hace una lectura leibniziana de nuestra autora –e incluso en *Sideraciones del atardecer*, concretamente en el escrito *Ortega: mística, lírica y metafísica*, se ocupará de Leibniz en Ortega y en Zambrano– quien se dice a sí misma leibniziana cuando habla de la necesidad de encontrar los números de la propia alma. Y en definitiva, un filósofo –Leibniz– esencial, al punto de ser el filósofo del futuro, según decía Machado.

²⁶² HSA, 25. Algo más adelante, continúa nuestra autora diciendo: *su alma, de quien la razón aplicada a la ciencia nada le decía; su alma, encargada al conocimiento de su naciente ciencia llamada Psicología “independizada de la Metafísica”*. HSA, 26. Advirtamos en este punto la similitud que encontramos de planteamientos –con respecto a la cuestión expuesta aquí– entre María Zambrano y Edith Stein. Así pues, en el caso de la fenomenóloga, el principal motivo por el que se decidió a no proseguir estudios de

Ésta es la preocupación zambraniana, dónde está el alma. La razón va constriñendo sus capacidades para dirigirse al estudio de la naturaleza o, cuando se dirige al hombre, fundando su carácter trascendente, *su ser y su libertad*²⁶³ –que sería la ingente labor de Kant–. Y así se iba dando paso a la escisión entre naturaleza y yo que iba a germinar en los movimientos idealistas. Por otra parte, una escisión que veíamos en el apartado anterior que hacía de la modernidad un lugar cercano al gnosticismo en cuanto a lo que suponía de desespiritualización de la naturaleza. Entonces, va mostrando Zambrano cómo el alma se va ocultando –o más bien evidenciando– en los atisbos de lo que queda más allá de lo cuantificable, más allá de lo dominable. Y entonces surge un doble saber –dice Zambrano– y tenemos ya explícitamente formulado lo que es la razón poética: *por una parte saber de la razón que domina; y de otra, un saber, un decir*

Psicología –que había comenzado en su etapa en Breslau de manos de William Stern– era precisamente que la consideraba una ciencia sin alma. Y más aún, cuando está comenzando su acercamiento a la fenomenología –con su aproximación a las *Investigaciones lógicas* de Husserl– llega a pensar no solo en la falta de fundamento de la psicología como tal, sino en la imposibilidad de alcanzarlo por sí misma: *Era un error desde el principio pensar en un trabajo psicológico [afirma en el contexto en el que se estaba planteando realizar su tesis doctoral en el campo de la psicología]. Todos mis estudios de psicología me habían llevado al convencimiento de que esta ciencia estaba todavía en pañales; que le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras, y que esta misma ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos.* Stein, Edith. *Autobiografía. Vida de una familia judía.* Incluido en *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas.* Burgos: El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Monte Carmelo, 2002. Págs. 330-331. Pero, además de este extracto de su obra autobiográfica –también editada con el título de *Estrellas amarillas*– aún tenemos otro lugar en el que hace una reflexión interesante. Se trata de un estudio que realiza sobre Santa Teresa llamado *El castillo interior*. Un escrito del año 1936 que añadió como primer apéndice a su gran obra filosófica –*Ser finito y ser eterno*–. Unas páginas en que se preocupa de analizar la obra *Las moradas* de la abulense en relación con la psicología. Y nos encontramos: (...) *pensemos en la investigación científica del “mundo interior”, que se ha interesado por este tema del ser como de cualquier otro: resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del alma, desde que la “psicología” de nuestro tiempo ha comenzado a seguir su camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así, en el siglo XIX a una “psicología sin alma”. (...) No es posible reducir a un cuadro sencillo y único la psicología de los últimos tres siglos, (...). Con todo, la corriente principal, que surge del empirismo inglés, se ha ido configurando cada vez más como ciencia natural, llegando a hacer de todos los sentimientos del alma el producto de simples sensaciones, como una cosa espacial y material hecha de átomos: no sólo se le ha negado toda realidad permanente y durable, fundamento de los fenómenos mudables, o sea de la vida que fluye, sino que se han desconectado del fluir de la vida anímica del espíritu, el sentido y la vida. Es como si del “castillo interior” se conservasen sólo restos de muralla que apenas nos revelan la forma original, a la manera que un cuerpo sin alma ya no es un verdadero cuerpo.* Stein, Edith. *El castillo interior.* Incluido en *Obras Completas, V. Escritos espirituales.* Burgos: El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Monte Carmelo, 2004. Págs. 101-102. Notemos en esta breve aproximación el interés de ambas autoras en esta cuestión, el certero y mismo diagnóstico a una situación a la que las dos tratarán de enfrentarse con sus obras, con su labor intelectual, que en los dos casos entienden como trasunto vital y espiritual, en una unión y sintonía que pretende precisamente evitar la disgregación y separación que critican.

²⁶³ HSA, 25

*poético del cosmos, de la naturaleza, como no dominable*²⁶⁴. Todo esto lo ilustra la autora aludiendo a cómo en el XIX, al par que los grandes descubrimientos científicos, se iba desarrollando la conciencia romántica, en la que prima con especial importancia la experiencia de lo inmenso, lo que desde la *Crítica del juicio* kantiana aparece como lo sublime –tanto dinámico como matemático–.

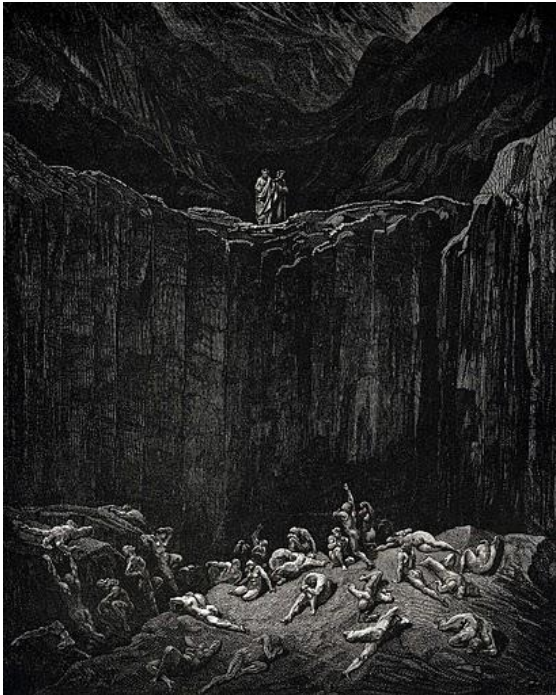
El romántico es quien mejor pone de manifiesto esta conciencia de lo sublime, del abismo, de la naturaleza desbordada y desbordante que no era sino el reflejo de la propia alma. De modo que en esta experiencia de lo inmenso, naturaleza y alma se vuelven a unir, como las dos caras de una moneda, como el reflejo de una misma realidad inaprensible. Y de esta alma la Psicología científica no podía decir nada, precisamente porque se había independizado de la Metafísica, y la cuantificación científica era incapaz de recoger la experiencia de lo cualitativo. En esta tesitura, ¿dónde podía buscarse el alma? Y la respuesta no se hace esperar: en la poesía, en el decir poético, que es el que habrá de iluminar las simas de lo insondable, la inexpugnable oscuridad, el que recogerá todo aquello que quede más allá de lo iluminado por las claridades de la razón constreñida. Aquí está por tanto el origen de la Razón Poética zambraniana, en la reivindicación de un logos que sea capaz de decir la experiencia del alma, la geografía espiritual de lo que, en la naturaleza, es visto como insondable, y que es reflejo de la propia interioridad.

Esta Razón Poética que vemos aquí ya formulada, la vincula Zambrano al saber del corazón que buscaba Scheler, con lo cual se advierte con este autor una profunda filiación –que ya veíamos reivindicada en la nota a la edición de 1986 y que ya comentamos aquí–. De este modo, el saber poético lo que pretende es nada menos que expresar lo que trasciende lo matematizable: *de esas fórmulas trasciende algo innominable, irreductible que deja al hombre asombrado ante el misterio de su presencia, ante lo impresionante de su belleza*²⁶⁵. De lo que se trata es de expresar el *misterio de la presencia*, el hecho mismo del ser y de ser, se trata de la pura donación, del acto mismo de darse del ser que es el que la poesía descubre, lo que a la Razón

²⁶⁴ HSA, 25

²⁶⁵ HSA, 27

Poética le es revelado²⁶⁶. Se trata de recuperar el alma del abandono en que había quedado con una razón estrecha, rescatar lo que de imponderable tenía la naturaleza. Alma y naturaleza que mostraban lo que de inaprensible albergaban, lo que era puesto de manifiesto en el arte romántico.



Mirando los dibujos de Gustavo Doré que ilustran la “Divina Comedia”, nos quedamos siempre en una incertidumbre: ¿Qué abismos son esos? ¿Son realidades cósmicas o es la realidad de la pobre alma del condenado? Son las dos cosas: es la misma realidad, la del abismo tenebroso, hendidura entre dos montañas, y el abismo de desesperación en que está el alma condenada.

3.3. Las razones del corazón.

En esta situación, la pregunta es si toda la problemática del alma, todo lo profundo del corazón, las pasiones y oscuridades quedarán al margen de la filosofía, del camino de vida. Y entonces resulta que la razón ha de hacerse cargo del corazón, de modo que descubra su orden y así logre encauzar lo que, de otro modo, permanecería perdido. Esta será la tarea que emprenderá Zambrano a lo largo de su obra, atisbar en las profundidades de la interioridad la posibilidad de encauzar la vida en sentido amplio, y encauzarla según la verdad. Pero en este atisbo que se nos ha presentado de la Razón Poética en el texto, Zambrano recorre algunos de los momentos en los que se ha

²⁶⁶ A este respecto, y como hemos señalado ya en otros momentos de este trabajo, no podemos olvidar unas líneas que están muy presentes en este trabajo porque quizá son de las que mejor sintetizan este deseo que mueve la obra de María Zambrano. Nos referimos al texto en el que se asume radicalmente que la razón poética está abierta, disponible, receptiva a lo que nuestra autora afirma como *revelación graciosa y gratuita*. El conocimiento poético –parágrafo de la obra en que está recogida esta cita– sólo se entiende desde una dimensión fundamental de la persona que es la pasividad. En *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 50. Podemos leer las líneas referidas en la nota 83.

intentado conocer las razones del corazón, que diría Pascal. Y entre los intentos por conocer este orden del corazón, pone Zambrano los realizados por las religiones greco-orientales, el catolicismo, además de filósofos como Spinoza y Scheler –que ya antes han aparecido en el texto–. Filósofos que, expresándose desde diversos métodos, elaboran formas diferentes de dar respuesta a lo que entiende Zambrano como *interrogación inaplazable*²⁶⁷, precisamente para responder –como planteará en otros artículos y obras– a la grave cuestión de la crisis.

Y continúa su breve indagación en los momentos en los que se ha intentado iluminar el orden del corazón, de lo que sea el alma. Y destaca entonces cómo –si nos fijamos en los frutos intelectuales– se aprecia que, o bien adolecen de un carácter fragmentario, o bien y por el contrario, lo que tienen es una excesiva rigidez. Del primer riesgo salva a Aristóteles y Spinoza; con el segundo riesgo, se refiere a las grandes formulaciones que parten de unos *a priori* éticos o religiosos, los sistemas kantianos y de inspiración kantiana. Y aquí propone que ambos riesgos no son sino carencias, pues tratar de comprender y ordenar lo relativo al alma es tarea que exige un difícil equilibrio:

*Pocas veces se ha dado este milagro de agilidad de la mente, que es tratar adecuadamente al alma, fabricar una red propia para atrapar la huidiza realidad de la “psique”*²⁶⁸.

Ni lo evanescente ni tampoco una excesiva rigidez, ni algo tan amplio que se pierda en vaguedades ni tampoco algo tan férreo que ahogue la peculiaridad de este ser del alma. Difícil equilibrio, que decíamos, pocas veces logrado el de encontrar un modo adecuado de decir del alma. Aquí nos parece que nos encontramos con otra faz del problema del saber acerca del alma y es el modo en que deba tratarse esta realidad tan complicada. Y la cuestión del modo de tratar la realidad del alma es paralela a la cuestión del modo de decirlo. Y en este breve fragmento encontramos, nos parece, la posibilidad –bien que difícil– de lograr esa adecuada expresión, casi milagrosa por el esfuerzo que supone de no incurrir en ninguno de los dos riesgos. Nos parece que aquí está el problema que tratará ya más por extenso en *Filosofía y poesía*, cuando atienda a

²⁶⁷ HSA, 28

²⁶⁸ HSA, 29

la distinción entre el logos poético y filosófico, y cuando –como seguirá haciendo en sus posteriores obras– se ocupe de esos momentos privilegiados de unión, tan raros y escasos, que aparecen vinculados en su obra a la figura del bienaventurado.

Pues bien, el saber tan difícil acerca del alma ha de partir de un marco más amplio, un marco que venga dado por una *idea del hombre íntegro* y una *idea de la razón íntegra también*²⁶⁹, de modo que fuese más que pensamiento el hombre y más que lo matematizable la razón. Se trataba de superar así el proceso de depauperización que sufre la filosofía desde la modernidad, con las consecuencias conocidas. Y en estas lides está Zambrano cuando nos dice:

*Era necesario topar con esta nueva revelación de la Razón a cuya aurora asistimos como Razón de toda la vida del hombre. Dentro de ella vislumbramos que sí va a ser posible este saber tan hondamente necesitado. El cauce que esta verdad abre a la vida va a permitir y hasta requerir que el fluir de la “psique” corra por él. Tal es nuestra esperanza*²⁷⁰.

Y nos parece que aquí está la joven Zambrano que cree estar haciendo un desarrollo de la razón vital orteguiana, y el maestro que –aun cuando publica su artículo en la *Revista de Occidente*– no ve en este trabajo un desarrollo de su pensamiento. En la revelación de nuestro tiempo que es la vida, y que ha dado lugar a la filosofía vital, Zambrano entiende que hay que recoger lo más humilde y abandonado de ella: el saber acerca del alma. Y parece creer –tiene la esperanza– que la razón que revela la vida tiene esta capacidad de conocer el alma. Y pareciera que aquí el maestro Ortega adivinase el *unamunismo trágico* que aleteaba en el fondo de este pensamiento incipiente de la discípula, que parecía interesarse por *dar el salto al más allá* –refiriendo sus propias palabras, las que ya señalamos antes y que llevaron a una desconsolada discípula que comenzaba a comprender que su camino era otro–. Quizá –como veremos más adelante que interpretará Zambrano– Ortega estaba pensando más en una Razón Histórica que Vital, y esos atisbos trascendentes que rezuman las páginas zambranianas le alejasen de sus más cercanos intereses. Pero Zambrano cree estar desarrollando la Razón Vital, precisamente porque considera que es una revelación auroral. Y que use

²⁶⁹ HSA, 29

²⁷⁰ HSA, 30

este término no es indiferente si nos percatamos de la importancia que tiene dentro de su pensamiento, y en este sentido no hemos de pasar por alto que ella se referirá a Ortega como ser de la aurora –apelativo que, al igual que a Nietzsche, le otorgará en *De la aurora*–.

Así pues, continúa tratando de encontrar los momentos y lugares en que se ha iluminado este orden del corazón, este difícil e incierto saber del alma. Y además de las nombradas religiones greco–orientales y catolicismo, se refiere genéricamente a la labor de filósofos, novelistas y poetas. De tal modo que tenemos aquí la sensibilidad de Zambrano de buscar en todo discurso aquello que ilumine esa vida del corazón, y que entendamos su labor como el intento de dar un horizonte racional en el que insertar ese conocimiento de las razones del corazón, del alma, tan necesario. Y prosiguiendo la búsqueda, refiere la importancia en Grecia de los oráculos, a los que se iba para averiguar aquello que más incumbía a la persona, acerca de su ser y destino mismos. Y vincula al oráculo la figura de Sócrates –temática que ampliará por ejemplo en *El hombre y lo divino*, sobre todo en el interesante capítulo *Apolo en Delfos*– y no olvida referir igualmente la importancia del *daimon*, de su saber escucharlo y atenderlo.

Y se ocupa también de los ritos órficos y del culto a Dionysos –que tendrán una importante presencia en el conjunto de su obra, muy espacialmente en *El hombre y lo divino*, en la que aparecerán vinculados el orfismo y el pitagorismo– en los que se detendrá analizando cómo se relacionan con la naturaleza, comparándolo con el modo en que se relacionaba el hombre romántico. Así, se produce un hundimiento en la naturaleza que busca en ella lo que tiene de musical –y recordemos brevemente lo que señalamos antes acerca del logos–número, relacionado con el pitagorismo– pretendiendo alcanzar en última instancia la reconciliación con la naturaleza. Se trata de una purificación que permita el retorno a lo originario, sentido como una necesidad del *hombre cuando le duelen las entrañas*²⁷¹, cuando las sombras le minan y necesita la transparencia. Para Zambrano, el hombre griego en el proceso de separación de la naturaleza va reconociéndose en su soledad, en su distancia, lo que le crea un sentimiento de contradicción. Al par que gana en independencia, que conquista espacio

²⁷¹ HSA, 31

propio, vive esta soledad con temor. Y a su vez, cuando el remordimiento es insoportable, vuelve a buscar a la naturaleza como refugio, como origen de vitalidad:

Así el alma griega, cuando comenzaba a sentirse separada del cosmos, acude en los misterios de Eleusis y en el culto a Dionysos buscando una reconciliación, con la esperanza de librarse de sus dolores; también con la alegría de quien se reencuentra con sus orígenes. Orgía, purificación, abandono por un momento de los dolores de la naciente soledad²⁷².

En cierto sentido, lo que vemos aquí no es sino el mismo proceso que vimos en *Adsum*. Todo trata de nacer y renacer, y aquí del desnacer. Cuando el sufrimiento acucia, entonces es precisa esta vuelta que no es quedarse sin más en ella sino que será lo que permita renacer. El desnacer es el momento necesario de languidecimiento, de retorno a lo originario, de limpieza de las sombras, para renacer. El hombre griego conquistaba su soledad separándose de la naturaleza, y el precio a pagar era el desasosiego, a veces el terror. La distancia de la naturaleza conllevaba la grave cuestión de plantearse cuál es el lugar propio de uno, y no solo eso, sino también realizarlo. Y el proceso no es fácil, y por ello, el aparecer de la conciencia personal implica enfrentarse –como ya pudimos ver en el primer capítulo– a la tentación del desnacer y sus riesgos. Pero también, al desnacer como el momento necesario del renacimiento. El desnacer que aquí vemos, el de los órficos, pretendía la catarsis, la purificación.

Y relacionado con ello, el oráculo pretendía algo más, pues su respuesta iba encaminada a solventar una duda, a clarificarla, lo que no tenía por qué significar una atenuación del sufrimiento –y sólo tenemos que recordar las tragedias–. Los oráculos son –señala Zambrano– *precursores del “conócete a ti mismo” socrático²⁷³*, quien a su

²⁷² HSA, 32. Estos contenidos lo desarrollará Zambrano posteriormente en otros lugares como *El hombre y lo divino*.

²⁷³ HSA, 32. En este punto, nos parece interesante traer la reflexión de Pierre Aubenque en el transcurso de su lúcido libro *La prudencia en Aristóteles*. Aquí, en la conclusiva tercera parte –*La fuente trágica*– encontramos estas líneas en la que se profundiza en esta relación que llega al propio Aristóteles: [Refiriendo las listas de preceptos atribuidos a los Siete sabios de Grecia] “*La medida es lo mejor (μέτρον ἄριστον); domina el placer (ἡδονῆς κρατεῖν); dirige plegarias a la Fortuna (τύχῃ εὐχέσθαι); nada en demasía (μηδὲν ἄγαν); conócete a ti mismo (γινῶθι σεαυτόν); conoce el momento oportuno (καιρὸν γινῶθι); ama la prudencia (φρόνησιν ἀγάπα)*”. *La inspiración de estas fórmulas, sin lugar a dudas, es convergente y manifiesta su fuente, que es la sabiduría popular, la unidad de temas que encontramos aún asociados en las Éticas aristotélicas: la exaltación de la medida, de la templanza, de la prudencia, la preocupación precavida por el azar, la importancia dada al καιρός. No nos debe sorprender encontrar*

vez se convirtió en oráculo de todos aquellos que no temían enfrentarse al riesgo que suponía pensar, a la filosofía. Y en esa línea del pensamiento fueron los grandes filósofos griegos, y Platón y Aristóteles, que no renuncian a ocuparse de la esquiiva realidad de la *psique*, y que pondrán el fundamento del pensamiento posterior.

3.4. Órbitas y eclipses.

Para terminar, Zambrano recuerda los grandes temas de la metafísica, pues una indagación acerca del alma supone igualmente la relación del hombre y la misma con Dios y la Naturaleza. Así, señala:

*Como en el sistema planetario en que vivimos, estos tres cuerpos, Dios, la Naturaleza y el Hombre, van tejiendo con sus órbitas un drama. También hay eclipses, y entonces, una sombra cae sobre uno de los cuerpos. ¿Qué papel tiene el alma del hombre en este drama, en estas distancias, en estos eclipses?*²⁷⁴

Entonces nos encontramos con que el hombre no es sin más el alma, y que el alma –asemejándose al alma del mundo– es una instancia mediadora, que permite la comunicación con esos otros cuerpos que tejen el cosmos. El alma sería la mediación entre lo íntimo del hombre –el *yo*– y la naturaleza –el *no-yo*, que dirían los románticos–. De ahí, piensa Zambrano, los intentos del alma por encontrarse en la naturaleza –como señalaba al tratar las religiones griegas–; o también acude a la idea de que Dios está en el fondo del alma –presente en la tradición mística, Agustín, Eckhart...–. Los cuerpos están relacionados, y parece que es el alma la que permite la comunicación entre ellos. Pero, en este drama que tejen las órbitas, en esta narración que es el transcurso de la vida, se dan eclipses. Y el eclipse es la ocultación, la pérdida, la crisis. Ya nos

*en este contexto la fórmula délfica: γνῶθι σεαυτόν. A pesar de todas las interpretaciones modernas que creen ver aquí una invitación al hombre para descubrir en sí mismo el poder de la reflexión, esta fórmula, hasta Sócrates e incluso hasta Platón, nunca ha significado sino lo siguiente, que es completamente diferente: conoce tu alcance, que es limitado; sabe que eres un mortal y no un dios. El “conócete a ti mismo” no nos invita a encontrar en nosotros mismos el fundamento de todas las cosas, sino que por el contrario nos recuerda la conciencia de nuestra finitud: es la fórmula más elevada de la prudencia griega, es decir de la sabiduría de los límites. (...) En realidad, Sócrates, fue el primero en desconfiar del conocimiento de sí, a menos que por éste se espere el reconocimiento de lo que es apropiado para nuestra condición de mortales. Platón no dice otra cosa cuando interpreta la fórmula délfica, a pesar de los malos entendidos que ya se cometían al respecto, como una invitación a la medida. Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010. Páginas 241-243.*

²⁷⁴ HSA, 33

detuvimos en el capítulo primero en la realidad de las sombras en la vida, ahora vemos estos eclipses que no solo afectan a las órbitas concretas y privadas de la vida íntima, sino también a la historia. Será la experiencia tremenda que habrá de vivirse en la Europa del pasado siglo. El eclipse sucedió, y la obra de Zambrano va a proponer a esta experiencia de crisis, la esperanza.

Así pues, el alma es la posibilidad de la mediación, y en el deseo de la misma como clara, transparente y profunda –lo que pretendía la catarsis– se acierta a vislumbrar la capacidad que tiene de mostrar y, al mismo tiempo, la necesidad profunda que tenemos de que de veras medie. De este modo, el saber acerca del alma es también el saber acerca de las mediaciones del alma, de las vinculaciones en las que se ha ido expresando a lo largo de la historia. El alma es, en cierta medida, todas las cosas, y desde ellas puede igualmente conocerse. Entonces, se trataría de indagar las razones del corazón, de la *psique*, del alma, descubrir el orden en que insertarlas, desde sus manifestaciones, lo que se conformaría como el sentido último del pensar de Zambrano. Desde lo cual se comprende la hondura de la percepción acerca del logos, e igualmente, la reflexión continuada sobre sus modos de darse.

4. La discípula.

Tras la exposición del contenido de este texto, volvamos a la reacción de Ortega ante el mismo, a la experiencia del rechazo de que nos ocupamos antes, y veamos cómo lo valora Zambrano siguiendo principalmente la correspondencia que mantuvo con Agustín Andreu. Y es que, como advertíamos, este texto puede verse como un punto de inflexión bastante temprano en lo que había de ser el pensamiento filosófico de Zambrano con respecto al de su maestro. La obra de Zambrano, como hemos señalado, pretende dar respuesta a la cuestión inaplazable, la que plantea la necesidad de no dejar abandonado el orden del corazón, precisamente promoviendo un concepto razón y de hombre íntegros. Una pretensión que hace que podamos ver en este artículo el germen de lo que habría de ser el método filosófico que planteará, además de poder ver en él igualmente la confusión de una joven Zambrano que cree estar en línea con el pensamiento de Ortega. Por eso resulta harto interesante detenerse en cómo valora ella su obra con respecto a la de su maestro desde una mirada de los años setenta –del mismo modo que ocurría con los prólogos que hacía a sus obras más tempranas–. Así pues, veamos estas esclarecedoras líneas:

Creo haber escrito machaconamente que de lo que se trata es de entrar en razón. Y de que la razón pierda la soberbia con la que la han deformado los occidentales y su caída consiguiente... Me he seguido moviendo dentro de la Razón Vital, que su autor o descubridor dejó a medio fundar para usarla como Razón Histórica, lo que le hizo imposible abrirla tan siquiera como Razón Viviente. La R. H. es el modo como entendió y quiso usar Ortega la R. V. cuando ni tan siquiera había explorado indispensablemente la Vida y menos aún el sujeto viviente²⁷⁵.

En estas líneas hay una defensa de la Razón Viviente –que entiende Zambrano que supera a las anteriores manifestaciones– pero que, y a pesar de ello, no se logra en Ortega. Y no se logra porque no se había detenido lo suficiente en la Vida, justo la revelación de nuestro tiempo, que decía Zambrano en *Hacia un saber sobre el alma*. Y, paralelamente, aquí tenemos la novedad de nuestra autora, comprender una razón que sí se detenga ante y en la Vida. Por ello, podemos decir de Zambrano que pretende un

²⁷⁵ *Cartas de la Pièce*, pág. 93. Carta N° 17, de 11 de octubre de 1974.

método de la experiencia de la vida que justifica el necesario conocimiento introspectivo en que se camina tratando de discernir por entre máscaras y sombras, reconociendo y dando voz a las múltiples situaciones en que se encontrare la persona²⁷⁶.

Todavía podemos traer otro texto de las *Cartas de la Pièce* en el que se clarifica aún más la diferencia con Ortega. En este caso Zambrano recurre a una metáfora como modo de explicar la textura de la experiencia, mas una experiencia que no se pierde en la circunstancialidad, sino que se pretende con el carácter de plenitud o autenticidad:

La metáfora es ésta, la del mimetismo <parasitismo>: Había en La Habana en mi barrio, unos árboles de extraña temerosa belleza. (...) Eran árboles que habían quedado reducidos por haber sido devorados por el parásito que los cubría mimetizando su forma y fatalmente deformándola, habían quedado reducidos a las raíces productoras y al centro por donde la savia ascendía. Creo que basta. Las metáforas y los símbolos tienen esto: resumen la experiencia metafísica y física al par. La metafísica es empírica, la filosofía “a priori”. Y hay que conjugarlas las dos. Así lo he explicado año tras año y no sé si conseguí hasta ahora escribirlo. Ahora estamos en tiempos en que la conjugación es menospreciada en aras de la declinación hasta llegar como “principio” o comienzo al “circunstancias de ablativo”. Ay, mi Maestro, que no lo supo y así se le “cortó” su tesis metafísica acerca de la Razón Vital²⁷⁷.

²⁷⁶ Traigamos aquí dos textos. El primero: *La idea de la vida como realidad radical emergió consubstancial con la de “Razón Vital”, formulada más tarde como “Razón Histórica” y después, en sus últimas lecciones en la Facultad de Filosofía de Madrid, como “Razón Viviente”. Expresión, esta última, que incluye y trasciende a las otras dos [y que personalmente prefiero]. En Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset. Recogido en el volumen Escritos sobre Ortega. Opus cita. Pág. 164. En este texto tenemos la génesis del pensamiento orteguiano en la Razón Vital, y su decantarse en Histórica y Viviente, así como la actitud de Zambrano al respecto.*

El segundo es una referencia a esta búsqueda del método de la experiencia de la vida que ya está implícito en *Hacia un saber sobre el alma*, y que ella pensaba que estaba inicialmente en Ortega, sólo que no lo desarrolló: *El Método en cuestión es el de la experiencia, hacerla posible dándola “el movimiento...”*. Es decir, vuelta a aquellos pensamientos que la Razón de Ortega albergó primariamente y que dan título al inencontrable librito mío que tú encontraste [se refiere a *Hacia un saber sobre el alma*]. Es decir, a los pensamientos que desataron ¿el qué? En un varón hasta hacer desatarse en llanto a su discípula. ¡Cómo la vida, mirada simplemente –este simplemente lo digo en griego–, se compone! Dando a ver sus contraposiciones, su contrapunto, ya que todo no es armonía (...). En *Cartas de la Pièce*, pág. 56. Carta N° 9, de 8 de septiembre de 1974.

²⁷⁷ *Cartas de la Pièce*, pág. 71. Carta N° 12, de 24 de septiembre de 1974. Sobre la referencia a esta circunstancialidad del ablativo, conjugación y declinación –y como veremos en lo que sigue– traemos el

En nota a pie de página, glosa Agustín Andreu estas palabras de Zambrano diciendo: *¡Demasiada circunstancia! –quiere decir– y demasiado olvido del escenario trascendente y de la experiencia (mística), de lo “íntimo” y real.* Y acto seguido vincula las experiencias de Machado y Zambrano, advirtiendo que era de este tipo de experiencias de donde sacaban las fuerzas para superar tragedias tales como las de la guerra civil española. Se trata de la experiencia que podríamos calificar de no circunstancial, sino reflejo de algo más profundo y trascendente, que escapa del terreno de la mera apariencia. Esta experiencia trata de la raíz, centro y savia. Y entonces, hay que salvar las circunstancias –como decía Ortega– pero no solo las circunstancias externas, no solo el ablativo en su multiforme variedad, sino también las múltiples circunstancias de lo íntimo de cada uno, lo que dirá Zambrano como *los múltiples daimon que asaltan el corazón humano*²⁷⁸, los *daimon* o situaciones en que estamos.

Así, se trata de la crítica a ese ablativo que representa la enajenación en que puede estarse, y de la que se debe salir para reconocerse y descubrir quién se es. De ahí que –como señalamos– el método zambraniano tenga mucho de conocimiento introspectivo. Se trata de conjugar más que de declinar. Conjugación que sólo se consigue con el pertinente y profundo conocimiento de sí mismo. Conocimiento al que vimos que instaba el oráculo de Delfos y, desde allí, Sócrates –aspectos que ya aparecían en *Hacia un saber sobre el alma*, cuando Zambrano señalaba momentos en que se ha iluminado el necesario orden del corazón–, y que son tan importantes en el conjunto de la obra zambraniana. Y aquí tenemos algo fundamental para entender la originalidad zambraniana, cuando siguiendo la instancia del oráculo, y la socrática, formula su pensamiento como un modo de descenso a los ínfimos, a las entrañas, oscuridades, sombras y pasiones del alma. Un descenso vinculado a un sentido de la filosofía como camino de vida en que se *vivencia* la crisis, se padece. Y un padecer que se torna fuente de conocimiento, al más genuino modo trágico, con una impronta esperanzada y con un temple unamuniano.

siguiente texto: *Los pasos de la aurora, que, entre paso y paso, está en el aire, la ocultación que es indispensable en este lugar de la discontinuidad. Noche y día, invierno y verano, sueño y vigilia se conjugan, y no hay declinación, no hay ocaso. No se habría de llegar en nuestra gramática a ese circunstancial de ablativo donde el ser decae irremediamente, donde el ser se enreda y el tiempo se petrifica.* En *De la aurora, opus cita*, pág. 80.

²⁷⁸ *El hombre y lo divino*, pág. 210.

Nunca olvidó a su maestro, ni dejó de considerarlo como tal, y la prueba de ello la tenemos en un texto en el que le brinda un hermoso tributo a su labor, que dio el orden y claridad que permitió la necesaria apertura a sus discípulos. Un texto de su obra *De la aurora*, en el que Ortega –junto con Nietzsche– es presentado como un ser de la aurora, lo que es otorgarle el título de guía. Carácter de guía y de aurora que aparecen especialmente en sus *Meditaciones del Quijote* –de *espinosiano autor*, que diría Agustín Andreu²⁷⁹– donde comienza en su prólogo Ortega con una invocación, con una oración del Rig-Veda: *¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento*²⁸⁰. Una plegaria que mostraba la actitud religiosa inherente al imperativo de comprensión con el que iniciaba el día Ortega. Y unas meditaciones en las que el madrileño trataba de descubrir el *logos del Manzanares*, que se constituía como un modo de llamar a las razones de amor.

Aurora, una de las cosas más hermosas que podía decir Zambrano del maestro Ortega, pues según nos indica, la aurora sería *como la fysis misma de la razón poética*²⁸¹, y su modo de darse en nuestra tradición occidental sería la de la guía, que entiende que es el género que más puede aproximársele, ya que su darse sería en esbozo, en fragmento, latiendo en los lugares de la poesía y también de la ciencia. Y precisamente el carácter auroral orteguiano se manifiesta en esa guía que es el prólogo a las *Meditaciones del Quijote*, pero también es auroral –señala Zambrano– su asombrosa anticipación a fenómenos como los relatados en *La rebelión de las masas*, y también – como hemos venido señalando– *el disponerse a descubrir, cual un territorio inédito, como nuevo mundo, el «logos del Manzanares»*²⁸². Y precisamente es en este lugar en el que más firmemente se muestra la filiación existente del pensamiento de Zambrano con el de Ortega, lo que ella reconoce en un texto que creemos fundamental para establecer en su justa medida esta filiación, que se presenta en su aspecto de mayor importancia en lo que significa el *logos del Manzanares* o de las razones de amor:

²⁷⁹ *Cartas de la Pièce*, pág. 341. Al comienzo de *anotaciones epilógicas a un método o camino*.

²⁸⁰ Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*, opus cita, pág. 55; Citado igualmente por María Zambrano en *De la aurora*, pág. 186.

²⁸¹ *De la aurora*, pág. 56.

²⁸² *De la aurora*, pág. 186.

Un logos que constituye un punto de partida indeleble para mi pensamiento, pues que me ha permitido y dado aliento para pensar, ya por mí misma, mi sentir originario acerca de un logos que se hiciera cargo de las entrañas, que llegase hasta ellas y fuese cauce de sentido para ellas; que hiciera ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, rescatando la pasividad y el trabajo, y hasta la humillación de lo que late sin ser oído, por no tener palabra. Un logos, según Empédocles, que hay que repartir bien por las entrañas, que fuese –lo he dicho– voz de las entrañas, luz de la sangre. En un logos órfico, aunque Ortega no lo presentara así, y aun rechazase el lamento de Eurídice. La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica, no debe de ser, en modo alguno, atribuida a Ortega. Sin embargo, él, con su concepción del logos (expresa en el «logos del Manzanares»), me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética; razón, quizá, la única que pudiera hacer, de nuevo, encontrar aliento a la filosofía para salvarse –al modo de una circunstancia– de las tergiversaciones y trampas en que ha sido apresada²⁸³.

²⁸³ *De la aurora*, pág. 187. Es importante advertir de la importancia que tiene en el conjunto de la obra zambraniana el fragmento de Empédocles aquí recogido. Un pensamiento que es auténtica guía, lo que podemos encontrar, entre otros lugares, en unas líneas de una carta que envía al poeta Joaquín Verdú De Gregorio, una carta fechada el sábado 17 de abril de 1982, en la que le dice: *Lee a Empédocles. Dice, lo he citado, mas ahora no llega la palabra exacta: “Dividiendo bien el Logos, distribuyéndolo bien por tus entrañas”. Es uno, quizá el más guía de mi pensamiento. Nadie creo lo haya visto. Mejor.* En Verdú de Gregorio, Joaquín. *La palabra al atardecer*. Madrid: Endymion, 2000. Pág. 101.

Sobre el texto citado de Empédocles se refiere a: γνῶθι διατηθέντος ἐνὶ σπλάγχχοισι λόγῳ, traducido como: *conoce, después de haber dividido el lógos en tus entrañas*. Fragmento 4 del poema *De la naturaleza*, y citamos de *Filósofos presocráticos. Fragmentos II*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca. Buenos Aires: Losada, 2009. Pues bien, en las anotaciones a la traducción de este verso 3 del fragmento 4, encontramos unas apreciaciones que nos parecen muy interesantes para tenerlas en cuenta y completar la comprensión zambraniana del mismo, así tenemos: “Gnōthi” (“conoce”) *podría entenderse como “re-conocer” algo, tanto en el ámbito de la percepción sensible como en el del pensamiento. Se ha preferido mantener el griego lógos para no restringir su amplitud semántica; podría referirse a la “palabra”, al “discurso” o a la “argumentación” (de Empédocles, de la Musa o de la verdad) [referencia al fragmento completo: pero es ciertamente muy propio de los viles desconfiar de los nobles; / mas tú, como ordenan las certezas (que provienen) de nuestra Musa, / conoce, después de haber dividido el lógos en tus entrañas], con la eventual connotación de “razón”, “pensamiento” o inclusive “ley” (que rige el cosmos). Para Wright “splánkhna” (entrañas) “refiere a la parte del tórax que es la base física del pensamiento” (...); para Gavallotti (...) las expresiones del verso 3 pueden remitir a un ámbito misterico: “splánkhna serían las vísceras del iniciado que se alimenta del lógos; y el lógos es la razón filosófica, contrapuesta a las percepciones de los sentidos”.* Citamos de *Filósofos presocráticos. Fragmentos II*. Págs. 102-103. Este texto de Empédocles –recogido por Clemente de Alejandría– adquiere, como decimos, gran importancia en el pensamiento de

Si Unamuno propuso la Razón Trágica y Ortega la Razón Vital o Histórica, la aportación de la malagueña será la Razón Poética, que –como indica Zambrano en *De la aurora*– se entiende desde la perspectiva abierta por los dos maestros²⁸⁴. La senda de Zambrano quiere recuperar las voces acalladas por el peso de la gran historia, rescatar lo escondido, como en la intrahistoria unamuniana; quiere bucear en las cavidades cavernosas del corazón, en los *logoi* sumergidos, en lo que de pura humildad nunca se ha manifestado en palabra, nunca se le ha dado su razón. La Razón Poética pretende el saber de las entrañas, del descenso a los ínferos, como Orfeo intentando el desesperado rescate de Eurídice, por las notas y la música, por el ritmo que supieron ver los pitagóricos. Y quiere nada menos que rescatar a la filosofía de las tergiversaciones, de tanto ablativo –que señalábamos más arriba– para conjugarla atendiendo a su pura sustantividad.

Y en este camino que desemboca en la Razón Poética, Unamuno y Ortega se presentan como maestros de la discípula Zambrano. No son pocos los textos en los que nuestra autora los compara, lo que es interesante para constatar cómo la actividad intelectual de Zambrano se imbrica en la tradición hispánica, si bien respondiendo en y desde ella a los acontecimientos esenciales que habrían de ir marcando su vida, cual es la experiencia del exilio –que ya nos apareció a lo largo del primer capítulo–. En *El problema de la filosofía española* –un texto de 1948– Zambrano se ocupa de ambos autores, esenciales de nuestra tradición cultural. Unamuno y Ortega se presentan como dos rescatadores, por medio del pensamiento, del laberinto español, que necesitaba para resolverse de la verdad –en línea con lo expresado en *Hacia un saber sobre el alma*–. El pensamiento señala la verdad, si bien Unamuno y Ortega lo muestran de modo diverso.

Unamuno se manifiesta mediante la tragedia. Más que la aspiración a un pensamiento claro y diáfano –que pretendiera Ortega–, *depositaba su fe en la fe, una fe*

Zambrano, por ello va a volver a aparecer en este trabajo. Así pues, y para completar el contenido de esta nota –en que propondremos otras posibles traducciones al fragmento aquí recogido de Empédocles– remitimos al parágrafo 4: *El relato fundacional del Génesis: la serpiente y la balanza*, del cuarto capítulo, concretamente a la nota 703.

²⁸⁴ En una de las anotaciones que, tras las conversaciones que sostuvo con Zambrano, escribió Joaquín Verdú de Gregorio tratando de conservar la literalidad de sus palabras, tenemos: *La aportación de España a la razón europea: “la razón agónica” de Unamuno; “la razón vital” de Ortega. “La razón poética”, esa creo que es mía*. En *La palabra al atardecer*, pág. 69.

*voluntariosa*²⁸⁵, que en última instancia desembocaba en el reconocimiento de la tragedia del hombre, que expresa poéticamente. Paradójicamente, dirá Zambrano, y a pesar de que pudiera pensarse que el ejercicio unamuniano era antifilosófico, en su misma realización se constituye como filosofía, quizá la más esencial en tanto que absolutamente irrenunciable. Para Zambrano esta actividad trágica de Unamuno constituiría lo previo a la filosofía, el *humus* sobre el que se construye. Más aún, desde el punto y hora en que la filosofía existencial pretende alcanzar el núcleo mismo de la vida, el apuntar de Unamuno a la raíz trágica de la existencia no hace sino validar, más incluso que un previo a la filosofía de lo trágico, una suerte de continuidad entre ambos modos de pensamiento o mostración de la realidad. Y entonces señala Zambrano unas líneas harto clarificadoras: *Pero el intento de Unamuno llama a ser continuado y sin duda lo será en una tragedia que no tema a la filosofía y en una filosofía que no desdeñe a la poesía*²⁸⁶. Palabras que parecen iluminar claramente el sentido de la filosofía de Zambrano, y que la sitúan en continuidad con Unamuno. Desde este texto de 1948 nuestra autora, sin citarse expresamente, se coloca en una tradición hispánica en la que la filosofía se hermanará con la tragedia y la poesía.

En *Ortega y Gasset, filósofo español* trata nuevamente de Unamuno, poniendo de manifiesto los variados géneros literarios en que fue dando su pensamiento: guía, novela –y *nivola*–, cuento, ensayo, teatro, artículo, crítica... todo un maremágnum que nuevamente nos recuerda a Zambrano, y su preocupación por esta cuestión de los géneros literarios, al par que sus incursiones en alguno de ellos. Según Zambrano, Ortega y Unamuno representan dos modos de dar respuesta a la necesidad de conversión que tenía España, nos dice, precisamente porque precisaba pensar desde sí misma. Necesitaba España una metafísica, que no era –puntualiza Zambrano– sino el requisito de un país para rescatarse de un ensimismamiento inane, improductivo y destructivo. Era preciso un pensamiento que permitiera una introspección liberadora, todo un auténtico renacimiento –y recordemos lo que al respecto vimos a lo largo del primer capítulo, acerca de las ideas del nacer, desnacer y renacer, y cómo aquí vemos esa necesidad de la filosofía trascendiendo la perspectiva del individuo para referirse a un más amplio espectro, el de la nación; y no olvidemos en este sentido la gran

²⁸⁵ *El problema de la filosofía española*, recogido en el volumen ya citado *Escritos sobre Ortega*, pág. 85.

²⁸⁶ *El problema de la filosofía española*, recogido en *Escritos sobre Ortega*, pág. 86.

importancia que tiene el problema de España, heredado de las preocupaciones del 98 y que acompañó siempre a nuestra autora además de a muchos de sus compañeros de generación—. Así, la respuesta de Unamuno es la del poeta trágico, frente a la de la claridad luminosa del filósofo Ortega. Unamuno, en su patetismo trágico se ve sustentado por la esperanza, pretendiendo la aparición misma del Dios desconocido, el que se necesita existente, porque así *existiría yo también de veras*.

Según Zambrano, el contrapunto de Unamuno fue Gánivet, perteneciente a su misma generación, y no Ortega. Lo que no minimiza las diferencias, cual es que Ortega trate de responder al problema de España mediante la filosofía. Y un ejercicio filosófico que le hizo formarse en Alemania, en el neokantismo de Cohen y Natorp. Según Zambrano, la fuerte vocación filosófica de Ortega le llevó a la renuncia de todas esas voces que anidaban en su interior —a las que no renunció Unamuno— la poética, la científica y la política. Y no solo eso, sino que desde su formación alemana, regresó a España para rehacer la filosofía al modo específico que se necesitaba aquí, por lo que adquiriría así sentido su producción articulista, y donde adquiere sentido que su labor sea filosófica mas no del todo sistemática, al modo alemán. Pero si sintetizamos, tenemos que sí hay una clara vinculación de Zambrano con Unamuno, que comparten una serie de inquietudes profundas y hasta una similitud de estilo. Con respecto a Ortega también existe una filiación pero parece que el vuelco que da su vida tras el forzoso exilio le lleva a un camino distinto al del maestro. No obstante, y según la propia Zambrano, la raíz misma de su filiación está representada en el libro *Meditaciones del Quijote*, así en el escrito *A modo de autobiografía* nuestra autora, tras hacer un recorrido por escritos y pensamientos fundamentales, pregunta en boca del lector *que qué tiene esto que ver con ser discípulo de Ortega y Gasset*²⁸⁷, y acto seguido nos deja unas palabras que vuelven a compendiar aquello en lo que se mantuvo fiel al que siempre consideró maestro:

Para mí sí, porque aunque no fuese más que por eso, porque en el primero más poético, más bello de sus libros, “Meditaciones del Quijote”, él habla de las circunstancias como suplicantes que le piden ser salvadas y habla de que también el Manzanares, ese humilde río de Madrid, tiene su logos, tiene su razón.

²⁸⁷ Zambrano, María. *A modo de autobiografía*. Texto recopilado en el volumen ya citado *Vocare. La actualidad educativa de María Zambrano*. Página 92.

*Ortega no se conformó con los grandes sistemas de filosofía que no llegaba a rescatar ni siquiera a mirar el logos del Manzanares, a sospechar el logos del Manzanares, y las circunstancias del pensamiento de Ortega y Gasset han sido después interpretadas como el conocimiento de, estratégico, para adaptarse a ellas. Es lo contrario, es un saber de salvación, es un saber de transformación y, aunque solamente fuera por eso, le seré fiel*²⁸⁸.

En estas palabras tenemos lo que más aprecia Zambrano en Ortega. Y precisamente se trata –como ya señalaba en el texto de *De la aurora* que referimos arriba, en que propone a Ortega como ser de la aurora– de estas *Meditaciones* que proponían amorosamente lograr el *logos del Manzanares*. Se trata de la reivindicación de lo pequeño y humilde, de lo que en la obra de Zambrano aparecerá recogido en la expresión de recuperar, salvar, los *logoi sumergidos*. Y las circunstancias que hay que salvar –esas que si no se salvan, no se salva uno– no significan sin más una adaptación estratégica, no se trata –también como señalábamos– de una pura circunstancialidad, de una mera declinación, sino de una conjugación, de un salvarlas que es hacerlas susceptibles de conformar una auténtica experiencia. El pensamiento fundamental, por tanto, es el que se constituye como *saber de salvación*, saber necesario y auténtico, capaz de transformar una vida, de hacerla renacer. El pensamiento esencial es el que acontece como guía –carácter que Zambrano otorga a las *Meditaciones del Quijote*–, que define como método *no de la ciencia sino de la vida en su transformación necesaria*²⁸⁹.

Pero aún podemos referir el estudio *Ortega: mística, lírica y metafísica*, en el que Agustín Andreu hace una lectura de Ortega muy leibniziana. En algunos momentos de este estudio hace breves referencias a Zambrano, y nos parece interesante destacar una de ellas. Así, refiriéndose a *El puesto del hombre en el cosmos* de Scheler –una lectura hartamente querida para nuestra autora, que leyeron en las clases de Ortega, como pudimos ver en los comienzos de este capítulo– comenta la relación que se establece en el hombre como microcosmos, reflejo del macrocosmos. De modo que afirma que el lenguaje de Ortega es cósmico, siguiendo este libro de Scheler –que, a su vez, entronca

²⁸⁸ *A modo de autobiografía*. Recogido en *Vocare. La actualidad educativa de María Zambrano*. Página 92.

²⁸⁹ HSA, 83. En el escrito intitulado: *La "Guía", forma del pensamiento*.

con Spinoza, Leibniz, el mundo antiguo, la gnosis, el budismo, Nicolás de Cusa– y ambos siguiendo a Leibniz en la vinculación de la metafísica monádica con la antropología y el cosmos, con su fundamento y sentido. Pues bien, en medio de estas reflexiones cita un texto de Ortega –*Los alemanes y lo infrahumano*, de 1924– y acto seguido hace una acotación vinculándolo con Zambrano, poniendo de manifiesto la similitud de planteamientos:

«Es preciso descender a los lugares secretos de la vida antigua –“los misterios”, por ejemplo– para encontrar alguna resonancia de ese inmenso contorno cósmico dentro del cual, como en ínfima anécdota, existen los hombres» (III, 704). (Es el maestro de María Zambrano, la visitadora de los «ínferos» del hombre y del cosmos, la ontóloga de la tragedia griega, quien dice estas cosas.)²⁹⁰

En pocas líneas tenemos una aproximación de planteamientos, una breve cita con una intuición que la obra de Zambrano parece continuar. Pero volvamos a una anécdota que ya referimos en el capítulo primero. Volvamos a uno de los momentos más importantes en la vida de Zambrano, ejemplo de absoluto desprendimiento. Cuando va a partir al exilio, desde Barcelona, tenía preparadas unas cajas llenas de apuntes y cuadernos, de proyectos de libros... con todo el material de las clases de Ortega y Zubiri, cajas que pretendía llevarse con ella. Sin embargo, cuando llegó el momento de partir, decidió dejarlas allí. Un momento crucial que significó dejar todas las ataduras, a los maestros cuyo pensamiento en lo sucesivo habría de recrear por sí misma. Y no solo eso, sino que al par habría de desarrollar su propia obra. En este sentido, Ortega logra realizar la acción del maestro: *si hemos sido en verdad sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo al parecer contradictorio; que, por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos*²⁹¹. De este modo, este gesto no era en modo

²⁹⁰ Andreu, Agustín. *Sideraciones del atardecer, opus cita*, pág. 268. La cita de Ortega que aparece en el texto transcrito está tomada del tercer volumen de las obras completas.

²⁹¹ Del escrito *Ortega y Gasset, filósofo español*, que como la propia autora indica a pie de página, constituye la primera lección del curso «Ortega y Gasset y la filosofía actual», que impartió en sus primeros años del exilio en La Habana. Así, se publicó en la revista *Asonante* (San Juan de Puerto Rico) en los volúmenes 1 y 2 de los dos primeros trimestres del año 1949. Posteriormente lo incluyó en la obra *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa, 2002. Págs. 113-114. Igualmente está incluido en el ya citado volumen *Escritos sobre Ortega*.

alguno insignificante, más bien era la entrada al exilio, a la aspereza, al desprendimiento, y al mismo tiempo, al comienzo de su pensamiento propio y en primera persona. Ortega dio el orden y claridad necesarios, y la intuición del logos del Manzanares, o las razones de amor, desde el más platónico de sus libros.

Acerca de la anécdota referida, la encontramos extensamente relatada y meditada en este mismo artículo. Una meditación que lo es acerca de entender el pensar como vivificar, siguiendo siempre la impronta aristotélica marcada por *el acto del pensamiento es vida*. Así, nos dice: *Y ello me da luz en este momento sobre un hecho inexplicable en mi vida, el único que me voy a permitir relatar (...). Cuando llegó el momento de abandonar la casa en que viví en el último período de mi estancia en España, encaminada ya hacia la frontera, hube de elegir unos muy pocos objetos, más simbólicos que útiles, para que me acompañaran. Allí estaban, cuidadosamente ordenados en unas cajas de fácil transporte, todos mis apuntes de los numerosos cursos de Ortega a los que tuve la fortuna de asistir, juntos con otros apuntes inestimables de los cursos y seminarios de Historia de la Filosofía, de don Javier Zubiri, y con ello algunas notas mías, modestos ensayos, esquemas de trabajos futuros, todo mi pasado y lo que se me figuraba entonces ser mi futuro filosófico. Nunca he logrado explicarme hasta ahora por qué corté mi gesto de recogerlos, por qué los dejé abandonados allí en aquella casa sola, cuyo vacío resonó al cerrarse la puerta de modo inolvidable. Pero ahora ya sé. Al no poder consultar esos preciosos papeles en todos estos años, ha ido surgiendo su contenido del fondo de mi mente según mi pensamiento los llamaba, en esa medida tan grata a Ortega, la de la necesidad. Fue un acto de renuncia, de desprendimiento, un auto-despojo de todo mi haber de trabajo de tantos años, como si hubiese querido ofrecer al destino la completa libertad de destruirlo por entero, y salir sola, sin armas ni bagaje, hacia lo desconocido.* Páginas 115-116.

ANEXO II: Procedencia de los artículos que componen *Hacia un saber sobre el alma*.

Como ya se ha indicado, *Hacia un saber sobre el alma* es un libro compuesto por una serie de artículos escritos en los años treinta y cuarenta. Originariamente la recopilación se publicó en Losada –Buenos Aires– en 1950 con una nueva edición en 2005, y posteriormente tuvo diversas reediciones en Alianza –Madrid– desde 1987. Aquí expondremos por orden de publicación los artículos que conformarían el libro:

- *Lou Andreas Salomé: “Nietzsche”*, «Revista de Occidente», XXXIX.115 (1933), pp. 106-108.
- *Hoffman: “Descartes”*, «Revista de Occidente», 117 (1933), pp. 345-348.
- *Por qué se escribe*, «Revista de Occidente», XLIV.132 (1934), pp. 318-328.
- *Ante la “Introducción a la teoría de la ciencia de Fichte”*, «Revista de Occidente», XLVI.137 (1934), pp. 216-224.
- *Hacia un saber sobre el alma*, «Revista de Occidente», XLVI.138 (1934) pp.261-276.
- *Un libro de ética. Sobre “Ética general” de Ramón del Prado*, «Revista de Occidente», XLIX.146 (1935) pp.245-249.
- *Descartes y Husserl*, «Taller», I.6 (1939), pp. 59-62.
- *El freudismo, testimonio del hombre actual*, «Verónica», La Habana, 1941. Concluido el 20 de septiembre de 1940.
- *Esperanza* (fragmento de *La vida en crisis*), «Revista de las Indias», (Bogotá), 47 (1942) pp.337-358.
- *La perplejidad* (fragmento de *La guía, forma del pensamiento*), «Revista de las Indias», (Bogotá), 56 (1943), pp. 151-176.
- *La escuela de Alejandría*, «Universidad de La Habana». La Habana. (55-56-57): 55-69, jul.-dic., 1944.
- *Poema y sistema*, «El Hijo Pródigo», 18 (1944), pp. 137-139, (con algunas variantes).
- *La metáfora del corazón*, «Orígenes» (La Habana), 3 (1944), pp. 3-10
- *Apuntes sobre el tiempo y la poesía*, «Poeta», (La Habana), s/n (1944) p.5.
- *La destrucción de la filosofía en Nietzsche*, «El Hijo Pródigo », 23 (1945), pp. 71-74.

- *Diótima de Mantinea*, lo publica en la revista «Litoral», tomo I, números 121, 122, 123, (1983).

Sobre el escrito con el que cierra el libro en la edición que manejamos –*Diótima de Mantinea*– hemos de advertir que tuvo distintas elaboraciones a lo largo de muchos años. Para ello, podemos dejar unas palabras de Antonio Colinas en las que se habla sobre esta cuestión:

“Diótima de Mantinea” es un texto que María Zambrano sitúa, según nos dice en una carta, junto a “Claros del bosque” (1977), aunque matiza que es una obra «un tanto diferente». Se está refiriendo la autora a dos textos plenamente poemáticos y, por tanto, igualmente esenciales. También podría situarse en esta órbita de sus libros esenciales, por poemáticos, otra obra no menos inspirada que, no en vano, la autora elige para publicar también en el número monográfico de la revista Litoral: “La tumba de Antígona”.

María Zambrano debió de someter el texto de “Diótima de Mantinea” a una lenta y cuidadosa revisión, porque un año después de adelantarle en la revista malagueña, me escribía en una carta del 9 de abril de 1984: «Aparte te envió “Diótima de Mantinea”, que por tres veces he retirado de una revista; las tres veces en que lo rehice, deshice, después de su publicación inconclusa en Roma» [en la revista Botteghe Oscure]. Yo no llegué a recibir dicho texto, lo que probaba que la autora lo seguía sometiendo a la duda y a una revisión continua²⁹².

²⁹² Colinas, Antonio. *El sentido primero de la palabra poética*. Madrid: Siruela, 2008. Pág. 324.

ANEXO III: Desde el horizonte de Auschwitz. Tres aproximaciones al problema del mal: Edgar Morin, Hans Jonas y María Zambrano.

El Señor de la Muerte tiene que matarse al fin, si algo tiene dentro vivo, con la esperanza del perdón.

La verdad es algo que nos arrojan los dioses cuando nos abandonan. Es el don de su abandono. Una luz que está por encima y más allá, y que al caer sobre nosotros, los mortales, nos hiere. Y nos marca para siempre. Aquellos sobre quienes cae la verdad, son como un cordero con el sello de su amo.

La tumba de Antígona

Hacia un nuevo conocimiento del hombre

Es un hecho innegable la presencia del sufrimiento en el siglo XX, que adquiere tal magnitud que se muestra a escala histórica, implicando a la totalidad. No podemos dejar de preguntarnos qué ocurre, y también cómo comprender. En este sentido nos ha parecido muy interesante el texto de Hannah Arendt que da inicio al capítulo sobre el pensamiento judío contemporáneo en el libro *Filosofía y Dolor*²⁹³. Unas líneas que tratan acerca de la necesidad de contar la historia europea del siglo XX, pero cuyo conocimiento, al par que necesario, no da garantía alguna de superación, es más, es fuente de *pesar y desesperación*. Por tanto, estamos ante una necesidad que sabemos dolorosa, que provocará aflicción, pero de la que no podemos escapar, pues sobre ella – indica Arendt– habrá de construirse *un nuevo conocimiento del hombre*. Es quizá éste el movimiento necesario del hombre: conocer, comprender, pero teniendo en cuenta que nos enfrentamos a un exceso, a una manifestación de esa *hybris* que los griegos

²⁹³ González García, Moisés, comp. *Filosofía y Dolor*. Madrid: Tecnos, 2006. Capítulo 15. Serrano de Haro, Agustín: *Dos planteamientos acerca del mal y el Holocausto: Hannah Arendt, Emil Fackenheim*. Transcribimos la cita referida: *La historia real del infierno construido por los nazis es desesperantemente necesaria para el futuro. No sólo porque estos hechos han cambiado y envenenado el aire que respiramos; no sólo porque de noche habitan nuestros sueños y se cuelan en nuestros pensamientos durante el día, sino también porque se han convertido en la experiencia básica y la miseria básica de nuestro tiempo. Sólo sobre esta fundación, en que descansará un nuevo conocimiento del hombre, pueden tomar su punto de partida nuestros nuevos descubrimientos, nuestros nuevos recuerdos, nuestras nuevas acciones. Sin embargo, quienes un día se sientan con fuerzas suficientes para contar toda la historia tendrán que advertir que la historia “en sí misma” no proporciona más que pesar y desesperación –y menos que nada proporciona argumentos para ningún objetivo político–. Texto tomado de Hannah Arendt, “The Image of Hell”, en *Essays in Understanding, 1930-1954*. Recientemente traducido al español, *Ensayos de Comprensión*. Madrid: Caparrós, 2005.*

mostraban en la tragedia. Un exceso que, muy probablemente, no va a caber en intentos de conformación lógica, de los que no podrá dar cuenta plenamente el *logos*.

Edgar Morin, en su libro *Breve historia de la barbarie en Occidente*²⁹⁴, también aboga por el conocimiento, piensa que es necesario conocer lo ocurrido porque es la forma de conjurar esos monstruos. Pero, igual que ocurría con Arendt, con una advertencia: no tenemos ninguna garantía, esto es, el conocimiento no nos lleva necesariamente a evitar la barbarie. Pero sí sirve para señalar, para hacerse plenamente conscientes de lo que llama los *antídotos*. En este sentido, encontramos un cierto parecido con las tesis fundamentales que al respecto mantiene George Steiner cuando afirma taxativamente, como un hecho indiscutible, que la cultura no nos salva de la barbarie. Las más excelsas manifestaciones de la cultura, del arte, no nos *humanizan* de modo que nos preserven de caer en la violencia, no nos hace inmunes a la crueldad. Y aquí nos sobreviene la imagen de esos exquisitos nazis que, capaces de conmoverse ante una bella ópera o una soberbia pintura, podían ejecutar a esos otros que, para ellos, perdían su condición, su dignidad, su humanidad.

Pero la situación es siempre mucho más compleja, y así hemos de atender al contrapunto, que podemos ver, por ejemplo, en la película *La vida de los otros* (Henckel-Donnersmarck) en que es precisamente una obra para piano la que lleva a su protagonista, de los servicios de espionaje comunistas, a cuestionar sus muy reprobables acciones. Es, en este caso, la conmoción estética la que salva al individuo de las garras de la barbarie, es la que permite ver al espiado como un otro, en toda su grandeza y unicidad insustituible. Es la experiencia que le colma y, en su plenitud, le lleva a la develación fundamental que despierta su propia humanidad oscurecida por la participación en la estructura de mal. Y desde la manifestación de su más profunda humanidad logra el reconocimiento del otro, su afirmación. ¿Podremos esbozar aquí aquellas palabras del poeta en *Patmos*?:

*Cercano está el dios
y difícil es captarlo.
Pero donde hay peligro
crece lo que nos salva.*

²⁹⁴ Morin, Edgar. *Breve historia de la barbarie de Occidente*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

¿Acaso crecerá la salvación a partir del conocimiento de todo ese conjunto de experiencias, de testimonios, de sombras? ¿Acaso hemos de mantener la esperanza de que ese conocimiento necesario, que provoca pesar y desesperación, podrá vencerse, ganarse? El tema es tan grave en tanto que no caben posturas complacientes, visiones cargadas de un optimismo que, aunque provinieran de la ingenuidad, no dejaría por ello de rozar lo perverso. Y a pesar de todo –y aquí hemos de recordar el sugerente título de las conversaciones entre Elie Wiesel y Johann Baptist Metz²⁹⁵– hemos de esperar. Desde el conocimiento de esas simas en que ha caído la condición humana, podemos plantearnos qué podemos sacar en claro de todo ello, si cabe –y a pesar de todo– la esperanza.

Si convenimos que es necesario hablar, tratar de comprender, habrá entonces que escuchar al testigo²⁹⁶ Pero ¿cómo escucharlo? Cuando se trata del problema del mal, y del mal radical, como cifra, de inmediato el problema también adquiere dimensiones teológicas. Esto es, tratar el mal radical conlleva plantear la urgencia del problema de la teodicea. La actualidad de la misma se hace presente como necesidad. Y así, en este sentido, se entiende las reformulaciones literarias al par que las reflexiones filosóficas acerca del símbolo del mal por excelencia, Job. Podemos indicar al respecto la novela *Job* de Joseph Roth, así como referir las obras de Karl Jaspers, María Zambrano o Simone Weil, en que aparece como motivo privilegiado para la reflexión. Y, por supuesto, la pregunta esencial de la teodicea, la cuestión acerca de Dios ante el sufrimiento, que lleva al surgir de preguntas dolorosas que marcan inevitablemente el pensamiento. Y así tenemos a Hans Jonas o a Theodor Adorno, el primero con aquel desgarrador *¿y qué hacía Dios?*²⁹⁷ y el segundo con aquella cuestión acerca de cómo era posible la poesía después de Auschwitz. Y tenemos también el germen del profundo análisis de Zambrano cuando, en sus aproximaciones a la fatal crisis que asola Europa, precisa de la hondura teológica que le lleva a tratar sobre la experiencia esencial del

²⁹⁵ Metz, Johann Baptist, Elie Wiesel. *Esperar a pesar de todo (conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig)*. Madrid: Trotta, 1996.

²⁹⁶ En esta línea, son necesarios los tremendos testimonios de autores como, y entre otros, Jean Améry o Primo Levi, o las reflexiones acerca del testigo de Giorgio Agamben.

²⁹⁷ Jonas, Hans. *Memorias*. Madrid: Losada, 2005. Página 235, “Viajando por una Alemania arrasada”. Esta pregunta se enmarca en un contexto de desesperación cuando, entrando con las tropas inglesas en Alemania, se encuentra a unos 20 kilómetros de su ciudad natal, donde habrá de enterarse de la muerte de su madre.

abandono, o mejor, del Abandono. Es Europa sentida en lo más interno viviendo un eclipse. Un momento en que, no se sabe o se acierta muy bien a decir por qué, resurge la primacía de la pura violencia. Aparece Europa como manifestación de un esquema de desesperante violencia, al modo como René Girard analiza en las tragedias griegas, en los mitos fundadores, pero ahora, ¿fundando qué?

Así pues, a partir de todo esto, nos parece interesante a lo largo de estas páginas esbozar las respuestas que a estas cuestiones han planteado Edgar Morin, Hans Jonas y María Zambrano. Tres visiones distintas que pensamos que pueden complementarse e ir en la línea de obtener más elementos para la construcción de ese *nuevo conocimiento del hombre*. Todo ello con la idea de que, en medio de tales tristes cosas, pueda darse siquiera el atisbo o vislumbre de la esperanza.

Edgar Morin: antropología de la barbarie

¿Qué ha ocurrido entonces? ¿A qué hemos de enfrentarnos? A Edgar Morin esta cuestión le lleva a intentar una suerte de antropología de la barbarie humana, a través de la cual intenta mostrar:

(...) que las ideas de “Homo sapiens”, de “Homo faber” y de “Homo economicus” resultaban insuficientes; el “Homo sapiens”, de espíritu racional, puede ser al mismo tiempo “Homo demens”, capaz de delirio, de demencia. El “Homo faber”, que sabe fabricar y utilizar utensilios, también ha sido capaz, desde los orígenes de la humanidad, de producir innumerables mitos. El “Homo economicus”, que se determina en función de sus intereses, es también el “Homo ludens”(…). Es necesario integrar y vincular esos rasgos contradictorios, en las fuentes de lo que consideraremos la barbarie humana, encontramos por cierto esta vertiente “demens” productora de delirio, de odio, de desprecio y que los griegos llamaban “hybris”, desmesura²⁹⁸.

Tenemos pues, en síntesis, el triunfo del *homo demens* en Europa. Pero teniendo en cuenta que, para Morin, se trata de una faceta indiscutiblemente humana, una faceta más que contribuye a la creación de toda una suerte de contradicciones que van impulsando el devenir histórico, y que le sirve como modelo explicativo del mismo. No

²⁹⁸ Morin, Edgar. *Op. cit.* Páginas 13-14, “Barbarie humana y barbarie europea”.

en vano, al comenzar con esta aproximación antropológica, lo que le sigue es toda una rápida exposición de hechos históricos que ofrecen una panorámica explicada en la conjunción de tales contradicciones, desde la complejidad del juego de tales caras que conforman el peculiar prisma de la condición humana. De este modo, tenemos que la barbarie no es algo añadido sin más –y a pesar de lo grave y cruel que pueda llegar a ser– a la historia, sino que es constitutivo mismo del hombre. A partir de lo cual, y apoyándose en Walter Benjamin, nos dice:

*(...) no hay un signo o un acto de civilización que no sea al mismo tiempo un acto de barbarie. Surge una pregunta: si se puede y se debe resistir a la barbarie, y aun se debe intentar reprimirla, ¿no es sin embargo un ingrediente de civilización que jamás podrá suprimirse?*²⁹⁹

No obstante partir con semejante pregunta, que nos deja en situación tan dramática y pesimista, sin embargo lo contrarresta con la consideración de lo que llama *los antídotos culturales europeos* –de los que se ocupa en el segundo capítulo–. Básicamente parte de una clarificación de lo que sea el humanismo europeo, que considera gestarse a partir del Renacimiento. Así pues, entiende como esencia del humanismo dos opciones representadas por dos autores –Leszek Kolakowski y Jan Patocka, que ponen el énfasis en la tradición judeocristiana y en la cultura griega– que Morin aúna para comprender el humanismo europeo. De modo que en esta unión de los espíritus de Atenas y Jerusalén, en lo que significa de respeto esencial a la vida como creación y los valores de perdón y compasión, se presentan permaneciendo en unión a la razón griega.

Este humanismo que defiende Morin, se expresa con dos rostros: el dominante y el fraternal. El primero es el resultado de un *antropocentrismo ingenuo* que llega incluso a la megalomanía cuando, en el desaparecer de Dios, el sujeto se presenta a sí mismo ocupando su lugar, y sintiéndose con el firme propósito de dominar la naturaleza, con un delirio de *omnipotencia prometeica*³⁰⁰. En su segundo rostro, el humanismo destaca el respeto a todos los seres humanos, vinculándose –en el análisis

²⁹⁹ Morin, Edgar. *Op. cit.* Páginas 18-19.

³⁰⁰ Morin, Edgar. *Op. cit.* Páginas 48.

de Morin– *al desarrollo de la racionalidad crítica, y aun autocrítica*³⁰¹. Desarrollo éste que da lugar históricamente, entre otras manifestaciones, a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, cristalización del espíritu ilustrado. En consecuencia, y retomando lo anterior, para Morin en Europa se dan las condiciones capaces de permitir la más absoluta dominación y, paralelamente, las que permiten las ideas emancipatorias que vencen esa misma dominación. Tenemos pues el haz y el envés, el germen de las desmesuras al par que sus antídotos, lo que le lleva a concluir la propuesta de búsqueda en las raíces de la cultura europea como vía que permita una necesaria reinención del humanismo.

Por último, termina su libro con una reflexión sobre la barbarie del siglo XX, sobre la emergencia de los sistemas totalitarios. En su análisis se ocupa de los totalitarismos comunista y nazi, atendiendo principalmente a esos avatares históricos que dieron lugar a su conformación, y que tienen su raíz en la I Guerra Mundial, a la que considera la fuente de *una explosión de barbarie asesina al mismo tiempo que un acto suicida para Europa*³⁰². Avatares estos que no pueden explicarse según unas leyes rígidas que marcasen el acontecer histórico, que lo determinasen. Así, señala cómo existían elementos en el marxismo que, si bien permitían el desvío totalitario, también había otros que conducían a otros caminos distintos. Igualmente, al acercarse a la situación italiana, señala lo pernicioso del trato humillante que sufre el país tras la gran guerra, hundido en miserables condiciones económicas que exaltan los sentimientos nacionalistas y fascistas. Y por último, la situación alemana, también explicada según diversos acontecimientos históricos como el crack del 29 o el tratado de Versalles, que llevan a Hitler al poder. Y en el extenderse del nazismo, va valorando otros elementos como la popularidad creciente debida principalmente al éxito económico que se iba logrando, al par que va mostrando su faz más perversa, realizada con toda una serie de medidas racistas y controladoras. Nos encontramos así con una situación que, a pasos agigantados, se va tornando más y más dramática:

³⁰¹ Morin, Edgar. *Op. cit.* Página 49. Entre los representantes de esta segunda corriente, en mayor o menor medida, menciona Morin a Erasmo, destaca como esencial la importancia del marranismo (que analiza distinguiendo a los conversos, a los que mantuvieron su identidad judía y a los que se sienten perteneciendo a dos comunidades distintas), y señala así al doctor Fernando Cardoso, Bartolomé de las Casas, Montaigne, Spinoza e incluso los sabateos.

³⁰² Morin, Edgar. *Op. cit.* Página 78.

(...) y encuentra su fuente en la nación más cultivada de Europa. Los grandes poetas como Goethe, los grandes músicos como Beethoven, las tradiciones democráticas que existían mucho antes de la Primera Guerra Mundial no bastan para contener la barbarie³⁰³.

Ni la poesía, ni la música, ni el pensamiento logra vencer esa faz demente que alberga en sí el hombre. Ya señalamos la analogía al respecto que se produce con autores como George Steiner, y así, en *Elogio de la transmisión*³⁰⁴, Cécile Ladjali recoge en el amplio prefacio unas líneas muy reveladoras de este problema, recogidas a su vez del libro *En el castillo de Barba Azul*, que tiene por principal pretensión analizar el concepto de cultura:

*Aunque en formas paródicas y en última instancia negadoras, la bestialidad política recogió ciertas convenciones, cierto lenguaje y ciertos valores exteriores de la cultura elevada. Y, como vimos, la infección fue, en numerosos casos, recíproca. Minada por el “ennui” y la estética de la violencia, una buena proporción de la clase intelectual y de las instituciones de la civilización europea –en el campo de las letras, de las academias, de los ejecutantes de artes– acogió la inhumanidad con variados grados de bienvenida. Nada impidió en el cercano mundo de Dachau que en Munich se desarrollara el gran ciclo de invierno de la música de cámara de Beethoven. Ninguna tela desapareció de las paredes de los museos cuando aquellos hombres sanguinarios pasaban reverentemente frente a ellas con guías y catálogos en la mano*³⁰⁵.

No obstante plantear esta inquietante reflexión –que hemos visto iluminada por el texto de Steiner– Morin pasa acto seguido a señalar la no conveniencia de detenerse excesivamente en estas cuestiones, pues piensa que las tres formas totalitarias (estalinismo, fascismo y nazismo) *si es cierto que efectivamente nacen de la*

³⁰³ Morin, Edgar. *Op. cit.* Página 91.

³⁰⁴ Steiner, George, Cécile Ladjali. *Elogio de la transmisión*. Madrid: Siruela, 2005. En esta obra tenemos las conversaciones mantenidas entre una profesora de literatura de un liceo francés y Steiner, todo ello tamizado por un poderoso interés pedagógico (manifiesto en el origen mismo del libro, el acercamiento a la figura poética del infierno por parte de sus alumnos) que le lleva a cuestionar el sentido mismo de la cultura. Opiniones similares vemos también en otro libro del mismo autor, que recoge una entrevista con Antoine Spire, *La barbarie de la ignorancia*. Madrid: Taller de Mario Muchnik, 1998.

³⁰⁵ Steiner, George. *Op. cit.* Páginas 16-17.

civilización, y aun de sus más altas producciones, sólo emergen en condiciones históricas determinadas³⁰⁶. En última instancia, Europa pudo haber dado lugar a algo distinto, sólo dependía, a su juicio, de esos azares que fueron marcando el camino hasta tan desastroso y conocido triunfo totalitario. Al triunfo de sistemas llenos de muy reprobables e inmorales acciones que, desgraciadamente, no han dejado de repetirse históricamente. Lo que le lleva a afirmar que, en el crimen contra el pueblo judío, a éstos no se les puede separar *de todos los mártires de la historia*³⁰⁷. Sin negar la absoluta barbarie, no deja de admitir que estos hechos tremendos están insertos en la línea de crimen que sigue produciendo la historia, que sigue generando víctimas y mártires. A ojos de Morin, no se debe insistir únicamente en Auschwitz porque entonces *se corre el riesgo de minimizar el gulag y de callar otras barbaries*³⁰⁸, de callar o de silenciar a esas otras víctimas de la barbarie³⁰⁹, que también precisan su voz y reconocimiento.

³⁰⁶ Morin, Edgar. *Op. cit.* Páginas 91-92.

³⁰⁷ Morin, Edgar. *Op. cit.* Página 105. Es interesante resaltar la importancia de esta idea, que nos lleva a establecer una comparación directa con, por ejemplo, Walter Benjamin, cuando habla de todas las víctimas de la historia, cuando subraya la necesidad del reconocimiento de todas esas víctimas a las que es necesario otorgarles voz. Es precisa, nos indica a lo largo de las tesis que componen *Sobre el concepto de historia*, lograr ese reconocimiento que los salve del olvido, es precisa esa memoria del pasado que permita un tiempo en que sea posible la redención –el *tikkun*–. El imperativo judío del recuerdo, de la rememoración –*Zachor!*– es lo que permitirá, en última instancia, la esperanza de la utopía. Ésta es también una idea que tiene mucho que ver con los *logoi sumergidos* de que trata María Zambrano, esas voces que han quedado silenciadas por la historia y que necesitan salir a la luz, manifestarse como una cuestión de justicia.

³⁰⁸ Morin, Edgar. *Op. cit.* Página 106.

³⁰⁹ Quizá sea aquí interesante, y nos pueda servir para completar esta panorámica, exponer lo que al respecto reflexiona Peter L. Berger en su libro *Cuestiones sobre la fe (una afirmación escéptica del cristianismo)* en el que, sosteniendo la realidad del Holocausto como revelación del mal absoluto, sin embargo, se cuestiona que sea un acontecimiento único, proposición que permite una muy oportuna matización: *A mi parecer, una perspectiva histórica sugiere que el Holocausto ha sido único, y a la vez no lo ha sido. Ha sido único en cuanto a la brutalidad sistemática de su ejecución, porque se creó una maquinaria industrial de muerte dedicada a la aniquilación de un pueblo entero. Y no ha sido único, en cuanto que se inserta en una larga línea de asesinatos masivos, una línea que, por desgracia no ha llegado a su punto final.* Berger, Peter L. *Op. cit.* Barcelona: Herder, 2006. Página 64. Hemos de notar que Hannah Arendt, partiendo de la misma idea que hemos señalado, establece el carácter único de este fatal acontecimiento por lo que supone de absoluta novedad: *no ya la guerra total sino, sobre todo, la matanza industrial de seres humanos completamente inocentes (el campo de exterminio) y la fabricación simultánea de cadáveres ambulantes (el campo de concentración) significaban una verdadera creación de mal, una novedad plena en la capacidad humana de hacer el mal y en la experiencia de sufrirlo. Este “novum” tiene, por tanto, un alcance categorial.* Serrano de Haro, Agustín. “Dos planteamientos acerca del mal y el Holocausto: Hannah Arendt, Emil Fackenheim”. *Filosofía y dolor. Op. cit.* Página 456.

Reflexiones éstas que llevan a Morin a señalar la necesidad de atender a la complejidad de la realidad, y a pensar acerca de las conclusiones que hemos de sacar de esta incursión en la barbarie de la historia. ¿Qué puede sacarse de esta experiencia que nos ha dejado en siglo XX? Según Morin una *nueva reivindicación humanista*³¹⁰, y para ello entran en juego una serie de conceptos necesarios: *reconocimiento, conocimiento y conciencia*. El reconocimiento sólo se logra a través del conocimiento de lo ocurrido, reconociendo así a todas las víctimas, como paso necesario para la superación de la barbarie, pues hay que tener en cuenta que *lo peor es siempre posible*³¹¹, pues hemos de contar, por ejemplo, con el deslumbrador progreso científico que multiplica los efectos devastadores en las guerras –y que justifica plenamente la crítica al predominio exclusivo de la dimensión instrumental de la razón en la Escuela de Frankfurt–. A esto se suma el evitar tanto la buena como la mala conciencia, pues ambas serían, en su unilateralidad, formas falsas.

Reivindicando siempre la complejidad de los procesos, propone una doble conciencia. Ésta ha de tener en cuenta la *memoria*, que nos trae a la conciencia esas víctimas, esa barbarie que ha de preocuparnos, y también la conciencia de esa faz de Europa capaz de crear los antídotos culturales, las grandes creaciones del espíritu (como son, según Morin, el humanismo, el universalismo y la conciencia planetaria) que contrarrestan esa faceta demente que anida en lo más profundo del corazón europeo. Por tanto, y como síntesis, es preciso concienciarse de que *la democracia necesita recrearse de manera permanente. Pensar la barbarie es contribuir a recrear el humanismo. Por lo tanto, es resistirse a ella*³¹², –palabras que culminan la reflexión del autor que nos ocupa–.

El conocimiento por tanto, nos humanizará en la medida en que nos muestra la complejidad de la realidad, en todas sus caras, en todas sus posibilidades, con la idea de reconocer a las víctimas para preocuparnos de que no vuelva a suceder, de ser

Vemos una manifestación de una importante polémica, acerca de sostener, o no, el carácter único de la Shoá.

³¹⁰ Morin, Edgar. *Op. cit.* Página 107.

³¹¹ Morin, Edgar. *Op. cit.* Página 108.

³¹² Morin, Edgar. *Op. cit.* Página 110.

conscientes de la necesidad de la reflexión y de la continua atención ante todo aquello capaz de hacer emerger al *homo demens*, primando los antídotos culturales y, en definitiva, humanizadores, recuperando la mejor de las tradiciones europeas.

Hans Jonas: el devenir de Dios

Tras el análisis de Edgar Morin, y precisamente para atender a la complejidad de la cuestión, es interesante acudir a las visiones que nos presentan otros autores. Podemos así plantear una interesante cuestión, que no llega a explicar completamente lo que hemos visto de Morin. Si aceptamos esa caracterización compleja del ser humano, anidando en él todas esas variadas, y tan distintas, posibilidades –y en las que nos hemos quedado como formas prototípicas con el *homo sapiens* y el *homo demens*– aun así no parece que dé cumplida cuenta de cómo toda una nación amparó esa manifestación totalitaria, demente y malvada. Si bien es cierto que analiza la situación previa que favorece el aumento de popularidad del nazismo, sin embargo esas razones históricas, al par que necesarias, no parecen dar la explicación suficiente –suponiendo que pudiera darse alguna vez–. En este sentido, nos resulta muy iluminadora la mirada de un buen observador, la del novelista Stefan Zweig en sus memorias, cuando empieza a describir cómo se fue dando ese proceso de acostumbramiento a lo absolutamente intolerable e inhumano. Son especialmente interesantes aquí los dos últimos capítulos³¹³, del que extraemos lo que nos parece de gran interés, para tener en cuenta en el intento de comprensión de todo este fatal proceso:

Ya lo ven: todas las barbaridades, como la quema de libros y las fiestas alrededor de la picota, que pocos meses más tarde ya eran hechos reales, un mes después de la toma del poder por Hitler todavía eran algo inconcebible incluso para las personas más perspicaces. Porque el nacionalsocialismo, con su técnica del engaño sin escrúpulos, se guardaba muy mucho de mostrar el radicalismo total de sus objetivos antes de haber curtido al mundo. De modo que utilizaban sus métodos con precaución; cada vez igual: una dosis y, luego, una pequeña pausa. Una píldora y, luego, un momento de espera para comprobar si no había sido demasiado fuerte o si la conciencia mundial soportaba la dosis. Y puesto que la conciencia europea –para vergüenza e ignominia de nuestra civilización–

³¹³ Zweig, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Barcelona: El Acantilado, 2001.

*insistía con ahínco en su desinterés, ya que aquellos actos de violencia se producían “al otro lado de las fronteras”, las dosis fueron haciéndose cada vez más fuertes, hasta tal punto que al final toda Europa cayó víctima de tales actos. Lo más genial de Hitler fue esa táctica suya de tantear el terreno poco a poco e ir aumentando cada vez más su presión sobre una Europa que, moral y militarmente, se debilitaba por momentos*³¹⁴.

En toda la exposición de Zweig, tenemos la mirada de un hombre lúcido que va notando cómo se va transformando todo un mundo, que va viendo con dolor el lugar al que conduce. Y una sensación similar se tiene cuando uno se acerca a otras memorias, en este caso las del filósofo Hans Jonas, por muchas de cuyas páginas está presente la gran preocupación sobre lo que ocurre en Europa, especialmente por la situación de los judíos, y la cuestión constante acerca de la responsabilidad de todos aquellos que, de un modo u otro, más o menos directamente, participan en todo ese proceso. Así, no podemos dejar de advertir la importancia del capítulo *“Todo esto es balbuceo”*: *Auschwitz y la impotencia de Dios*³¹⁵, en el que trata asuntos cruciales para nuestra temática. En este capítulo, nos aporta gran información en la que encuadrar sus reflexiones al respecto, así como la síntesis de sus conclusiones... aunque terminando siempre con ese balbuceo absolutamente comprensible ante la gravedad de lo tratado.

Comienza Jonas planteando su relación con el judaísmo, que considera esencial en su vida. Así, dice sentirse realmente conmovido con la Biblia, y la lectura de los profetas le parece que aporta un mensaje válido aún en nuestro tiempo, y a través de ellos, constituyéndose un *ethos* decisivo. Si bien no siente una vinculación de fe con el Dios personal, *el Dios de nuestros padres*, pensaba *que ciertas partes de la Biblia contenían algo que es extraordinariamente importante para los hombres y a lo que como heredero me seguía sintiendo ligado*³¹⁶. Y algo más adelante, indica:

Puedo plantearme la posibilidad de revisar mi sionismo, pero renegar totalmente del “brit” –de la alianza entre Dios e Israel– me resultaba impensable, aun cuando la imagen del socio divino de esa alianza haya quedado

³¹⁴ Zweig, Stefan. *Op. cit.* Página 460, “Incipit Hitler”.

³¹⁵ Jonas, Hans. *Op. cit.* Capítulo 13.

³¹⁶ Jonas, Hans. *Op. cit.* Página 367.

*para mí completamente desdibujada entre la niebla. Hay un misterio que nos une con algo que está más allá de todos los menesteres seculares, privados y personales que ejecutamos espiritual y conscientemente*³¹⁷.

Desde este punto de partida, se intuye que ha de influir en su concepción o aproximación a lo ocurrido en el corazón europeo, que va a tener un lugar privilegiado en su reflexión. Pero aún podemos acudir a una anécdota importante, que nos dice más sobre el propio Hans Jonas y, por ende, sobre Hannah Arendt³¹⁸. Así, algo más adelante, nos cuenta una conversación en la que participaba la amiga filósofa, y en la que una de las invitadas pregunta a Jonas si cree en Dios, a lo que él responde –tras meditarlo unos momentos– con una afirmación. Más tarde se continúa esa conversación en privado con la filósofa, y ambos confiesan sorprendidos su afirmación a la misma pregunta. En definitiva, y volviendo a Jonas, vemos que no vivía un mero judaísmo cultural, o mejor, no sentía que pudiese vivir al margen del carácter judaico que lo constituía, por ello es interesante la reflexión en la que se embarca de lleno en la cuestión de la teodicea, en la que se aproxima a la Shoá, y que tiene su origen en un encargo que le hicieron para hablar en 1961 en la Universidad de Harvard acerca de la inmortalidad. Comienza contando la perplejidad que le invade al tratar semejante tema, lo que le lleva a acudir al mito, siguiendo la senda trazada por Platón: *Sobre ciertas cosas, según Platón, el “logos” no puede manifestarse, mientras que el mito puede referirse a ellas metafóricamente*³¹⁹. Así es como Jonas expone mediante un mito, la imagen de un Dios en que se separan benevolencia y omnipotencia, un Dios doliente y en devenir, y siempre desde el balbuceo:

³¹⁷ Jonas, Hans. *Op. cit.* Página 369.

³¹⁸ Nos parece importante mencionar aquí, siquiera brevemente, la difícil relación que en un momento determinado mantuvieron ambos pensadores. Dificultades por unos momentos de incomprensión, por un profundo desencuentro que se produce cuando Hannah Arendt publica *Eichmann en Jerusalén*, que generó cierto alboroto en el mundo judío (en el mismo Jonas o en Scholem). El primero le critica su conocimiento parco y superficial respecto a las cuestiones judías; su antisionismo, e incluso lo que cree que sugiere una cierta connivencia de éste con el nacionalsocialismo alemán; su tesis acerca de la banalidad del mal, en que cree que presenta a Eichmann como, en el fondo, un inocente en tanto se limitaba a cumplir órdenes. La crisis y consecuente separación dura casi dos años, y termina cuando la mujer de Jonas le exige que recupere esa importante y valiosa amistad. Y se logra sobre el acuerdo tácito de no volver a plantear la cuestión que les llevaba a tan profundas divergencias. Jonas, Hans. *Op. cit.* Páginas 310-320.

³¹⁹ Jonas, Hans. *Op. cit.* Página 371.

Y fue a raíz de esa ponencia como relaté por vez primera el mito de un Dios que, a partir de la Creación, se despojó de su propio poder y que ahora se encuentra en el curso del mundo, la doctrina de un Dios que en el experimento de la creación del mundo renuncia a su propia omnipotencia, abandonándose en ese instante en manos de un mundo en devenir, de tal modo que la aventura de ese mundo puede terminar con el enriquecimiento del ser de Dios, pero también puede fracasar. Afronté, pues, la cuestión de la inmortalidad a partir de la construcción teológica de un Dios que voluntariamente ha devenido impotente y que espera que el mundo esté a la altura de tan alto riesgo y asuma la responsabilidad también por Su destino y el de Su creación. (...) nos cuidemos de las amenazadas aspiraciones mortales y auxiliemos al Dios inmortal que sufre³²⁰.

La alusión a Auschwitz es inmediata, y es sobre la base de esta reflexión sobre la que más adelante trata específicamente esta relación en “El concepto de Dios después de Auschwitz”. No se trata de una mirada ingenua la suya, pues no se le ha escapado en modo alguno el dolor que supone toda esta tragedia, un sufrimiento que de ninguna manera le ha sido ajeno, y para ello sólo hay que acudir a algunas páginas especialmente tristes de sus memorias. Por ejemplo, podemos aludir a los momentos que relatan su entrada en Alemania, su vuelta a sus lugares de niñez y juventud completamente asolados, el descubrimiento de la muerte de su madre... por ello puede comprender perfectamente que a algunos les resulte obsceno hablar de Dios después de Auschwitz³²¹, y por eso precisamente se explican todas las reticencias que siempre mantiene al tratar acerca de estos temas, y que, en última instancia, todas sus reflexiones terminen en un balbuceo.

Quizá porque no tenemos en Jonas a un hombre que haya pasado de puntillas por esta situación, sino que lo haya vivido como un acontecimiento central que tanto ha

³²⁰ Jonas, Hans. *Op. cit.* Página 371.

³²¹ Jonas, Hans. *Op. cit.* Página 375, en estos términos se refiere a su amigo Günther Anders, aunque matiza que en una carta que le dirigió se mostraba francamente persuadido por su argumentación sobre el Dios en devenir. Igualmente podríamos sostener, en esta misma línea reflexiva, las reticencias que algunos indican en el hecho de –como veíamos en la exposición de Morin– entender la reflexión sobre estas cuestiones con el objetivo de evitar que algo así vuelva a ocurrir. Se señala que supone esta postura, en cierto modo, una suerte de trivialización o banalización de la gravedad del acontecimiento, estando esta cuestión ligada a otra que versa sobre el hecho de sostener, bien el carácter único de la Shoá, bien su incorporación a la cadena de barbaries que se dan en la historia.

transformado su vida, es por lo que puede cobrar más interés esa actitud vital-filosófica que, y a pesar de todo, mantiene de muy buena gana. Así, nos parece que completa esta reflexión aludir a ese impulso básico que anima su filosofía, su pensamiento, y que – como en tantas otras y más tristes cosas– tanto le aleja de la órbita de Heidegger, en cuyo círculo, junto con muchos otros judíos, una vez estuvo inserto. Y este impulso es provocado, y a la luz de nuestros sentidos, por la maravilla del ser. Vuelve a esa profunda admiración que hunde sus raíces en el origen mismo de la filosofía, y que, provocando la fascinación, no le permite sentirse como un ser sin más arrojado o caído al mundo. Así, nos dice:

Esta especie de feliz afirmación que profeso ante el mundo, y que en una ocasión hice pública en el ensayo sobre la “nobleza de la vista” (...) se basa en el convencimiento de que el ser –a pesar de lo horroroso y terrible, que forma también parte de la vida– se abre a los sentidos y provoca la admiración y el asombro del que lo observa, de tal modo que, a fin de cuentas, lo recibe con un sí, atestiguando de esta suerte una correspondencia interna entre la plenitud y la riqueza del ser y su sensibilidad. Con ello no me refiero a una determinada concepción metafísica de un orden divino en el universo, sino simplemente al hecho de que el organismo, despierto y viviente –sentir, ver, conocer–, se encuentra con aquello que es digno de ser visto, conocido y sentido y que, a la postre, en la existencia sensitiva y consciente anida ya un Sí. Esta sensación de extrañamiento según la cual el hombre es arrojado al mundo sin siquiera ser preguntado y se enfrenta a un universo extraño, hostil e incluso absurdo, nunca acabó de encajar conmigo³²².

Este optimismo que aquí se presenta desde la noción de organismo, desde la base de un estudio fenomenológico de los sentidos, es el que llevará su investigación más adelante hacia una ética. Será por tanto lo que le lleve, desde el principio–vida al principio–responsabilidad, y en una reflexión que no se exime, por su propia circunstancia, del pararse y detenerse ante el horror y a pesar de ello. No podemos olvidar las páginas trágicas que tienen sus memorias, aunque al par de *la más hermosa*

³²² Jonas, Hans. *Op. cit.* Páginas 195-6. El ensayo a que hace referencia –*La nobleza de la vista. Una investigación de fenomenología de los sentidos*– lo suma a su libro *El principio vida. Hacia una biología filosófica*.

*historia de toda la guerra*³²³, en que narra la suerte de dos judías huidas a Italia, recibiendo la ayuda de todo un pueblo, de toda una serie de personas que, al margen de lo dictado, las ayudaban en lo más esencial. Historia que permite, aun en medio de la desolación, el reconocimiento de lo mejor.

María Zambrano: delirio en la noche europea

Por último, podemos acudir a la respuesta de una filósofa española, que trata también el tema de este surgir y extenderse de la violencia en Europa, que se convirtió en centro fundamental de su preocupación. Tenemos aquí la visión de la filósofa María Zambrano, que piensa y reflexiona desde el cristianismo. Y así, para empezar, tenemos su ejercicio autobiográfico *–Delirio y destino*³²⁴– que llega hasta el comienzo de su exilio americano, en el comienzo de un periplo que durará casi medio siglo. En esta autobiografía, no falta la narración de hechos dramáticos, del modo como en este siglo se han mezclado sin solución de continuidad el plano personal e histórico, sumando toda una serie de episodios que culminan en la vuelta al Nuevo Mundo, ese lugar que le permite vivir, sí, mas en la experiencia tremenda del exilio, en la experiencia de la negatividad. Quizá la peculiaridad de esta autobiografía sea que contenga delirios, pequeñas historias o narraciones que iluminan algún aspecto que no queda del todo reflejado en la sucesión de hechos y vivencias narrados. Alude a aspectos de estas vivencias que son difíciles de explicar, pues constituyen todo un padecer por el que pasa el hombre pero que, si tiene alguna utilidad, es precisamente lo que enseña a nivel individual e histórico, una enseñanza que se concibe como un descenso a los íferos.

Este descenso, como indicamos, se experimenta a nivel individual, pero también a nivel histórico. En gran medida, la situación que se gesta en Europa en pleno siglo XX es una exaltación de los íferos, una situación trágica que va tornando a los sujetos, a los individuos, las más de las veces en objetos, cosas. Una situación que cosifica en tanto que no ofrece oportunidad de acción, de una acción que sea capaz de liberar de esa realidad que se torna pesada y absolutamente inexpugnable. Algo así sería lo que expresa el delirio en María Zambrano, una situación que uno ha de vivir pasivamente, sin atisbo alguno de acción liberadora. Pero, paradójicamente, este padecimiento da,

³²³ Jonas, Hans. *Op. cit.* Página 229. Historia contada en páginas 229-231.

³²⁴ Zambrano, María. *Delirio y destino (los veinte años de una española)*. Madrid: Mondadori, 1989.

otorga, un tipo de conocimiento muy especial, el conocimiento pasivo, del padecer, inscribiéndose en ese conocimiento que podemos rastrear en las tragedias de Esquilo, y que reaparece en el Pseudo-Dionisio o en Tomás de Aquino. El delirio zambrano es así una experiencia de pasividad que el sujeto ha de sufrir pero que, puede superarse si se sabe extraer eso que ha de conocerse experiencialmente. El otro camino o posibilidad del delirio sería quedarse arrastrado en la mudez del padecimiento, perpetuamente cosificado, como si uno estuviese atravesado por la mirada paralizadora de la medusa, fatalmente embobado en lo tremendo del abismo.

Y nuestra autora incluye delirios en su biografía, pues son para ella necesarios para contar su vida, que no puede desgajarse de esas experiencias inmensas de la pasividad. Y esto es también lo que se experimenta a nivel histórico³²⁵, lo que se convirtió en motivo esencial de su reflexión, la experiencia del exilio. En este sentido entendemos algunos delirios de esta obra, como *Voy a hablar por mí mismo (fragmento filosófico del segundo tercio del siglo XX)*³²⁶, en que relata, al modo de narración futurista, un descubrimiento de un texto filosófico del pasado siglo en que no hay ninguna correlación con la vida. Alude así a lo pernicioso de parte de la filosofía del siglo XX, del pensamiento que no se ha enfrentado a lo que la vida, la experiencia inmediata vital, mostraba con tanta dureza en esos momentos. Lanza la crítica de esos hombres futuros que, al volver la vista atrás, descubren, siendo conocedores de lo sucedido históricamente, que hay una parte sustancial de la filosofía que se preocupaba

³²⁵ Aquí podríamos traer a colación nuevamente las memorias de Stefan Zweig, en la que narra –a lo largo del último capítulo– la experiencia del sentirse arrastrado en una serie de decisiones que le incumben, que incumben a todos, pero en las que no se participa. También es la experiencia del sentimiento de pérdida que supone estar en un país que no es el propio, cada vez bajando más y más peldaños –según expresa muy vivamente– en sus derechos, e incluso llegando a la paradoja de ser considerado un enemigo en Inglaterra aun cuando ya no tiene ni siquiera pasaporte austriaco. También puede traerse a colación toda la experiencia que narra refiriendo la situación de los judíos, esa ingente masa en que se incluían miembros de todas clases y profesiones con un solo objetivo, salir fuera, viajar donde fuese que pudiesen ser acogidos. Ésta es una muestra de esa experiencia durísima de pasividad histórica, del sentirse arrastrado sin apenas o sin ninguna posibilidad de acción.

Pero no solo eso, sino que hay que verlo a la luz de las experiencias que narra en el penúltimo capítulo, en que da la voz de alarma a la creciente pérdida de derechos, de libertades elementales (como el hecho de ser necesario para viajar un pasaporte) así como al creciente control basado en una hipertrofia de la burocratización a la que ahora nos vamos acostumbrando pero que, cuando está en auge, se percibe como una radical e intolerable intromisión en la privacidad del individuo, cayendo en auténticas situaciones kafkianas.

³²⁶ Zambrano, María. *Op. cit.* Página 279-283.

por cuestiones totalmente alejadas, sin nada que ver, sin ningún punto de conexión, con la realidad. Una total separación que dejaba a los grandes pensadores en unas torres de babel, insertos en diatribas lingüísticas que no solo ocultaban lo que en realidad ocurría, sino que los hundía a ellos mismos en la más pasmosa inhumanidad. Una filosofía por tanto que, enredada en un sistema puramente autorreferencial, olvidaba una función esencial: la develación de la propia realidad, el pensamiento acerca de lo que acaece, la visión del mundo, con todo lo que esto implica.

El delirio muestra por tanto, todo aquello que, no pudiendo escindirse de la vida, sin embargo no ha atendido a ello plenamente el *logos* filosófico. Por ello, en el fondo de esta concepción se encuentran otras nociones fundamentales que atienden al concepto mismo de la filosofía que maneja y reivindica nuestra autora, concretamente a su más clara aportación, lo que da en llamarse *racionalidad poética*. Así, lo que pretende notar es cómo a lo largo de la historia de la filosofía, y de un modo escandaloso en el último siglo, la filosofía se ha erigido en la reivindicación de un *logos* que no ha sabido dar cumplida cuenta de la realidad, esto es, no ha sido capaz de atender a todo lo que ha conformado la realidad, y no solo eso, sino que ha excluido todo lo que no cabía en sus límites, reduciéndolo a ser *lo otro*. Pero, naturalmente, esa exclusión no impedía que siguiera actuando al margen de su racionalización, como otra instancia que, activamente, iba dejando su impronta en el curso de la vida, de las vidas individuales y concretas y de estas mismas vidas insertas en el curso de la historia.

Así pues, la biografía no podía dejar de contener delirios, pues lo que ha de contarse, lo que se narra –que es la vida– no puede quedarse en la esfera de lo que cabe sin más en el concepto, en el *logos* reductor y delimitador de la realidad. La narración tiene que dar cabida a lo otro, a todo aquello que ha sido tradicionalmente despreciado por el concepto, pero que ha estado presente en la conformación de la experiencia. Y en esa experiencia está la pasividad, el sufrimiento que invade al hombre y al que no se puede obviar sin más como mera irracionalidad. Y es que para Zambrano el delirio no es en modo alguno irracional, sino razonable, sólo que de una razón que no excluye o delimita sino que alberga en sí un fondo del que se nutre toda experiencia, fondo que nos pone en contacto a su vez con otro de los conceptos esenciales de su pensamiento,

el de “lo sagrado”³²⁷, eso excedente sobre lo cual se configura o conforman diversos lugares habitables, sobre los que se “urbaniza”, se hace transitable la realidad que, sin estos cauces, sería absolutamente imposible.

Y eso es el delirio, no lo irracional, sino lo excesivo. Y aquí está toda esa esfera de la pasividad que se torna, a través de esta narratividad, posibilidad de profundo y esencial conocimiento. En esta línea cabe interpretarse otro de los delirios que conforman su biografía, *La condenación de Aristóteles*³²⁸, dedicado al Filósofo que, tras su muerte, ha de dar cuenta del desprecio que manifestó por los pitagóricos en su pensamiento. Y se nos presenta así al Filósofo conformador del *logos* teniendo que ampliar ese *logos* de lo mismo y lo identitario incluyendo la experiencia de la música, del ritmo, del número... en definitiva, teniendo que descubrir en el padecer el rescate de todo aquello que conforma la propia alma.

A la luz de esta exposición comprendemos los términos esenciales que conforman la reflexión de Zambrano en *La Violencia Europea*³²⁹. Análisis que comienza con la cuestión de la raíz misma de la violencia, cuya explosión sólo puede tener por primera respuesta el clamor, el grito y la congoja del espectador que asiste a tamaña barbarie. Experiencia tan tremenda, que tiene todo hablar de Europa –dice la autora– *una especie de confesión y hasta un llanto*³³⁰, una necesaria confesión a la luz de ese estallido del corazón europeo, de sus mismas entrañas. Y sí, una confesión porque todos, ante tanta oscuridad, han de buscar la claridad que permite iluminar la barbarie, que ilumine toda esa oscuridad en que se sumergen las víctimas para que no queden en el olvido, inmersas como *logoi sumergidos*, que hemos de develar y mostrar, dándoles razón de ser y, por ello, sentido. Ésta es la clave de esa confesión que todo

³²⁷ Es especialmente en *El Hombre y lo divino* donde nuestra autora elabora más ordenadamente esta problemática, en la que plantea ese concepto de *lo sagrado*, que pervive siempre, por entre todas las “ordenaciones”, intentos conformadores de esa realidad para tratar de “domesticar”, hacer algo accesible su carácter de pura excedencia, de violencia, su carácter –como diría Rudolf Otto– *tremendum et fascinans*, en las diversas figuras de *lo divino* que se dan históricamente, y de las que analiza como último momento, el advenimiento del nihilismo.

³²⁸ Zambrano, María. *Op. cit.* Página 285-286.

³²⁹ Zambrano, María. *La agonía de Europa*. Madrid: Trotta, 2000. En este libro se incluye, junto con otros tres artículos, el citado aquí: “La violencia europea”.

³³⁰ Zambrano, María. *Op. cit.* Página 43.

europeo precisa para contar esa oscuridad, esas culpas que nos hagan más claros a nosotros mismos para ser más clara también la historia³³¹.

Pero esta confesión del corazón en el instante anterior a su estallido, que precisa su esclarecimiento, le lleva a preguntarse si acaso el corazón ha de estallar inexorablemente. Y en esta cuestión ya no hablamos sólo del hombre concreto e individual, sino del plano histórico, pues ambas instancias se unen en su análisis. Por ello, todo el transcurso de su ensayo se centra en hurgar de dónde pueda venir esa destrucción constitutiva del hombre y, por ende, de la historia. De dónde viene la violencia europea es la cuestión, y para Zambrano la respuesta está en la adoración del hombre, que se torna las más de las veces, idolatría. Así pues, el origen de esta violencia está en lo sagrado, o más bien en el modo como el hombre se ha relacionado con lo sagrado, con el Dios europeo.

Y en la dilucidación de quién sea este Dios, Zambrano señala en su fundamento el que tiene su origen en el pueblo semita, que se caracteriza esencialmente por su carácter creador, que llega a tal extremo que crea el mundo *ex nihilo*. Y el hombre que tiene este Dios es el hombre que se le rebela, que se obnubila por aquella promesa del *seréis como dioses*, que le constituye en tanto que le revela su deseo más profundo, y en consecuencia, lo hunde en lo más hondo de la insatisfacción. La acción entonces de este Dios creador es la más desconcertante, pues se ofrece como alimento del hambre divina que se desataba en el hombre. Su acción es misericordiosa, y en su encarnación tenemos el nacimiento del cristianismo. Mas en el hombre primó siempre el anhelo creador, aquello que le hacía semejante al Dios de la zarza ardiente, que consumía sin

³³¹ No podemos dejar de referir aquí esas líneas de Karl Jaspers que tan en consonancia nos parece con este planteamiento, en tanto que plantea que el conocedor o coetáneo de esta situación tremenda llega a adquirir, a sus ojos, culpa, una suerte de corresponsabilidad, en función a la cual se precisa de ese poner en claro que es el narrar de lo acontecido. Así nos dice: (...) *Los Estados totalitarios asesinaron a millones de hombres. En tales genocidios por parte del régimen vigente en Alemania desde 1933 a 1945, los niños judíos fueron arrancados de sus madres y sometidos al terror de la muerte, para ser, finalmente, sacrificados después de un período más o menos largo de hambre y suplicios. Hubo hombres que mostraron en ocasiones saborear el placer de la crueldad, pero más frecuentemente accedieron en obediencia ciega (“una orden es una orden”) a ser función, desnuda de fantasía y pensamiento, en la “manipulación” de la máquina destructora, que comprendía desde la detención y el transporte hasta el asesinato. No tendría fin la descripción de lo acaecido a través de la historia humana, descripción que produce en nosotros la impresión de un horror que nunca existió, incluso allí donde nosotros fuimos testigos o coetáneos conocedores de los hechos, y, por ende, partícipes de la culpa.* Jaspers, Karl. *La Fe filosófica ante la Revelación*, Madrid: Gredos, 1968. Página 330.

consumirse, la pura actividad, pero no a la misericordia, que era lo que lo completaba en tanto daba la respuesta a este anhelo e insatisfacción.

En relación directa con esta primacía del carácter creador, tenemos una concepción del hombre entendida *como criatura que puede crear y, bajo la idea, su soledad lanzada hacia la creación*³³². El hombre se ve haciéndose a sí mismo desde su soledad, desde la soledad en que ha quedado tras su rebelión. Y desde aquí escribe San Agustín, el filósofo que presenta sus *Confesiones* como una necesidad de contarse, y que al mismo tiempo contaba Europa. El santo que necesitó de la filosofía como mediación del mundo griego con este Dios judeocristiano, con un Dios frente al cual no puede olvidarse el lamento y queja de Job, su pedir cuentas que tanto se ha repetido en el curso de la historia. Así, Agustín nos presenta la idea de que el hombre, para permanecer en sí precisa de estar lo más cercano a Dios. Esto es, se nos está poniendo en evidencia la idea de que en el seguimiento de este Dios encuentra el hombre la afirmación más completa y cabal de su ser. El hombre por tanto no se pierde en Dios, no se anonada sin más, sino que se encuentra y se reafirma en plenitud. Para Zambrano ésta es la máxima peculiaridad europea, lo distintivo respecto a las religiones orientales y los misterios helénicos. De este modo, con el intermedio de la filosofía, se va neutralizando este Dios que ejerce la máxima violencia, ese fondo que genera la máxima fuerza. Se van habilitando caminos, órdenes, delimitaciones que van haciendo transitable esta relación, que la van domeñando y adaptando a la necesidad e insatisfacción humana.

Asimismo, este hombre reafirmado es aquel que sale de sí para fundar la historia, para hacerse y hacerla. Y en esta acción va más allá aún de lo que la propia y mediadora filosofía griega le permite, pues sólo deja espacio en sus grandes construcciones a aquello que más se aleja de la historia, la utopía. Así pues, la historia es permitida desde el Dios semita, a partir de esa rebelión que marca la salida de sí del hombre, salida que habrá de realizar para encontrarse finalmente. Y en lo que significa la encarnación de este Dios, que da lugar al cristianismo, tendríamos la respuesta o alimento que este Dios da a esa rebeldía para saciarlo de su insatisfacción. Para ello, el hombre ha de volver, ha de seguir el camino de regreso. Sin embargo, en esta tesitura, piensa Zambrano que el europeo se ha encontrado caminando entre dos abismos, el que

³³² Zambrano, María. *Op. cit.* Página 50.

le lleva a pensar la historia como camino de desdicha pero que, a pesar de ello, no le deja en la desesperación, pues surge —desde la concepción cristiana— la propia historia como la posibilidad de la salvación, como el lugar de la esperanza.

Desde estos parámetros, el europeo, en su desbordante acción, ha hecho la historia. Mas en una acción la más de las veces acometida por el riesgo de la desesperación, y así se ha manifestado en diversos ámbitos. Por ejemplo, en la filosofía hemos asistido a la elevación de un ansia sistemática que ha ejercido violencia en la concepción de un método y un logos cada vez más reductor y delimitador, haciéndose así *cada vez más violenta y menos misericordiosa*³³³; en la ciencia a la aplicación de implacables métodos que llevan aparejados una acción bajo la que subyace un ansia dominadora. En definitiva, se ha acometido el hacerse un mundo desde la nada, que es el reflejo de ese instante eterno de violencia que fue la afirmación del originario *seréis como dioses*.

Desde esta óptica, entiende Zambrano que se considere en la actualidad en la filosofía la existencia humana, que ya tenía su más clara revelación en la religión, en el pedir cuentas al mismo Dios de Job. Y también se entiende el ansia creadora que embarga al hombre y que le lleva a su misma consunción en el descubrimiento de la nada, en la afirmación del nihilismo y en su intento de conquistarla. Un intento que ejerce la máxima violencia en tanto que pretende la imagen y semejanza con ese Dios que crea desde la nada. Así se aúnan, nos dice Zambrano, la terrible violencia del pensamiento y del existir, pues la primera no es más que la expresión de la segunda. Ante esto, tenemos que el problema de la violencia tiene un fondo religioso, mas ¿cómo se solucionará?:

*El conflicto a que Europa ha llegado en su violencia es religioso y la filosofía no podrá resolverlo por sí misma. Antes de que brote una nueva filosofía, en esta tradición europea, tendrá que verificarse una conversión del hombre, tendrá que haber una aceptación de la realidad en forma reveladora*³³⁴.

³³³ Zambrano, María. *Op. cit.* Página 59.

³³⁴ Zambrano, María. *Op. cit.* Página 60.

Cuando Zambrano habla de esta necesidad de conversión lo hace con todas las consecuencias, pues más adelante pone en duda que en Europa se haya desarrollado realmente el cristianismo. Lo que se ha logrado es una versión que no parece ser la realmente auténtica, pues falta primar la misericordia, falta calmar ese ansia perversa e insatisfecha que nos deja arrastrados en un puro afán sin objeto. Falta, también en la filosofía, la piedad, ese saber tratar con lo otro que nos llevara a su reconocimiento. Falta encontrar nuestro lugar, el lugar del hombre, y la mirada comprensiva que rescatara del olvido todos los fracasos y frustraciones. Pero no falta la oportunidad de la esperanza, esa instancia que siempre permanecerá actuante, dando sentido a nuestra extremada fragilidad.

CAPÍTULO 3: Filosofía y poesía como modos de expresión de la crisis

1. Filosofía y Poesía: un prólogo.
 - a. La estancia en México.
 - b. La filosofía como utopía irrenunciable.
2. Pensamiento y poesía.
3. Poesía y ética.
4. Mística y poesía.
5. Poesía y metafísica.
 - a. Metafísica de la creación.
 - b. La angustia como fondo de la época moderna: poesía pura y sistema metafísico.
 - c. Inocencia y libertad.
 - d. Amor y voluntad de poder.
6. Poesía.
 - a. La piedra escrita y el ejercicio del amor.
 - b. La palabra.
7. Dos notas: sobre logos, verdad y poesía pura.
 - a. Logos y verdad.
 - b. La cuestión de la poesía pura.
8. Anexo 4: María Zambrano y Emanuel Swedenborg.

Un teólogo musulmán, Hallasch, pasaba un día con sus discípulos por una de las calles de Bagdad cuando le sorprendió el sonido de una flauta exquisita. “¿Qué es eso?” le preguntó uno de sus discípulos y él responde: “Es la voz de Satán que llora sobre el mundo”. Satán llora sobre el mundo porque quiere hacerlo sobrevivir a la destrucción; llora por las cosas que pasan; quiere reanimarlas, mientras caen y sólo Dios permanece. Satán ha sido condenado a enamorarse de las cosas que pasan y por eso llora.

Louis Massignon, «Los métodos de realización artística en el Islam», Revista de Occidente, 1932.

Recogido en La razón en la sombra

Hay hombres, decía mi maestro, que van de la poética a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto, como en todo.

Antonio Machado. Juan de Mairena, I

El pensamiento debe darle a la razón la belleza justa.

Juan Ramón Jiménez. Ideología (Metamorfosis IV).

[Armonía]

*Bien sé que os conocéis. ¡Os he hablado
a las dos tantas veces; tantos años
con vosotros sentí y he razonado,
tantas veces luché para fundiros,
razón y corazón, razón-poesía,
para ser vuestra madre, para ser
vuestra hija y sentirme yo armonía!
Armonía, armonía, la palabra
turbadora, Serena, la palabra
clave para el vivir, Fulgor amigo.*

Antonio Colinas. La muerte de Armonía.

1. Filosofía y Poesía: un prólogo.

Siguiendo la misma tónica de lo que llevamos, también en *Filosofía y poesía* tenemos un prólogo iluminador –más exactamente un *a modo de prólogo*– que escribió Zambrano a comienzos de 1987. Y también aquí mira atrás y relata algunas de las circunstancias que rodearon su gestación. Así pues, de este libro nos dice que es *nacido más que construido*³³⁵, lo que para Zambrano tiene un hondo significado. Y es que nace lo que es verdadero, lo que pasa –según nos dice– de lo imposible a lo verdadero. Es lo que le ocurre a todo ser viviente, y podemos recordar la idea de nacimiento que nos apareció a lo largo del primer capítulo –en *Adsum*, en su ejercicio de comparecencia–. Nacer es lo más difícil que tiene que hacer el ser vivo en su intento por alcanzar su auténtico lugar, su *puesto en el cosmos* –señalaríamos siguiendo a Scheler–. Y el nacimiento de este libro fue complejo por el difícil momento que vivía entonces, recién comenzado el exilio. De este modo, nos informa que nació en Morelia, México, en 1939. Pero este nacimiento no es sino el resultado de todo un proceso anterior que recordamos aquí brevemente.

Así pues, relata cómo sale de España al comienzo de la guerra cuando se casa con Alfonso Rodríguez Aldave, al ser llamado como secretario de la embajada de España en Santiago de Chile. Desde Cartagena –pasando por el estrecho de Gibraltar y tratando de evitar las zonas bajo el bando nacional– a La Habana. Aquí se toparon con el régimen de Fulgencio Batista, lo que significaba su detención, de la que afortunadamente se libran por el pasaporte diplomático que llevan. Asimismo, es y será un lugar importante en la vida y obra de Zambrano porque allí conoció a José Lezama Lima, y será donde pase un periodo de tiempo significativo cuando salga definitivamente al exilio. Será donde se reúna y, en cierto sentido, dé el sustento filosófico al grupo poético Orígenes, y donde coseche grandes amistades³³⁶. De aquí

³³⁵ Zambrano, María. *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Pág. 7. En adelante, lo citaremos como FP seguido del número de página reseñado.

³³⁶ En este sentido hemos de recordar la relación que la unirá a José Lezama Lima, de la que da buena cuenta la correspondencia que mantiene hasta la muerte de éste, y su continuación con su viuda, María Luisa Bautista. Es destacable también los artículos que le dedica, o el hermoso poema que Lezama dedica a las hermanas Zambrano. Escritos recogidos en *Correspondencia. Entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista*. Edición, introducción y notas de Javier Fornieles Ten. Sevilla: Espuela de Plata, 2006. Como decimos, se recogen aquí los artículos que le

parten, en un largo viaje atravesando el canal de Panamá, hasta Valparaíso, Chile³³⁷, donde se incorporan a la embajada y ella comienza una serie de actividades intelectuales. Sin embargo, la estancia termina cuando su marido es llamado a filas, a los seis meses de llegar, cuando –nos dice Zambrano– desde la perspectiva de la distancia, era una evidencia que la causa republicana iba a la derrota. Y precisamente por ello, se afirman los dos en su vuelta en unos momentos en los que iban saliendo de España muchísimos al exilio. Ellos volvían con la conciencia de que tenían que hacerlo inexcusablemente porque perdían.

Y todo este periplo para terminar con la pregunta: *¿y qué tiene que ver todo esto con el libro Filosofía y Poesía?*³³⁸ Y la respuesta es que, desde la mirada de casi cincuenta años de su publicación, Zambrano considera que todo este *humus* vital es necesario para comprender el libro. Obviamente se puede leer sin conocer ninguna de estas circunstancias pero la autora, en la reflexión que hace sobre su obra, considera que es importante porque explica el paso de lo imposible a lo verdadero que es el nacimiento de esta obra –vista como un ser vivo–. Y por extensión, comprendemos que

dedicó, como por ejemplo el escrito tras su muerte: *José Lezama Lima: hombre verdadero*. Algunos de los cuales encontramos en el libro ya citado *La Cuba secreta y otros ensayos*. Libro en el que nos encontramos con una buenísima aproximación a los frutos que dio Cuba en su obra, y además incluye una selección de cartas muy interesante que da buena cuenta de ello –con destinatarios como Lezama y María Luisa Bautista, José María Chacón y Calvo, Virgilio Piñera, Medardo Vitier, Jorge Mañach, Camila Henríquez Ureña, Cintio Vitier y Fina García Marruz–. Igualmente, en la edición de este libro se incluye una introducción esencial para comprender en profundidad la relación enormemente creativa que se produce entre todos estos escritores, a los que une como punto esencial la isla de Cuba. Libro que se completa ciertamente con: Zambrano, María. *Islas*. Edición de Jorge Luis Arcos. Madrid: Verbum, 2007. Libro en el que se amplía la información en la etapa cubana y también se añade la de sus escritos en Puerto Rico. Pero, y volviendo a Lezama Lima, tenemos una amistad importante que luego se la brindará Zambrano al poeta José Ángel Valente, de lo que tenemos noticia a través de la correspondencia *El maestro cantor. Correspondencia y otros textos*. Introducción, edición y notas de Javier Fornieles Ten. Sevilla: Espuela de Plata, 2012. Dentro del Grupo Orígenes, tenemos al P. Ángel Gaztelu –de origen español– a Cintio Vitier y su esposa, Fina García Marruz, entre otros muchos, y de quien tenemos sus recuerdos sobre de las clases que Zambrano impartió en Cuba, a las que asistió siendo muy joven y de la que tenemos algunos vestigios en sus memorias, *De peña pobre*, aspecto ya tratado en nuestro trabajo.

³³⁷ Sobre la breve pero importante estancia de Zambrano en Chile tenemos una clara síntesis en el artículo *María Zambrano en Chile*, de Pamela Soto García. Publicado en la revista *República de las Letras. Revista Literaria de la Asociación Colegial de Escritores. María Zambrano. Ahora, ya. Al final de un centenario – inéditos*. Nº 89. Abril, 2005. Aquí relata todos los avatares de la permanencia del joven matrimonio y las actividades culturales que emprendió Zambrano allí. Incluso en la Fundación María Zambrano se custodia una carta que Gabriela Mistral le escribe el 19 de febrero de 1940 –ya comenzado el exilio– comentando el tiempo pasado en Chile.

³³⁸ FP, 9

es necesario para apreciar cabalmente la trayectoria intelectual de María Zambrano, en la que –como llevamos viendo– tanto se vincula vida y obras que hace que estas expliquen la vida y viceversa y que, consecuentemente, permita comprender el nacimiento –en todo el conjunto de naceres, desnaceres y renaceres– que conforman el darse de su persona.

Pues bien, sabedores de la importancia de estos acontecimientos para entender la obra *Filosofía y poesía*, continúa aportando datos, pero pasa de la vuelta a España en plena guerra a la salida al exilio, situándose en México. Falta nada menos que la experiencia terrible de la guerra, el descenso tremendo a los infiernos. Sólo tenemos el periplo chileno y el posterior exilio. Toda la guerra aparece en la ausencia, como el engarce fundamental de los dos momentos que relata y a la vez como el inevitable telón de fondo. Y entonces, pareciera la guerra la experiencia de tal delirio, de tal padecimiento, que –desde la mirada retrospectiva de la autora– sólo pudiese permitir el renacer desde los brotes que va dando en sus obras. Obras que, como seres vivos, irán alumbrando la experiencia de lo terrible. Así, pasa a situarse en el comienzo de su exilio en México, cuando escribe este libro como homenaje a la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, que –nos dice Zambrano– era descendencia directa de los estudios de Humanidades que fundó en México el abulense Vasco de Quiroga, que pretendía fundar –siguiendo los principios de Tomás Moro– una Utopía de República Cristiana.

1.1 La estancia en México.

En este punto es interesante dejar siquiera una simple anotación de lo que supuso la llegada de María Zambrano a México. Y es que La Casa de España –que posteriormente pasaría a ser el Colegio de México– acogió a gran número de exiliados españoles, a los que dio la oportunidad de seguir con su tarea intelectual lejos ya de España, y adonde llegó también nuestra autora. Podemos acudir a las páginas que Octavio Paz escribió a la muerte de María Zambrano, donde hace una semblanza en la que recoge momentos fundamentales en el desarrollo de su relación de amistad. Sobre su llegada a México, ponemos las palabras de Paz:

A principios de 1940, la guerra perdida, María y Alfonso llegaron desterrados a México. Daniel Cosío Villegas, por recomendación quizá de León Felipe, la había contratado para que formase parte de La Casa de España (...) y

diese cursos de filosofía. Pero hubo, según parece, cierta oposición entre algunos de sus colegas (¡una mujer profesora de filosofía!) y se decidió enviarla a Morelia. Sin apenas darle tiempo a descansar y conocer un poco de la ciudad, con aquella indiferencia frente a la sensibilidad ajena que era uno de los rasgos menos simpáticos de su carácter, Cosío Villegas la despachó inmediatamente a Morelia. La ciudad es encantadora pero María se sintió perdida, lejos de sus amigos y en un mundo ajeno a sus preocupaciones. Cada vez que podía, visitaba México. Así reanudamos nuestro trato. Colaboró en «Taller», que yo dirigía, y en sus páginas publicó un ensayo que fue el germen de su primer libro y el tema constante de sus meditaciones: «Poesía y filosofía». Al cabo de un año, dejó nuestro país, invitada a dar unos cursos en La Habana. Allí vivió una larga temporada. La amistad con Lydia Cabrera, Lezama Lima y otros le hicieron más llevadero el destierro. Fue una época de fecundidad intelectual y también de cierta felicidad, como lo revelan sus ensayos y sus cartas³³⁹.

Aparte de esta referencia que da una interpretación de la marcha de Zambrano desde la ciudad de México a Morelia, tenemos también la correspondencia de nuestra autora con Alfonso Reyes, en la que se trata directamente la cuestión e incluso algunos problemas posteriores sobrevenidos en la misma Morelia, y que marcaron el fin del exilio mexicano. Anthony Stanton, de *El Colegio de México*, tiene un interesante artículo en el que se ocupa de la relación epistolar entre Alfonso Reyes y María Zambrano. Una de las partes de este artículo se refiere específicamente a este primer año del exilio en México, y además incluye una selección de cartas que sirven para justificar su estudio. Comienza informando de cómo se da inicio a la relación con México desde un telegrama que recibe Zambrano en París de la Casa de España, en la que se le invita, y que supone la llegada del matrimonio de Zambrano y Rodríguez Aldave a México en marzo de 1939. Según Anthony Stanton:

A diferencia de otros intelectuales, ella no se queda en la ciudad de México. Por motivos que desconozco, Cosío Villegas había hecho gestiones

³³⁹ En *Una voz que venía de lejos (María Zambrano, 1904-1991)*, de Octavio Paz, recogido en el volumen *Homenaje a María Zambrano. Estudios y correspondencia*. James Valender, Anthony Stanton, Rose Corral, Octavio Paz, Adolfo Castañón, Angelina Muñiz-Huberman, Ramón Xirau, Francisco Chica y Nigel Dennis. México: El Colegio de México, 1998. Páginas 23-24.

*para que la Universidad de San Nicolás, en Morelia, Michoacán, la recibiera como Profesora Residente de Filosofía (...)*³⁴⁰.

Y algo más adelante da algunas claves para entender en qué se fundaban las diferencias que tendría nuestra autora con el espíritu de la universidad michoacana. Dejemos las palabras de Stanton:

Aunque relativamente breve, la estancia de Zambrano en la Universidad Michoacana fue muy fructífera para ambas partes, pero no estuvo libre de ciertos malentendidos debidos a expectativas equivocadas. Estos detalles señalan de nuevo la necesidad de matizar la visión acostumbrada de un idilio de coexistencia fraternal entre exiliados y mexicanos. Es preciso recordar que la filósofa llega a la cuna del cardenismo en un momento de radicalización ideológica. En diciembre de 1934 se había implantado la educación socialista y Natalio Vázquez Pallares, rector de la Universidad Michoacana, en aquella época una de las más radicales del país, acababa de modificar la Ley Orgánica para darle una orientación socialista a la enseñanza.

En su primera carta de Morelia, fechada el 4 de abril de 1939, [carta recogida en el artículo] Zambrano le manifiesta a Cosío Villegas su sorpresa y confiesa estar “un poco impresionada” porque el rector está seguro de que ella es “militante del partido comunista”. El rector le ha indicado que en México “no existe la libertad de cátedra y que quienes la defienden es con la finalidad de eludir el mandato constitucional”. Consciente de su delicada situación, ella guarda silencio y sólo interrumpe al rector para aclarar que “no había sido nunca comunista ni marxista”. Después de declararse de incapaz de dar un curso filosófico de materialismo dialéctico agrega [y refiere entonces una cita de la carta referida en la que alude a las figuras de Gaos y Recaséns, de los que ella afirma que no son próximos al marxismo y que ya han pasado por esa misma Universidad]³⁴¹.

³⁴⁰ En Anthony Stanton. *Alfonso Reyes y María Zambrano: una relación epistolar*. Recogido en *Homenaje a María Zambrano. Estudios y correspondencia*. Opus cita. Pág. 95.

³⁴¹ En *Homenaje a María Zambrano. Estudios y correspondencia*. Opus cita. Págs. 95-96.

Otros *recuerdos* de esta etapa mexicana los relata nuestra autora en el artículo *Entre violetas y volcanes*, en el que hace una sentida y elogiosa semblanza de Alfonso Reyes, que le lleva a recordar Morelia. Es un artículo que publicó en *Diario 16*, Madrid, 30 de noviembre de 1989 (Sup. «Culturas», núm. 208, pág. VIII), recogido en el libro *Palabras del regreso*. Este artículo es especialmente interesante porque agradece la invitación mexicana –*ningún país nos quería a los refugiados españoles, sólo México, sólo México, no me cansaría de decirlo, como una oración. Sólo México nos abrazó, nos abrió camino*³⁴²–. También confirma lo que dice Octavio Paz en la cita anteriormente referida, cuando habla del poeta León Felipe como el que intercedió para la materialización de su invitación a México de manos de Cossío Villegas. Y luego, cuando alude explícitamente a su llegada a la Universidad de Morelia, no hay referencia a ningún malentendido, a ninguna incomodidad, sólo un recuerdo agradecido:

*Ya profesora de Filosofía, como lo era en España, comencé a impartir clases –el mismo día en que cayó Madrid en manos de los autollamados salvadores– en la Universidad de Morelia, la Universidad que tenía, como toda la ciudad, el color de Salamanca, dorada. Se alzaban dos inmensas buganvillas que yo nunca había visto tan inmensas, esas dos torres de la catedral hecha por españoles, pero con manos indígenas, estaban rodeadas hasta arriba de buganvillas. Comencé a dar mi clase en medio de ese silencio, en ese que tiene el indito, y lo digo con todo cariño, en ese silencio del indito mexicano. Y cómo me escucharon, cómo me arroparon, su silencio fue para mí como un encaje, como una envoltura o una mantilla de esas que les ponen a los niños que tiemblan. Porque yo temblaba por todo y me quitaron el temblar*³⁴³.

Curiosamente, este mismo tono de estos recuerdos es el que también comparte el prólogo de 1987 que añade a partir de la segunda edición corregida de *Filosofía y poesía*. De hecho, no encontramos referencias a esta ideologización que no comparte, ni tampoco a horarios de clases claramente excesivos, o al agotamiento que la deja prácticamente exhausta en La Habana sin posibilidad de volver a Morelia, o a la carencia incluso de un contrato –ni con La Casa de España, ni con la Universidad de

³⁴² Recogido en la obra ya citada *Las palabras del regreso*, pág. 224.

³⁴³ *Las palabras del regreso*, pág. 225.

Morelia– para lo cual podemos leer la carta de Zambrano a Cosío Villegas de 4 de febrero de 1940³⁴⁴–. En lugar de eso, se refiere a la ascendencia española de la Universidad Michoacana, que tiene sus antecedentes históricos en el siglo XVI, en la fundación del Colegio de San Nicolás Obispo en Pátzcuaro por Vasco de Quiroga, el abulense que nació en Madrigal de las Altas Torres en 1470 y que murió como primer Obispo de Michoacán en 1565, tras una inmensa labor –como la fundación de pueblos-hospitales– que se compara a las reducciones jesuitas de Paraguay.

Una presencia, la de Vasco de Quiroga, que siempre aparecerá unida en ella a Morelia y que apreciará sobremanera. Así, nos parece interesante en este punto, la posibilidad de rastrear su nombre incluso en determinados momentos de su correspondencia con Agustín Andreu. De modo que llegamos a encontrarla hasta en cuatro ocasiones, y si bien no suponen un motivo absolutamente fundamental, el hecho de que se repita es clara muestra del interés que suscitó en nuestra autora, así como de su profunda admiración. Unas referencias que no nos resistimos a traer aquí, fijándonos también en la distancia que separa las cartas en que aparecen –1974 y 1975– con respecto a estos primeros años de exilio americano:

(...) también desde el momento en que fui a la Facultad de Filosofía de la Universidad fundada por Don Vasco de Quiroga, que fui allí y encendida la lámpara dejo, fundar la República cristiana de Tomás Moro. Setenta años tenía cuando dejó, viudo, tierra e hijos, 72 cuando fue ordenado³⁴⁵.

Más adelante también refiere su exilio americano:

La capital y el Centro de aquella nación donde tan venturosamente fue tu predecesor <y Patrón –Santo– mío. Pues que expliqué lo que él, salvo la teología, y a él me encomendaba> Don Vasco de Quiroga, se llamaba Sinsunsam –no sé la ortografía– [Tzintzuntzan es el lugar en el que fundó un hospital cerca del lago Pátzcuaro]. A pocos pasos, al atrio plantado de olivos

³⁴⁴ Carta incluida en *Homenaje a María Zambrano, opus cita*, pág. 129.

³⁴⁵ *Cartas de la Pièce*, pág. 92. Carta N° 17, de 11 de octubre de 1974.

*por él, que allí están y el travesaño con la campana bajo el cual él se sentaba – ordenado a los 72 años– a explicarles el Catecismo y el español*³⁴⁶.

En otro momento: *Y ahora he retirado la máquina detenida por la consideración de esa ciudad, recordando a D. Vasco de Quiroga y su utopía, tan real*³⁴⁷. Y por último, otras líneas en que hace referencia a una fotografía que conserva: *una foto de un olivo plantado por el mismo D. Vasco en el atrio de la iglesia de S. Francisco a orillas del lago de Patzcuazo (la ortografía es dudosa)*³⁴⁸. Pero tras esta

³⁴⁶ *Cartas de la Pièce*, pág. 132. Carta N° 28, de 19 de noviembre de 1974.

³⁴⁷ *Cartas de la Pièce*, pág. 161. Carta N° 37, de 22 de enero de 1975.

³⁴⁸ *Cartas de la Pièce*, pág. 199. Carta N° 49, de 13 de marzo de 1975. Además de estos lugares de la obra de Zambrano en los que aparece la admirada figura de Vasco de Quiroga, también encontramos muestras similares de respeto y tributo en otro filósofo del exilio, en el catalán Joaquín Xirau. Nos referimos concretamente a su artículo *México: «Nobleza obliga»* –publicado originariamente en inglés, en la revista *Books Abroad* (University of Oklahoma, USA) en 1942–. Un escrito del año anterior, y que su hijo Ramón Xirau traduce, encontrándose en el segundo de los cuatro tomos que conforman su edición de sus *Obras Completas. II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos; Madrid: Fundación Caja Madrid, 1999. Un artículo en el que ahonda en lo que significó México para el exilio español en general, así como, y en particular, se refiere a la figura del abulense. Entresacamos aquí algunas líneas en orden a mostrar esta extraordinaria similitud de planteamientos: *Llegué a México en agosto de 1939 con el alma deshecha por la magnitud del desastre espiritual. México ha sido para mí una verdadera resurrección*. (Pág. 530).

Algo más adelante encontramos: *Un día cuando viajaba con algunos buenos amigos mexicanos por tierras de Michoacán, hablamos con una familia de indígenas en el pueblo de Santa Fe. Nos recibieron en su casa con la más delicada de las cortesías. El trabajo de aquellos indígenas es la decoración de alfarería y lo hacen con admirable destreza. Uno de nuestro grupo preguntó al jefe de familia por qué se dedicaban a esta tarea. El indio nos contestó con dignidad y sin el menor rasgo de afectación: «Porque don Vasco de Quiroga nos ordenó seguirlo practicando». Don Vasco de Quiroga vivió en el siglo XVI. Su espíritu está todavía presente y vivo en la región de Michoacán*.

La fundación del México moderno no fue obra de aventureros, comerciantes o colonos. Don Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas, Motolinía [fray Toribio de Benavente], fray Alonso de Veracruz, Zumárraga... pertenecían a la más alta selección europea de su tiempo. La cultura occidental vino por ellos a América en toda plenitud y madurez. Los fundadores de la Nueva España pertenecen al mismo grupo espiritual que los fundadores de la España moderna. Podemos mencionar al lado de los nombres ilustres antes citados, sin ruptura espiritual y sin ningún cambio en el nivel de cultura, los nombres de Luis Vives, Juan de Valdés, Nebrija, Luis de León, Vitoria; y a través de ellos, los de Tomás Moro y Erasmo. (Pág. 531)

Y también, en lo que podría ser la síntesis de ese encuentro de los nuevos exiliados con el espíritu anidado y desarrollado en México: *Al llegar a este país, los hijos espirituales de Ramón Llull, de Vives y de Vitoria, nos hallamos en profunda y perfecta hermandad con los hijos de Vasco de Quiroga y de Las Casas*. (Pág. 532). También encontramos otras referencias de Joaquín Xirau a Vasco de Quiroga en el escrito *Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)* –publicado en *Cuadernos Americanos* (México), I, n°1 (1942)– en el que es presentado como una de las figuras relevantes del espíritu del humanismo cristiano, en el que también están insertos los nombres indicados en la cita inmediatamente precedente. *Es el espíritu de Vives, de los Valdés, de Luis de León, de Quiroga, de Las Casas... de todo lo que concreta y culmina en lo que se ha denominado, no sin algún equívoco, el erasmismo español*. (Pág.

parada en lo que supuso la estancia de México en el exilio de Zambrano, continuemos con este prólogo en el que continúa nuestra autora dándonos jugosas claves para comprender el nacer mismo de su obra.

1.2 La filosofía como utopía irrenunciable.

Y enlaza Zambrano entonces en el prólogo a *Filosofía y poesía* la Utopía de Vasco de Quiroga con la experiencia de escritura del libro, que se le presenta como auténtica utopía en medio de las circunstancias que la acuciaban:

*Pues que siendo irrenunciable en mi vida la vocación filosófica, era perfectamente utópico el que yo escribiera, y aún explicara, como lo hice, en la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, Filosofía*³⁴⁹.

Si destacamos este texto de Zambrano es para advertir la irrenunciabilidad de la vocación filosófica, lo que podemos contrastar con la experiencia que vimos de la autora en relación con las tentaciones de renuncia a la filosofía³⁵⁰. Ahora se trata de no

538). Y algo más adelante: *Se ha hablado del influjo de la «Utopía» de Tomás Moro en los proyectos de organización social del obispo de Michoacán. (...) Es preciso, sin embargo, evitar un error de perspectiva. No se piense que aquel influjo ha sido algo esporádico y circunstancial, resultado del hecho de que cayera casualmente en las manos de don Vasco un ejemplar de la «Utopía» recientemente publicada. La verdad era muy otra. Vives, los Valdés, Tomás Moro, Erasmo... pertenecían al mismo círculo de cultura y participaban en ideas y aspiraciones análogas. Luis Vives era íntimo amigo de Tomás Moro y estaba en Inglaterra en el momento de la aparición de la «Utopía». Al mismo círculo pertenecen hombres como Zumárraga, el padre Las Casas, Vasco de Quiroga... Nada tiene de particular que, al venir éste a México, henchido de aquella fe mesiánica y misionera, tratara de implantar ideas de justicia y generosidad, ampliamente compartidas y hondamente meditadas por los hombres de la «Filosofía de Cristo». Entre ellos se destaca, en Inglaterra, Tomás Moro, en Holanda, Erasmo. Pero su núcleo fundamental, sostenido además, y alentado, por un ambiente popular íntimamente adherido a ellas, se hallaba en España e inspiraba los hechos y anhelos del primer Imperio Español.* (Pág. 545). Y más adelante, señala cómo desde este marco en que se inserta esta concepción del hombre se comprende la generosa y digna actitud de personalidades como Vasco de Quiroga y el padre Las Casas. *No se trata de gestos esporádicos, de actitudes personales, más o menos caballerescas. Trátase de una doctrina de salvación. Ella es la que le lleva al Padre Las Casas a instruirse en defensor de los indios y a increpar, también, al Emperador para que les otorgue su soberana protección, ella es la que anima la obra de redención social emprendida por el obispo Don Vasco y la que lleva a los mejores misioneros a estudiar las lenguas y las costumbres de los indios, con el objeto de respetar la integridad de su espíritu al sembrar la semilla de la nueva religión.* (Pág. 547)

³⁴⁹ FP, 9

³⁵⁰ En relación con lo expuesto, podemos apreciar cómo se va superponiendo a lo largo de nuestro trabajo, la conciencia clara que tiene la pensadora de lo que es su vocación, al par que las condiciones terribles en que se va desarrollando esta actividad, por no hablar de las tentaciones de abandono que pudimos referir en el capítulo anterior. Una actividad que se le presenta como esencial y que, en tanto que tal, es

poder huir a la realización de la vocación filosófica, que se muestra en toda su plenitud. Pero, al mismo tiempo, en medio de unos acontecimientos que dificultaban sobremanera su ejercicio. De modo que vive Zambrano la gestación de esta obra como una auténtica utopía, que define como *la belleza irrenunciable, y aún la espada del destino de un ángel que no conduce hacia aquello que sabemos imposible*³⁵¹. Una definición en la que se vincula lo extraordinario del nacimiento de la obra con una serie de circunstancias difíciles. La adversidad es superada por un ansia de belleza. La utopía rescata ciertamente a la autora de la fatalidad, precisamente en pos de esta belleza irrenunciable. Y también lo vincula en su definición Zambrano a la figura del ángel, de la mediación que permite transitar lo que hará que, realizándose la obra, nazca, viva, ejemplificando el paso de lo imposible a lo verdadero.

Así, como gratitud –palabra que aparece frecuentemente en la obra zambraniana– entiende nuestra autora la escritura de este libro. Y, como sucedía cuando pronunciaba sus conferencias –las que darían lugar al libro *Pensamiento y poesía en la vida española*– nos dice Zambrano que, al esperar la impresión del libro en pliegos, temblaba –y no olvidemos la importancia que tiene cuando nos detuvimos en la semblanza de Caravia Hevia–. De tal manera que se nos vinculan estos tres elementos: utopía, gratitud y temblor. Elementos que se unen para conformar una obra viva. Posteriormente informa de la publicación del que se constituye como primer capítulo en la revista Taller, que llevaba Octavio Paz. Un primer capítulo que, siguiendo la irrenunciable *utópica vocación*³⁵², terminó convirtiéndose en libro.

irrenunciable. Al punto que pareciera que todas las dificultades no tuvieran otro objeto que hacer más evidente la conciencia de su propia vocación al pensamiento. Como vemos aquí, sus comienzos en el exilio fueron duros, y si rastreamos la correspondencia de estos años, asistimos a una concatenación de acontecimientos que hacen palpable las penurias, las tremendas dificultades que se le presentaron. Unas dificultades que le acompañarían a lo largo de su vida –y al respecto podemos simplemente aludir a sus esfuerzos por lograr becas que le garantizaran cubrir necesidades materiales básicas, o si acudimos por ejemplo a la correspondencia ya citada con Pablo de Andrés Cobos, el gran y fiel amigo, asistimos a ingentes esfuerzos por alcanzar para las hermanas la concesión de una pensión por orfandad –y recordemos que esta correspondencia se extiende desde 1957 a 1976–. Así pues, y en definitiva, estas dificultades sirven para mostrar la autenticidad y esencialidad de su vocación al pensamiento, la importancia de su obra que es trasunto de su vida.

³⁵¹ FP, 9

³⁵² FP, 10

Acto seguido, aporta Zambrano algunos datos más de la historia del libro, como fue la fallida relación con la editorial Aguilar cuando se propuso el proyecto de sacar adelante el conjunto de su obra, en lo que serían *Obras reunidas*, pero de la que finalmente sólo salió un primer y único volumen. Hasta que, si seguimos con la historia editorial, llega la segunda edición corregida en la editorial Fondo de Cultura Económica, a la que acompaña el prólogo de que nos ocupamos aquí y que está fechado el 15 de febrero de 1987. Historia que continúa en varias ediciones más en la misma editorial y que, actualmente, está en proceso de publicación lo que serán seis volúmenes de sus obras completas –aunando los múltiples inéditos que se guardan en la Fundación María Zambrano– y que significará el acceso total a la primera edición completa y crítica de su obra³⁵³.

Y llegados a este punto, y antes de continuar, podemos ir destacando lo que nos parece que es la idea más interesante para comprender el sentido de la obra *Filosofía y poesía*. Hemos visto en lo que llevamos que Zambrano, tras casi cincuenta años, y mirando atrás a la composición de este libro, destaca el *humus vital* en que se gestó, los momentos inmediatamente previos y posteriores a la guerra civil española. Tras un exilio de cuarenta y cinco años que comienza propiamente con este libro. Y –desde el principio elemental y certero de la vinculación íntima en Zambrano de vida y obra– no podemos pasar esto por alto. Así pues, concebir la idea de nacimiento de este libro en su gestación –en el viaje a Chile, la vuelta a España, la guerra y, finalmente, la salida definitiva al exilio– nos lleva a plantearnos la esencial relación que mantienen todos estos elementos. Y aún más, y desde lo que expusimos a lo largo del segundo capítulo – y recordemos la cuestión del lenguaje– hemos de valorar que este libro adquiere pleno significado en el contexto concreto en que se gestó.

³⁵³ Pasamos a detallar la información bibliográfica: Zambrano, María. *Obras Reunidas*. Madrid: Aguilar, 1971. Sobre la futura edición completa y crítica de la obra de nuestra autora, tenemos que actualmente han sido publicados dos volúmenes: Zambrano, María. *Obras Completas, III. Libros (1955-1973)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011. Libros que están conformados por *El hombre y lo divino; Persona y democracia; La España de Galdós; España, sueño y verdad; Los sueños y el tiempo; El sueño creador y La tumba de Antígona*. Volumen en el que no aparece *Filosofía y poesía*, que habría de aparecer en el volumen I. Y también el ya citado volumen VI, aparecido en 2014, en el que genéricamente se incluyen los escritos autobiográficos (1928-1990), dispuestos en dos partes. Una primera que engloba *Escritos autobiográficos, Delirios y Poemas (1928-1990)*; y una segunda parte conformada por la publicación del libro *Delirio y destino (1952)*, al que nos hemos referido especialmente en la primera parte de nuestro trabajo.

De este modo, *Filosofía y poesía* es un libro relacionado muy directamente con la expresión de la crisis. Concretamente, podemos decir que puede leerse este libro como respuesta a la crisis. En el proceso de empobrecimiento y depauperización del lenguaje, Zambrano brinda un libro en que se reflexiona sobre el logos, y más exactamente sobre los modos poético y filosófico del logos. Por eso la obra de Zambrano trasciende la estética, aunque la belleza sea uno de sus elementos. Y así entendemos que una de sus preocupaciones fundamentales, quizá la más radical (la que más profundamente intenta ir a la raíz misma del problema) sea la de cómo entender el logos –razón, palabra, expresión– y los modos y maneras en que se da. Y desde el contexto de la crisis profunda, preocuparse por el logos es hacerlo por su integridad, tratando de recomponer la ruptura que se produce en el mismo, fruto de su empobrecimiento que se solapa o que está vinculado al resquebrajamiento del mundo y su sentido. Desde esta óptica, *Filosofía y poesía* es un intento temprano de nuestra autora por mostrar la faz terrible del demiurgo, por desmontar la mentira y banalización del lenguaje en que se apoya, por reivindicar utópicamente –desde la dimensión esencial de la esperanza– la restauración del logos.

Y la obra nacida, como ser vivo, provoca en Zambrano desde un lejano 1987, casi cincuenta años después, el temblor de la recreación. Y lo ha de presentar *por creer que lo nacido debe ser recogido, respetado*³⁵⁴, lo que nos acerca a otra de las actitudes vitales e intelectuales fundamentales en Zambrano. Todo lo nacido ha de ser respetado, y más aún, incluso lo no nacido, en el sentido de haber quedado solapado o habérsele arrebatado la posibilidad de existir. Se trata de los *logoi sumergidos*, los que ocupan en la historia el lugar de las víctimas. Todos los otros que no triunfan ni sobresalen, los que se quedaron en el fondo, constituyendo un movimiento histórico menos visible aunque no menos importante, la matriz misma de la historia, la intrahistoria unamuniana. Y ahora, Zambrano siente que ha de recoger esta obra y respetarla por lo que es, y desde esta actitud nos la prologa, terminando con una reflexión que sigue dando claves interpretativas vitales e intelectuales.

De este modo, señala la responsabilidad para con su propia obra desde la asunción de un principio de actitud esencial que se traslada a la obra dándole

³⁵⁴ FP, 11

legitimidad a su autor: *he descubierto que el condescendimiento es lo que otorga legitimidad, más que la búsqueda de las alturas*³⁵⁵. Y toma como modelo a la Virgen María, el paradigma del condescendimiento, y añade que es un descendimiento no en soledad³⁵⁶. Unas pocas palabras con las que Zambrano nos brinda el lugar en que se sitúa y desde el que actúa, el fundamento que guía su acción. El condescendimiento no a solas, sino en compañía, es análogo a la vuelta a la caverna de Platón. Del mismo modo que actuó Sócrates, tras el ascenso es preciso el descender, y el condescender. No se trata de un camino individualista, sino que hay que volver con los otros, acompañantes necesarios. Si no, se corre el peligro de lo que Zambrano expresa como *andar perdido, errante, en los infiernos de la luz*³⁵⁷.

Desde esta actitud pide ser vista, mirada, comprendida, y así, juzgada por el amor o, al menos, la compasión. Del mismo modo que en *Adsum* comparecía, ahora vuelve a hacerlo desde una mirada retrospectiva y completa sobre su obra y, por extensión, sobre su vida. El peligro es perderse, quedarse sin más perdido, y no ser capaz de volver a ese espacio de penumbra salvadora, el mismo que ya hemos visto expuesto en *Hacia un saber sobre el alma*. Se trata de la *penumbra tocada de alegría*, de ese espacio entre ser y no ser, saber y no saber, en el que se nace y se desnace. Siempre la mediación acompañada, la que evita el camino del solipsismo y el aislamiento, la que pretende la reivindicación de un logos que es diálogo, comunión y participación. Se trata de la mediación perfecta, la que cumple también Virgilio y Beatriz en *La divina comedia*, o la que realiza el eros en la filosofía platónica. Siempre la mediación en el intento por alcanzar la palabra perdida desde un mundo fragmentado.

Así pues, tenemos un libro gestado en unos difíciles momentos, desde el exilio, que comenzó por una publicación de uno de los capítulos que fue aumentando y

³⁵⁵ FP, 11

³⁵⁶ Con respecto a este texto concreto aquí citado así como a que tome como modelo del condescendimiento a la Virgen María, hemos de referir el contenido del anexo 4 –*María Zambrano y Emanuel Swedenborg*– incluido al final mismo de este capítulo. Y lo vinculamos porque también entonces hicimos mención de este texto porque se constituye como una idea fundamental en la obra de la pensadora malagueña. Se trataba de ahondar en la idea de la búsqueda de la palabra perdida, lo que poníamos en paralelo a la figura de María concibiendo al logos. Así pues, remitimos más concretamente a la parte final del artículo, en el que expresamente aparece este fragmento.

³⁵⁷ FP, 11

completándose. Un libro que ya se nos presenta como pieza fundamental para comprender la obra zambraniana, que –desde esta óptica– se nos muestra como una profundización en la cuestión del logos, núcleo y clave comprensiva de la misma. Una reflexión sobre dos modos de ser del logos –poético y filosófico– que se constituyen como dos modos de vida, que va analizando la autora a lo largo de cinco capítulos, mediante una reflexión histórica que se convierte en cinco incursiones poéticas en el pensamiento. Un libro que iremos exponiendo en sus aspectos fundamentales siguiendo la estructura de sus capítulos:

- Pensamiento y poesía.
- Poesía y ética.
- Mística y poesía.
- Poesía y metafísica.
- Poesía.

Estructura a la que añadiremos otro apartado en el que nos ocuparemos de dos anotaciones que ella misma añadió al texto, así como un anexo en el que trataremos la relación con el pensador sueco Emanuel Swedenborg:

- Dos notas: sobre logos, verdad y poesía pura.
- Anexo: María Zambrano y Emanuel Swedenborg.

Pero aún debemos, antes de dar fin a esta exposición, advertir de algo que Zambrano echó de menos en las ediciones que fueron sucediéndose de *Filosofía y poesía*. Y es que ella puso una cita que abría su libro y que, por la razón que fuese, desapareció del mismo. La cita era de un autor que ella apreciaría mucho a lo largo de su vida, y al que conoció muy tempranamente gracias a una traducción que se había publicado en la Revista de Occidente. Se trataba de Louis Massignon, un nombre que volvería en ocasiones a su obra, y que también vemos en su correspondencia, y que sabemos que llegó a considerarle como un maestro. La cita recuerda ciertamente la imagen del poeta que Zambrano presentaría a lo largo de las páginas que conformarían su libro, y que ya desde su pórtico mismo aparecía perfectamente caracterizado:

«Un teólogo musulmán, Hallasch, pasaba un día con sus discípulos por una de las calles de Bagdad cuando le sorprendió el sonido de una flauta exquisita. “¿Qué es eso?”, le preguntó uno de sus discípulos y él responde: “Es

la voz de Satán que llora sobre el mundo”. Satán llora sobre el mundo porque quiere hacerlo sobrevivir a la destrucción; llora por las cosas que pasan; quiere reanimarlas, mientras caen y sólo Dios permanece. Satán ha sido condenado a enamorarse de las cosas que pasan y por eso llora» (Louis Massignon, «Los métodos de realización artística en el Islam», Revista de Occidente, 1934)³⁵⁸.

Tuvo una ocasión de conocerlo cuando participó en junio de 1962 en los coloquios de Royaumont, que llevaba como tema central el de los sueños en las sociedades humanas. Ella le pidió a la amiga Reyna Rivas que la acompañase y le tradujera la ponencia, y gracias a ello, tenemos un interesante relato de este episodio. Relato que deja constancia de la felicidad de Zambrano en este entorno, y también de la tristeza que le causó que Louis Massignon, invitado también al mismo, enfermase poco antes y no pudiese ir. Allí tuvo la oportunidad de conversar con arabistas que le hablaban de Massignon y la animaban a ir a visitarle. Sin embargo el 31 de octubre del mismo año, fallecía y el encuentro no pudo darse. Así, podemos leer las páginas de la poeta Reyna Rivas en las que recoge a su vez las palabras de María Zambrano recordando su figura e importancia para sí misma:

La muerte de Louis Massignon la golpeó profundamente, muchas veces me escribió y nos dijo [refiriéndose a ella misma y a su marido, el pintor Armando Barrios] de viva voz: ...“leo y releo, releeré mil veces «Parole donnée» de Louis Massignon, maravilloso, del cual siempre fui devota, de difícil lectura... en Royaumont alguien me dio su dirección después que tú te fuiste y me dijo que fuera a verle... me quedé con unas separatas que quería mandarle, mas... «Palabra y poesía» tiene como lema algo que saqué de un artículo suyo en la Revista de Occidente, en el 39 [sic]. El libro este es simplemente divino, de difícilísima lectura a ratos por no ser yo arabista. Mas, vale la pena. Una sola línea que se pueda entender es inacabable. Me está haciendo un bien infinito, en el centro mismo del corazón...” y agrega como post data: “lo de Massignon está

³⁵⁸ La cita la recogemos de la ya citada antología crítica de nuestra autora *La razón en la sombra*, llevada a cabo por Jesús Moreno Sanz, quien la reproduce en la nota número 12 de la página 341. Incluso corrige a Zambrano en lo relativo a la fecha de publicación de este artículo en la Revista de Occidente, que no fue 1934 sino 1932. En todo caso, se pone de manifiesto el pronto conocimiento que tenía la pensadora de Massignon. Precisamente por la importancia que tiene, la ponemos en este trabajo como pórtico al inicio de este capítulo.

en el centro mismo de la religión de la misericordia... es de los que van tras de la Santa Virgen. Reyna, no olvides de rezar el angelus”³⁵⁹.

Como vemos, vuelve la referencia a la cita que abría el germen de lo que sería posteriormente *Filosofía y poesía*, la separata que le hubiese enviado. Lo que pone de manifiesto que para nuestra autora la presencia de estas líneas abriendo su reflexión sobre el logos poético y filosófico era importante, y era además casi como un homenaje a quien consideraba auténtico maestro³⁶⁰.

³⁵⁹ Del artículo de Reyna Rivas *María Zambrano en los coloquios de Royaumont*. Recogido en la revista ya citada *República de las Letras*, N° 89 –homenaje a María Zambrano–. Págs. 115-116.

³⁶⁰ A este respecto, nos parece oportuno referir la correspondencia que mantuvo nuestra autora con Lezama Lima, donde encontramos una referencia interesante a Massignon, que sirve para confirmar lo que aquí exponemos. Así, encontramos: *Corroboré el otro día leyendo a Massignon que nunca el hombre occidental ha tenido tanta vocación suicida. Louis Massignon es el único maestro que desde hace años larguísimos he encontrado. Otro día le hablaré más de él. Fui hace ya once años, es decir acepté la invitación de los Coloquios de Royaumont por encontrarlo y no fue, murió enseguida*. En la ya citada *Correspondencia entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista*. Pág. 168. Carta XXIX, de Zambrano a Lezama, de 23 de octubre de 1973.

2. Pensamiento y poesía.

Este primer capítulo puede considerarse una síntesis de lo que será la caracterización del logos filosófico y poético, que irá profundizando en los restantes capítulos desde una perspectiva histórica. Así, parte Zambrano de la constatación del hecho del enfrentamiento histórico que se da entre poesía y pensamiento, aun cuando existan lo que llama *mortales afortunados*³⁶¹ –aquellos capaces de aunar los dos modos, o los que son capaces de desarrollar de modo paralelo ambos discursos–. Además, apunta una idea fundamental para el transcurso de su reflexión, y es que los dos modos, –cada uno en cuanto tal– no son sino la insuficiencia que muestra el ser dos mitades de un mismo hombre, filósofo y poeta. Esta idea va a ser importante porque aquí se va a intentar justificar la posibilidad del acercamiento del poeta y del filósofo, desde la posibilidad de un ser no escindido, que parte de un mismo sitio, un mismo mundo y experiencia. Y desde esa situación, superar el conflicto, que llevaría *a un mundo nuevo de vida y conocimiento*³⁶². Unas palabras que adquieren gran sentido en la obra de Zambrano, porque sería la finalidad que pretende la Razón Poética –como hemos podido apreciar en *Hacia un saber sobre el alma*– justamente la restitución íntegra de la persona, de un concepto de razón íntegro que lleve a unidad la experiencia fundamental del hombre.

Comienza entonces Zambrano con una aproximación histórica en la que va a ir viendo cómo se separan los caminos filosófico y poético, pero destacando que tienen un origen común en la experiencia de la persona. Comunidad que será la que habrá que anotar bien para lograr su restitución. Así pues, va a proponer paradigmáticamente los modelos aristotélico y platónico, el primero para advertir del origen de la filosofía en la admiración y el segundo en la violencia que marca el ascenso de la caverna. Así, Aristóteles en su *Metafísica* apunta que el nacimiento de la filosofía es la admiración, el asombro –*zaumasein*–. Y a partir de aquí la pregunta que surge es ¿cuál es el proceso por el que, desde el asombro originario que provoca mirar las cosas, se llega a la conformación de la filosofía sistemática? Y entonces acude Zambrano al segundo

³⁶¹ FP, 13. Estos *mortales afortunados* a los que se refiere Zambrano recuerdan a los bienaventurados, de los que se ocupará en el libro homónimo, y que ya nos han aparecido a lo largo del primer capítulo de nuestro trabajo. Bienaventurados que seguirán estando presentes a lo largo de estas páginas.

³⁶² FP, 14

elemento, que aparece en *La República* de Platón, en el mito de la caverna, en que la filosofía es provocada por la violencia. De tal modo, que se nos presenta ya la dualidad, el conflicto³⁶³. Podríamos expresar gráficamente estos modos en el siguiente cuadro:

Asombro	Violencia
Poeta	Filósofo
Plenitud inquietante	Ascesis hacia un trasunto ideal, por la interrogación del intelecto a la Idea
Tiene	Busca
Heterogeneidad	Unidad (que suscita violencia)
Apariencia	Ser oculto tras las apariencias
Religión / Poesía / Tragedia (formas de la esperanza)	Esperanza de la Filosofía: justificación total (queda así desesperanzada en lo heterogéneo)

³⁶³ Advirtamos que lo que exponemos aquí es un esquema básico en el que puede verse fácilmente el desarrollo de la argumentación de Zambrano. Si bien está partiendo de la *Metafísica* aristotélica para poner como punto de inicio del pensamiento a la admiración, la pregunta es cómo desde ahí se llega a la sistematización del pensamiento y a la abstracción, puesto que planteará que lleva más naturalmente al asombro y embelesamiento propios del poeta; así, frente a este asombro estaría el ascenso ascético marcado por la violencia que significa el ascenso a la caverna, dándose en el paradigma platónico de la *República* una más perfecta adecuación a la labor del filósofo. Como podremos ver a lo largo de estas páginas, trataremos de evitar una lectura simplificadora que todo esquema, sobre todo en los inicios, puede llevar implícito. Así, trataremos de ir advirtiendo los lugares en los que nos parece que Zambrano va más allá de esa lectura simplificadora. De este modo, admiración y violencia son dos modos del origen del pensamiento que no hacen sino poner de manifiesto que son *fuerzas contrarias que no se destruyen*, sino que antes bien *nos explican ese primer momento filosófico en el que encontramos ya una dualidad y, tal vez, el conflicto originario de la filosofía: el ser primeramente pasmo extático ante las cosas y el violentarse en seguida para liberarse de ellas*. FP, 16. Dos modos en absoluto excluyentes, pero que llevaron de hecho a dos caminos diversos, de los que se preocupará Zambrano de atender a los puentes entre ellos, a la posibilidad difícil y extraordinaria de reunirse en un solo modo o logos.

Unidad del poeta (palabra y música)	Unidad del filósofo
Unidad: realizada, encarnada; incompleta y frágil	Unidad absoluta
Cosa complejísima y real, fantasmagórica, soñada, inventada, que hubo y no habrá	Cosa conceptual
Ser y no ser	Ser
Logos poético: vida	Logos filosófico: inmóvil, no descende, es asequible
Verdad (no excluyente ni imperativa)	Verdad

Esta sería la bifurcación de caminos, y la pretensión de Zambrano en este análisis es mostrar su complementariedad, precisamente para lograr un concepto íntegro de razón que atienda a las múltiples dimensiones, activas y pasivas, de la persona. Pero glosemos las diferencias. La filosofía surge de la admiración ante las cosas, pero para inmediatamente no quedarse con lo que tiene, con esa fabulosa multiplicidad asombrosa, sino para buscar lo que no tiene de modo inmediato, para arrancarse violentamente de lo que la asombra a la busca de, frente lo heterogéneo, lo uno. Así, busca lo uno oculto tras lo múltiple y aparential en derredor nuestro. Una actitud que dista de la del poeta, para quien todo ha sido donado ya, quien ya todo lo tiene, en un exceso frente a la precariedad buscadora e insuficiente del filósofo. El poeta se queda frente a las presencias, mientras que el filósofo busca esa realidad, lo realmente real frente a las realidades dispersas, múltiples y aparentes. El poeta lo tiene todo al modo de una plenitud inquieta. Inquietud de la que el filósofo sale por el ascetismo, el rigor de un método que traspase y cale este mundo hacia un trasmundo uno y real; el poeta en

cambio se queda en este mundo, en *un mundo abierto donde todo era posible*³⁶⁴, lo que es y también lo que no es: el fantasma, el sueño, la fabulación, el mito...

La poesía se queda así con lo que el filósofo desprecia, la heterogeneidad, pero no por ello carece de *unidad*, solo que es concebida de modo distinto a como lo hace el filósofo. El filósofo busca una unidad absoluta, que en su carácter absoluto pretende salvar y *salvarse de las apariencias*³⁶⁵, de modo tal que, poseyéndola lo tiene todo, configurándose este ideal como la aspiración buscada del filósofo, su esperanza. Mas el poeta permanece seducido por las apariencias, y aquí Zambrano alude a un iluminador verso de Antonio Machado: *mi corazón latía, atónito y disperso*³⁶⁶. Pero una dispersión que no es permanente. El poeta se dispersa, se asombra, pero también tiene —como la filosofía, aunque de otro modo— su trasmundo y su unidad. Mas la unidad poética se comprenderá mejor desde la palabra y la música. Toda palabra es ya un intento de captar lo permanente, un alejamiento del mundo; y la música, como la poesía, guarda una unidad compuesta de instantes dispersos³⁶⁷.

Que use el poeta la palabra implica un distanciamiento, una cierta abstracción con respecto a lo múltiple y heterogéneo. Una palabra es una cierta liberación, un cierto modo de unidad en medio del pasmo originario que provoca el asombro ante las cosas. Decir la palabra es ya un modo de alejamiento de lo múltiple y asombroso. Es la palabra

³⁶⁴ FP, 18

³⁶⁵ FP, 20. Es interesante advertir cómo salvar el mundo por su contextura lógica es también salvarse, pues persona y mundo se implican mutuamente. Podría decirse que la salvación de la pluralidad recrea en unidad a la persona y el mundo.

³⁶⁶ FP21. Verso del poema LXII (según la numeración de *Poesías completas*) perteneciente a la sección *Galerías* del libro de Antonio Machado *Soledades*.

³⁶⁷ En relación a la idea aquí expresada, hemos de señalar la centralidad que va a tener dentro de la obra de María Zambrano, dentro de sus preocupaciones intelectuales. Así, la unidad a que se aspira —sea l modo filosófico o al poético— es el modo necesario para el hombre de hacer habitable el mundo, de la misma forma como en *El hombre y lo divino* afirma nuestra autora que se pasa del ámbito voraz de lo sagrado al de lo divino. O como, dentro de esta misma obra, reflexiona sobre lo que llama el logos— número y el logos—palabra. Igualmente, cuando habla de la palabra que pretende captar al mundo en su permanencia, no podemos dejar de traer aquí la *Carta de Lord Chandos* de Hugo von Hofmannsthal. Una carta en la que se pone de manifiesto la insuficiencia —más allá del solo modo filosófico del logos— de la palabra para apresar la realidad. En cierto sentido, esta obra es la constatación de la insuficiencia de una escisión, que es la del logos y que es, también, la del hombre. Una reflexión que debería tenerse en cuenta más adelante, cuando en una de las notas que nuestra autora ponga a *Filosofía y poesía* trate sobre la cuestión que aquí trataremos con el título de *Logos y verdad*. Nota que no hace sino subrayar la importancia de la cuestión.

que canta las cosas, y no olvida señalar Zambrano que música y poesía vivieron largo tiempo unidas. En la música se logra la armonía de algo-uno musical desde la fugacidad de notas evanescentes. El uno del poeta es ya una abstracción, pero nunca lo suficientemente alejada de las cosas de este mundo, como es el uno absoluto a que aspira el filósofo. Unidad la del filósofo que es creada a partir de las cosas, desde su efímero ser; en cambio el poeta que con las palabras construye un poema, alcanza una unidad que no hace sino (re)–crear el mundo nuevamente. La unidad del poeta pretende la captación del instante, su unidad se encarna en el poema a partir de las cosas, y no en el deseado absoluto del filósofo; el despegarse del poeta no es violento, o su violencia es mínima, carece del tesón ascético filosófico y se queda en las sombras de la caverna, se queda con palabras solas, que se unen y devienen algo-uno, devienen poema.

Zambrano habla de *justicia caritativa*³⁶⁸ en el arte poética, porque su unidad no es la del todo abstracto del filósofo, sino una más frágil, unida a las cosas por poca distancia y que tiene en sí no solo lo que es sino también lo que no es, porque el poeta le da vida, savia a las cosas que imagina, siente, fabula, crea... *da nombre y rostro*³⁶⁹ a lo que viene de la nada (de la que huye el filósofo en su afán ascético de salvar las apariencias de lo solo dado, de lo que es). La unidad poética es tal que su flexibilidad hace que sea distinta para cada cual que se acerque a ella, lo que implica una concepción de la verdad distinta de la que tiene el filósofo. La verdad del poeta no es excluyente, no presupone que haya lo que es y lo que no es, y consiguientemente lo que es verdad y lo que es engaño. El filósofo tiene verdad, basado en un trasmundo que salva las apariencias; en el poeta, su todo no es sino *a posteriori*, cuando todo ha llegado a su plenitud –de ahí la vinculación con la figura del bienaventurado–.

Así pues, encontramos en esta exposición grandes y graves diferencias que explican el porqué de la separación de ambos caminos, de ambos logros, filosófico y poético. La filosofía se alzó con soberbia, tenía la verdad, la unidad y la ética (camino

³⁶⁸ FP, 22. Nos parece interesante aquí poner de manifiesto cómo esta justicia caritativa de que habla Zambrano atribuyéndola al poeta, es el reflejo de una justicia que –al referirse a la historia– es la que pretende, en consonancia con Walter Benjamin, hacerse cargo de las víctimas. Es también una concepción muy cercana a la que nuestra autora desarrolla acerca de la piedad –que será también un núcleo de su pensamiento– que definirá como el saber tratar con lo otro, y que desarrollará en múltiples lugares pero, especialmente, en *El hombre y lo divino*.

³⁶⁹ FP, 23

ascético, a partir de la violencia), en cambio la unidad del poeta es dada sin más, carece de método y de ética. La poesía, o el logos poético responde a una dimensión humana que no es ni la razón, ni la verdad, ni el ser o unidad filosóficas, responde a lo que está más allá –y pensemos en la realización última de todas las cosas, en su plenitud–, o más acá –si atendemos a la realidad en su carácter de pura donación, en el ahora de la presencia–. Y frente a estas dimensiones a las que ha querido la poesía seguir atendiendo, la filosofía se ha ido ensoberbeciendo. Y precisamente la obra de Zambrano lo que pretende es denunciar este proceso y señalar la importancia de las dimensiones desatendidas por la filosofía.

Aquí estaba el motivo de su propuesta filosófica, la pretensión última de la Razón Poética, lo que ya pudimos advertir en páginas anteriores³⁷⁰. La crítica que Zambrano expone en el temprano artículo *Hacia un saber sobre el alma* es la que aquí vemos de nuevo, en la base de una crítica que se convertirá en motor de su especulación filosófica. Y así, *Filosofía y poesía* la entendemos como la clave o el núcleo desde el cual se comprende su evolución filosófica, que se nos presenta como una profundización en el logos desde sus diversas expresiones. Aspecto desde el que adquiere su plena significación e importancia la cuestión de los géneros literarios. Cuestión conectada íntimamente a su propuesta de Razón Poética. Y entonces, notamos que en esta reflexión, pareciera que Zambrano apuesta por el lado de la poesía. Pero, y al mismo tiempo, no puede olvidarse que nuestra autora ha partido de la reafirmación de su vocación filosófica.

Así pues, entendemos que su propuesta es la de una filosofía que no quiere renunciar a las cosas en su puro darse y manifestarse, una filosofía que quiere recuperar las dimensiones del corazón –que ya pudimos ver desde los inicios de este trabajo e incluso en un anexo específico sobre la cuestión–, las que aparecen aquí mejor atendidas por la poesía. En definitiva, se trata de lograr un pensamiento filosófico que no rehúye las dimensiones de la pasividad del ser humano. Se trata de aunar pasividad y actividad de tal modo que se logre un conocimiento más completo y real de la persona. Un

³⁷⁰ Son muchos los lugares donde aparece esta pretensión de la razón poética, no obstante podemos remitir por ejemplo al capítulo segundo, al apartado intitulado *La experiencia del rechazo*, y más concretamente a la nota 219, en la que aparece una referencia a las *Cartas de la Pièce*, pág. 122 en la que habla genéricamente de *cosas del alma*, también “*tà fýsei ónta*”, refiriendo precisamente el conjunto de todo aquello que consideraba desatendido por la filosofía.

conocer en el que tiene tanta importancia el esfuerzo ascético, la violencia del camino de ascenso que se emprende, como también el descenso y condescendimiento a lo que yace solo, apartado y oscuro, en la más profunda oscuridad de la caverna. El método de Zambrano será análogo al de las notas musicales, al que pretende la armonía de los instantes, como el poema, armonía de la propia vida que encuentra su lugar en el mundo, que se realiza y logra.

En este capítulo tenemos aspectos fundamentales para comprender la Razón Poética zambranianiana, como por ejemplo cuando nos presenta a Platón –el filósofo que condenará a la poesía– descubriéndonos a su vez una imagen de Sócrates que aúna la filosofía con el mito. La filosofía que recurre al mito poético cuando llega a los umbrales de la muerte, cuando se abren de par en par las grandes cuestiones que muestran el misterio. Y entonces plantea Zambrano una serie de preguntas que nos parece interesante resaltar por la comparación que puede establecerse con otro texto, y que ilumina el sentido mismo de la Razón Poética:

*¿Es que la verdad era otra? ¿Tocaba ya alguna verdad más allá de la filosofía, una verdad que solamente podía ser revelada por la belleza poética; una verdad que no puede ser demostrada, sino sólo sugerida por ese más que expande el misterio de la belleza sobre las razones? ¿O es que las verdades últimas de la vida, las de la muerte y el amor, son aunque perseguidas halladas al fin, por donación, por hallazgo venturoso, por lo que después se llamará “gracia” y que ya en griego lleva su hermoso nombre, jaríes, carítes?*³⁷¹

El texto es especialmente significativo, como decimos, porque plantea una de las bases fundamentales para comprender la Razón Poética, cual es la dimensión de la pasividad. Y entonces es sugerente compararlo con este otro, muy citado cuando de esta cuestión se trata:

El conocimiento poético se logra por un esfuerzo al que sale a mitad de camino una desconocida presencia. A mitad de camino porque el afán que busca esa presencia jamás se encontró en soledad, en esa soledad angustiada que tiene quien ambiciosamente se separó de la realidad. A ése difícilmente la realidad volverá a entregársela. Pero a quien prefirió la pobreza del

³⁷¹ FP, 19

entendimiento, a quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer por la fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro y su verdad no será nunca verdad conquistada, verdad raptada, violada; no es “alezeia”, sino revelación graciosa y gratuita; razón poética³⁷².

Si comparamos ambos textos, vemos que tienen elementos comunes, si bien en el último se precisan algunas actitudes más que completan la presentación de esta racionalidad. Completud, la del último, porque aúna elementos propios del logos filosófico con los del logos poético. Y es que, en última instancia, la Razón Poética lo que pretende es un ser humano no escindido, una reintegración de la persona en el mundo mediante la reconstitución del logos. De ahí el sentido de la pobreza del entendimiento, de la humildad, del que se queda en actitud atenta y de espera, del manso. Se trata en Zambrano de ir destacando una serie de actitudes y comportamientos que procuran el alcance del conocimiento poético, entendido como donación, hallazgo venturoso o gracia –como vemos en el primer texto– o como revelación graciosa y gratuita –en el último texto–³⁷³.

Actitudes que van a ir marcando lo previo, lo *a priori* y lo primero a tener en cuenta cuando de la indagación acerca del método se trata, desde una concepción de la razón que quiere responder a las instancias últimas y más profundas de la vida. En esta línea hemos de entender, como venimos señalando, el sentido de este libro dentro de la

³⁷² *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 50. Un interesante texto que aquí nos servirá para complementarlo con otros en los que se atenderá a la misma problemática. Y también un texto que ya nos ha aparecido –concretamente en la nota 83, en el primer capítulo– cuando atendíamos a una diferencia radical en su punto de partida con respecto a Heidegger; y un texto que volverá a aparecernos.

³⁷³ Podemos destacar otro lugar de este capítulo en el que volvemos a encontrar estas mismas consideraciones y que, por lo tanto, complementa lo que aquí tenemos: *La divergencia entre los dos logos es suficiente como para caminar de espaldas largo trecho. La filosofía tenía la verdad, tenía la unidad. Y aun todavía la ética, porque la verdad filosófica era adquirida paso a paso esforzadamente, de tal manera que al arribar a ella se siente ser uno, uno mismo, quien la ha encontrado. ¡Soberbia de la filosofía! Y la unidad y la gracia que el poeta halla como fuente milagrosa en su camino, son regaladas, descubiertas de pronto y del todo, sin rutas preparatorias, sin pasos ni rodeos. El poeta no tiene método... ni ética.* FP, 24-25.

Volvemos a tener la concepción de la filosofía como fruto del esfuerzo, la ascesis del camino de subida por la pendiente escarpada de la caverna platónica, lo que uno encuentra tras el proceso de búsqueda, y que lleva a tener de sí un sentimiento de ensoberbecimiento, un sentido de superioridad y autosuficiencia; y por el contrario, al poeta se le regala su verdad, que le viene dada, como auténtico don. Y esto hace que se explique la gran preocupación filosófica por el método y la ética; y en cambio el poeta se presenta sin método ni ética, precisamente porque está más atento y abierto a lo que la realidad le brinda como regalo justo en la materialización del poema, auténtico *logos encarnado*.

obra zambraniana. Así entendemos que en el primer texto reseñado proponga la belleza poética como medio revelador de la verdad esencial, importante, honda y profunda. Por ello, la indagación sobre *Filosofía y poesía* acerca del trascendental belleza no es sino, en el fondo, una reflexión metafísica sobre el ser y la verdad. La belleza es velo de la verdad, esto es, la estética es la propedéutica de la metafísica. Y la metafísica es, en el fondo, sintetizada en la cuestión del logos³⁷⁴.

A partir de aquí, y en esta confluencia de elementos, se incardinan las referencias que en *Filosofía y poesía* hace Zambrano al cristianismo, a su fundamento primero, al logos encarnado, citando el Evangelio de San Juan y a San Pablo. Referencias que van apareciendo a lo largo de este capítulo y que siguen iluminando el sentido que tiene en Zambrano la razón poética, y que subraya la importancia decisiva que tiene en su obra la cuestión del logos. De esta forma, todo el capítulo expone la difícil relación entre pensamiento y poesía, los modos de relación del logos poético y filosófico, mas desde un horizonte último o ideal que consistiría en la unión de ambos, en su restitución. Una reintegración que sería igualmente la de la persona pues, como veíamos, la totalidad de lo humano no se encontraba en la filosofía ni en la poesía por separado, pues se presentan como modos o mitades insuficientes, incapaces desde sí mismas de responder a la compleja realidad de lo que sea la persona que es, en última instancia, la gran pregunta que inspira la filosofía zambraniana.

Así pues, cuando Zambrano plantea la cuestión del logos en sus modos poético y filosófico, lo que hace es reflexionar acerca del logos como palabra, narración, razón de la persona, planteando la cuestión de la mediación de ambos modos en pos de una concepción íntegra del ser personal, de un logos mediador que responda a la

³⁷⁴ No olvidemos reseñar aquí un texto de Zambrano en clara consonancia con la idea expresada: *Y se diría que la belleza toda sea el velo de la verdad y que la vida misma que se nos da sea el velo del ser*. Como vemos, tenemos la misma idea pero en otro libro escrito muchos años después del que aquí nos ocupa, publicado en 1977, muy lejano de aquel 1939 que vio nacer *Filosofía y poesía*. Se trata de *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral, 1993. VIII. La entrega indescifrable. Pág. 132. Esta similitud pone de manifiesto la importancia de *Filosofía y poesía* en el conjunto de la obra de María Zambrano, al par que la profunda coherencia interna que la anima. Notamos con esto que toda la obra zambraniana es una indagación acerca de lo mismo, esto es, lo que ha sido tradicionalmente el objeto de la filosofía, la metafísica desde una profunda preocupación por el hombre. La estética, decíamos, es propedéutica de la metafísica, y todo ello inspirado por una profunda y primera preocupación ética –que vimos ampliamente reflejada en el escrito *Adsum*–. Precisamente que se incardine en una preocupación ética es lo que hace que el planteamiento de Zambrano se aleje del de Heidegger, a pesar de las similitudes que aparecen en un primer momento. Los *claros* zambranianos son diversos de los *senderos* heideggerianos.

complejidad del mismo. De modo que Zambrano plantea la cuestión de la mediación o restitución del logos. Y en relación con esto, la alusión al cristianismo es harto significativa, pues análogamente representa una mediación, en este caso entre lo humano y lo divino, y entendiéndolo como respuesta y horizonte desde el que comprender la realidad personal.

La filosofía de Zambrano es un intento de dar cuenta de la necesidad de la mediación, y en este horizonte se comprende su obra que, desde aquí, pretende responder a un concepto íntegro de la persona o, lo que es lo mismo, resolver la desintegración de la persona provocada por la crisis –una de cuyas consecuencias es el imperio demiúrgico, la mentira y la deshumanización–. De ahí que, en última instancia, el sentido de la obra zambraniana responda a la persona en comunidad, incluyendo al otro, respondiendo piadosamente a los otros, evitando el solipsismo individualista y el nihilismo. Aquí radica la esperanza fundamental que anima la obra zambraniana, que sirve de motor a su reflexión, de lo que se ocupará a lo largo de toda su vida.

Es preciso destacar la importancia del carácter mediador de la filosofía zambraniana, pues es un aspecto esencial en el que hay que tener en cuenta la interpretación que hace de figuras como Séneca, quien se convierte en paradigma de una razón curativa, de la palabra que anima al otro y le ayuda³⁷⁵. También hay que considerar en esta línea la figura de Antígona, que se enfrenta al conflicto entre las leyes de la polis –el nomos– y las de la naturaleza –la fisis– las que escapan a la convención y responden a lo insobornable, a la naturaleza y los dioses. Antígona se enfrenta al conflicto trágico que representa la muerte del hermano castigado a permanecer insepulto, o lo que es lo mismo, al choque entre ambas legislaciones. La tragedia pone de manifiesto la imposibilidad de la mediación, y al mismo tiempo, su importancia y necesidad. Antígona es la figura piadosa que recoge de la insepultura al hermano muerto y pretende darle Justicia, la auténtica, la que rige la fisis. Antígona es el paradigma de la tragedia que pone en evidencia la necesidad de la mediación. La tragedia expone el fracaso último, la insuperabilidad del conflicto, pero la actuación de Antígona, en la

³⁷⁵ Véase en este sentido *El pensamiento vivo de Séneca*, en que da respuesta no solo al individuo que lee la obra sino, más allá de él, a la comunidad, al pueblo –que no masa– que recoge su enseñanza y saber tradicional en refranes, proverbios, máximas y apotegmas. Sobre la figura de Séneca en María Zambrano, remitimos a la nota 74.

óptica zambraniana, no es inútil sino que su piedad hará de su padecimiento, de su delirio, creación³⁷⁶.

Un delirio creador y revelador será el suyo porque, al modo de René Girard, podríamos decir que pone de manifiesto la estructura sacrificial en que se ve inmersa, manifiesta el mecanismo del chivo expiatorio, y en su darse así salva al hermano muerto y a sí misma de la cobardía inmensa de Ismene, la hermana que continuamente llama a la sensatez a Antígona, emplazándola al respeto del nomos. El conflicto es tremendo, y que María Zambrano se ocupe tanto de la figura de Antígona es un recurso con el que consigue subrayar la necesidad insoslayable de mediación. Antígona es, por tanto, la mediación fracasada, la evidencia del conflicto en su carácter insuperable y, simultáneamente, la llamada –a pesar de todo– a la mediación piadosa. El fracaso entonces sólo es superado en la piedad.

Aquí, en el texto que nos ocupa, la mediación está representada en la reintegración del logos, y en consonancia con esto, el logos encarnado, señalándose así la importancia que en la obra de Zambrano tiene el cristianismo, que va a presentarse como una superación de la tragedia griega, lo que aparece en su estudio acerca del *Libro de Job* y en *El sueño de los discípulos*³⁷⁷ –lo que señalamos como lugares

³⁷⁶ Remitimos en este punto a lo desarrollado en la nota 27, a lo que podríamos añadir en este lugar la aparición de un libro en el que se recogen, reunidos, diversos escritos de Zambrano sobre la figura de Antígona, precedidos por una amplia e interesante introducción en la que se incluye la información bibliográfica de las diferentes ediciones del texto. Nos referimos a: Zambrano, María. *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*. Edición de Virginia Trueba Mira. Madrid: Cátedra, 2012. En este libro, además de la obra de teatro con el muy recomendable prólogo de la propia Zambrano, en el que se pone de manifiesto la gran importancia de estas páginas en el conjunto de su obra, se incluye también otros escritos como: *Delirio de Antígona; El personaje autor: Antígona*, uno de los capítulos incluidos en la obra *El sueño creador; Antígona o de la guerra civil*, un texto recogido en el manuscrito M-386; y los hasta ahora inéditos: *Cuaderno de Antígona (M-404)* y *Cuadernos de Antígona (M-264)*. Sería reiterativo incidir en la importancia que tiene la figura de Antígona en la obra de Zambrano, y simplemente advertir de su aparición en diversos momentos de su pensamiento da buena cuenta de ello, así como el modo mismo en que Zambrano vivió su gestación, la experiencia del acto creativo, consciente de su carácter extraordinario y de la centralidad que ocuparía en su obra.

³⁷⁷ Su estudio sobre Job –*El libro de Job y el pájaro*– lo encontramos como añadido a la segunda edición de *El hombre y lo divino*, un escrito que según nos informa viene de 1970, y que pone en lo que cerraría el libro en su quinta parte, intitulada *En la tradición judeo-cristiana*. A su vez, el escrito *El sueño de los discípulos*, aparece como apéndice al libro ya citado *El sueño creador*. Aparecen glosados en estos estudios las figuras de Job y Jesús. La de Job está muy presente en la obra de Zambrano, la de aquel en que se da la presencia insoslayable del mal, en toda su resistente y dura realidad, que sólo puede verse superada por la experiencia que trasciende los discursos de los amigos, por la presencia –*te conocía sólo*

paradigmáticos, si bien están presentes en más lugares de la obra zambranaiana—. Figuras que pretenden la mediación, tratando de responder, sin caer en ingenuidades, al problema que pone en evidencia el conflicto trágico, el del sentido y el sufrimiento, expresados en Zambrano en la dimensión de la pasividad.

En relación con esto, entendemos que Zambrano presente con esta finalidad mediadora el delirio, en el que se realiza la mediación con lo que afecta a la más pura pasividad en que puede verse anegada la persona –de lo que nos ocuparemos en este trabajo—. No obstante, hemos de advertir y subrayar que toda la problemática de los géneros literarios la interpretamos como una reflexión acerca de un concepto íntegro del logos que tiene como finalidad reconstituir a la persona. En consecuencia, es igualmente esta reflexión el intento de alcanzar la mediación entre los diversos discursos que alumbran lo profundo del hombre, las oscuras cavernas en las que ensaya un piadoso descenso. De este modo, todo el pensar de Zambrano se incardina en este proyecto, en este deseo de mediación, que es una puesta en ejercicio de la piedad –otro de los caracteres que tendrá la razón poética–, desde el trasfondo inmenso que en la obra de nuestra autora significa la experiencia del exilio, que se abre ante ella como un extenso desierto del que saldrá, como fruto, su obra.

Así, cuando Zambrano expone la insuficiencia de los modos poético y filosófico, insuficientes por su visión incompleta de la persona, está planteando al mismo tiempo la posibilidad, aunque difícil, de una reconciliación de ambos, de una reintegración que se presenta –como advertimos en los comienzos de este apartado– como *la salida a un mundo nuevo de vida y conocimiento*³⁷⁸. *Mundo nuevo*, imagen que se repetirá en la obra zambranaiana, que adquirirá gran importancia en *Delirio y destino*, y que volverá a aparecer en estas páginas³⁷⁹. Imagen que se vincula a la de renacimiento, que la persona experimentará como renaceres, renovaciones necesarias en el proceso de la vida, y que pudimos apreciar desde *Adsum*. El mundo nuevo que se lograría en la hipotética

de oídas, ahora te han visto mis ojos– de lo que pone en evidencia la limitación y la finitud. Del mismo modo a como el fracaso tremendo de la cruz es igualmente –y también de forma paradójica– la redención.

³⁷⁸ FP, 14

³⁷⁹ Recordemos las referencias a *De vuelta al Nuevo Mundo*, delirio último de la autobiografía *Delirio y destino*, en la que el Nuevo Mundo se convierte en símbolo del renacer. Será un lugar importante de la obra de Zambrano, y ya pudimos referirlo brevemente en este trabajo en el capítulo segundo, al término del apartado intitulado *La experiencia del rechazo*.

circunstancia de que se diese la unión del logos poético y filosófico, es análogo al mundo nuevo que se abre a la persona en los diversos renaceres de los que habrá de ir teniendo experiencia.

Renaceres que se dan en momentos diversos, que pueden ser la consecuencia de crisis profundas, como será en María Zambrano el exilio. Una experiencia tremenda que trasciende lo que puede explicarse del mismo, como son las circunstancias que lo rodean –el fracaso de la República, la guerra...– y lo trascienden para alcanzar un sentido ontológico. Ya no es el exilio concreto de esta circunstancia histórica determinada, sino que es el exilio de la persona: la que busca su lugar en el mundo porque no ha nacido en él; la que en ese proceso de búsqueda habrá de padecer y renacer; la que habrá de ir descubriendo *experiencialmente* que *el hombre es el ser que padece su propia trascendencia* –síntesis de su pensamiento que expresa la conjugación de actividad y pasividad que serán claves del pensamiento de Zambrano, como ella misma indica en el ya citado manuscrito M-447–. Pero retomemos el asunto, porque inmediatamente después de plantear esta posibilidad de mundo nuevo, aparece la referencia al cristianismo.

La función del cristianismo en la obra zambranianiana no se queda como un elemento que se anexionara de un modo más o menos accidental, sino que, y más bien al contrario, es esencial para una comprensión cabal de la misma. En este sentido, no creemos que pueda entenderse la obra de María Zambrano sin aducir la importancia que en la misma tiene el cristianismo, aspecto que le acerca sobremanera a lo que llamábamos su “temple unamuniano”. En su obra, como ya hemos señalado, la cuestión del logos es básica, y desde esta perspectiva también hemos de comprender la relación con el logos encarnado, que es igualmente un logos mediador y reintegrador. De este modo, justo después de aparecer esta referencia a esta posibilidad de *mundo nuevo de vida y conocimiento* –y notemos, como ya pudimos advertir reiteradamente en *Adsum*, la vinculación que se produce entre ambas dimensiones, la vital y la cognoscitiva, lo que hace de la finalidad del pensar de Zambrano precisamente esta unión o reintegración de la vida en el pensamiento– tenemos lo siguiente:

“En el principio era el verbo”, el logos, la palabra creadora y ordenadora, que pone en movimiento y legisla. Con estas palabras, la más pura razón cristiana viene a engarzarse con la razón filosófica griega. La venida a la

*tierra de una criatura que llevaba en su naturaleza una contradicción extrema, impensable, de ser a la vez divino y humano, no detuvo con su divino absurdo el camino del logos platónico-aristotélico, no rompió con la fuerza de la razón, con su primacía. A pesar de la “locura de la sabiduría” flagelante de San Pablo, la razón como última raíz del universo seguía en pie. Algo nuevo sin embargo había advenido: la razón, el logos era creador, frente al abismo de la nada; era la palabra de quien lo podía todo hablando. Y el logos quedaba situado más allá del hombre y más allá de la naturaleza, más allá del ser y de la nada. Era el principio más allá de todo lo principiado*³⁸⁰.

En el texto tenemos una aproximación a lo que significó para la tradición filosófica que nace en Grecia la aparición del cristianismo. Y lo refiere Zambrano con las famosas palabras del comienzo del Evangelio de San Juan, en las que el logos es origen y principio de todas las cosas. Así, el logos griego ha de hacerse cargo de la novedad que presenta el logos cristiano. Una novedad inmensa que la filosofía sabe asumir pero que en su carácter esencial y radicalmente nuevo suponía una realidad que superaba los márgenes que permitía la filosofía. Esto es lo que Zambrano indica como que no detuvo *el camino del logos platónico-aristotélico*. Sin embargo, y aunque la filosofía no se hiciese cargo debidamente de ello, el logos o verbo como principio introducía un carácter nuevo: la creación frente a la nada. La contradicción del verbo era su carácter divino y humano –la gran mediación– una realidad que se constituye como impensable. Esto se suma a su carácter creador, y entonces tenemos el logos del Evangelio de San Juan como el creador, o *poetikós*, y de este modo tenemos establecida

³⁸⁰ FP, 14-15. Sobre la aparición en este texto del nombre de San Pablo, podemos referir las siguientes líneas tomadas de la correspondencia con Agustín Andreu, donde nuestra autora señala: *Es extremadamente lúcido y además fundado en el conocimiento, lo que me dices acerca de San Agustín. Nos reveló el interior del hombre donde la Verdad eterna puede habitar –sí, ya sé, San Pablo–, cosa no griega, es decir, habría que distinguir y lo he hecho siempre, ya que en la filosofía griega el hombre es, más que nada, lugar del Logos. Mas sin abismo, sin corazón. Desde la filosofía “laica”, recurrir a él, como he hecho hasta la saciedad, era indispensable.* En *Cartas de la Pièce*, carta N° 2, de 28 de noviembre de 1973, pág. 31. Unas palabras en las que se pone de manifiesto la importancia de la presencia de San Pablo en la obra de María Zambrano, y cómo consideraba indispensable recurrir a él, lo que hace desde sus obras más tempranas. No en vano incluso hace uso de una cita de San Pablo como introducción a la segunda parte que conforma su autobiografía *Delirio y destino*. Se trata de una cita de la *Epístola a los Gálatas*, 4, 19: *Hijos míos estaré de parto por vosotros hasta que Cristo haya nacido en cada uno de vosotros*. No obstante, volveremos sobre esta presencia unas páginas más adelante en nuestro trabajo.

la analogía con la suerte que habría de padecer la poesía con respecto al triunfo de la filosofía.

El logos creador ilumina la relación de lo divino y humano, y por ende, ilumina la necesidad de una mediación entre ambas realidades, pues sin ésta estarían separadas por un radical abismo que impediría la comunicación. Así, por analogía, el pensamiento y la poesía son dos necesidades humanas y ambas atienden a importantes dimensiones humanas que precisan mostrarse y darse a conocer, que necesitan ser conocidas para lograr una reintegración de la persona que no es sino, y al modo del logos creador, una recreación de la persona, que lo es a su vez del mundo. Esto es, la unión o síntesis de ambos sirven nada más y nada menos que para tener la experiencia de una recreación y renovación de la persona y el mundo, o lo que es lo mismo *la salida a un mundo nuevo de vida y conocimiento*.

Así pues, la realidad de la poesía y la filosofía como formas de la palabra que atienden a esferas profundas de la vida humana, puede verse reflejada, por analogía, en la persona del Verbo que acoge en sí lo humano y lo divino. En ambos casos, la importancia recae en la mediación que, puesta como horizonte de la persona, pretende una síntesis de realidades que *hace nuevas todas las cosas*. Horizonte de comprensión en el que adquiere gran importancia la idea de los renaceres de la persona que plantea María Zambrano. Renaceres que van precedidos de un descenso a los infiernos, a la busca de las oscuras cavernas del sentido, de los huecos y recovecos que alberga en sí el corazón³⁸¹.

Algo más adelante en este capítulo, volvemos a encontrar lo que nos parece una referencia, esta vez sin citarla de un modo expreso, a San Pablo. Es un texto en el que Zambrano glosa la diferencia, al modo de paradigmas, de las figuras del poeta y del filósofo, y se detiene en lo que llama *realidad poética*, vinculándolo al concepto de *justicia caritativa*, en el que antes nos detuvimos y que ahora retomamos desde esta nueva perspectiva. Así, María Zambrano dice:

³⁸¹ *En su ser carnal el corazón tiene huecos, habitaciones abiertas, está dividido para permitir algo que a la humana conciencia no se le aparece como propio de ser centro*. Son las palabras que abren la quinta parte de la obra ya citada *Claros del bosque*, la intitulada *La metáfora del corazón*. Pág. 63. Palabras que están en clara consonancia con lo aquí expuesto y que, además, sirven para subrayar la importancia de esta idea en Zambrano, una idea que está presente a lo largo de su obra.

[Refiriéndose al poeta] *Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás. El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro. El poeta no se afana para que de las cosas que hay, unas sean, y otras no lleguen a este privilegio, sino que trabaja para que todo lo que hay y lo que no hay, llegue a ser. El poeta no teme a la nada*³⁸².

Que en las palabras que utiliza para expresar esta idea esté esa referencia a lo que gime por ser desde el no ser, que está a su vez relacionado con una concepción de la justicia que adjetiva como caritativa, y que saque el poeta de la nada dando nombre y rostro a lo que gime, nos parece una referencia a San Pablo. En la cita de Pablo es el Espíritu el que gime con gemidos inenarrables –en *Carta a los Romanos* 8, 26–; en Zambrano, vemos que al poeta se le arroga nada más y nada menos que la capacidad de sacar de la nada a lo humillado, esto es, se le da el poder de ensalzarlo, de darle realidad, que es lo que es dar nombre y rostro. El poeta se enfrenta a la nada y saca al ser a lo que yace en la irrealidad, a lo que es conato, lo simple y meramente posible o –y ya en el terreno de la historia– lo que es víctima y otro³⁸³. El poeta da el reconocimiento a lo que no tiene ser y su justicia es caritativa precisamente porque escucha y atiende a esos gemidos.

Nos parece que este texto encuentra su correlato en *Delirio y destino* cuando al comienzo de la segunda parte –la dedicada expresamente a los delirios, si bien consideramos que también los hay en la primera parte, y destacamos, como ya señalamos entonces, el carácter de delirio del capítulo *Adsum*– pone una cita de San Pablo que complementa la que aquí comentamos (cita de *Gálatas*, 4, 19). Relación de estos textos que, además, se vinculan a lo que será en Zambrano el delirio, esa expresión del padecer, esos gemidos a los que hay que prestar grave atención porque habrá que darles sentido, cauce, expresión, nombre y rostro para lograr hacerlos creadores, para trascender el sufrimiento imbricado a la pasividad, lo que supone y genera un renacer

³⁸² FP, 22-23

³⁸³ Advirtamos aquí la relación que guarda esta idea con la reivindicación de la intrahistoria que vimos en el primer capítulo, lo que significaba una reivindicación en Zambrano del pensamiento de Unamuno.

que, en última instancia, está llamado a ser *la salida a un mundo nuevo de vida y conocimiento*.

Así pues, hemos de notar cómo esta vinculación de la figura del poeta a la función, en sentido analógico, de la mediación que representa el logos-principio, creador y primer poeta, nos lleva a que tengamos una reflexión acerca de cómo la poesía y la religión completan la visión del hombre que da la filosofía³⁸⁴. Esto es, la imagen íntegra y más completa de la persona, en todas sus profundidades y dimensiones, viene dada por más instancias aparte de la filosofía. Otras instancias que atienden también a las dimensiones pasivas, y que bucean en la interioridad practicando el “conócete a ti mismo” socrático de la filosofía teniendo en cuenta también al *daimon* –entendiéndolo como conciencia, furor o manía, ángel mediador...–. Religión y tragedia están, por tanto, dentro de esta reflexión y a rasgos generales, ínsitas al paradigma del poeta que presenta María Zambrano. De modo que el paradigma del logos poético alude a esas dimensiones de la vida humana a las que más específicamente atienden religión y tragedia, incluso a estos mismos elementos en su supervivencia en el logos filosófico, como puede ser esta referencia al *daimon* socrático o el acudir de Platón al mito poético.

En consecuencia, entendemos que, a poco que se profundice en la visión que Zambrano presenta de ambos paradigmas –filosófico y poético– estas visiones nos aparecen no en un aspecto superficial de mera diferencia sino en el carácter complicado y complejo de ambos. Precisamente porque la persona es compleja, porque es profundidad, pasividad, necesidad y actividad, resulta harto difícil ejemplificar en exclusiva cada uno de los paradigmas. No se darían en total pureza uno solo de los prototipos más que a costa de presentar una imagen sesgada y parcial de la persona, lo que no quiere decir que no se intente este ejercicio con el objetivo de clarificar, esto es, con lo que podríamos denominar una finalidad pedagógica, que es la que hace Zambrano en *Filosofía y poesía* si nos quedamos en una primera lectura.

De modo que, y volviendo al texto, más adelante –y siguiendo esta analogía del logos encarnado y la acción creadora del poeta, lo que es extensible a la creatividad en general– habla de consumo inmediato, diario y cotidiano, del descenso continuado del

³⁸⁴ En este sentido, es interesante destacar cómo en *El hombre y lo divino* señala nuestra autora cómo se concibe a Dios en la tradición judeo-cristiana como *autor y padre del hombre*, y añade en nota a pie de página que, según el Credo de la Iglesia griega es “*Poeta*” del cielo y de la tierra. HD, 290.

logos manifestándose en poemas, al modo de la encarnación. Y habla de consumo, lo que nos parece que juega con la idea de la eucaristía –prosiguiendo siempre esta analogía– *que va a quien la necesita, a todos los que lo necesitan*³⁸⁵, en oposición a la filosofía, que se mantiene incólume en su altura sin condescendencia alguno –y recordemos el prólogo, cuando Zambrano pone como ejemplo del condescender a la Virgen María–. Pero, y a pesar de todo, la filosofía atiende a una dimensión básica del hombre, al deseo de saber que hacia ella mueve al hombre, que decía Aristóteles. Y atender a esta dimensión es muy importante, tanto que es –dice Zambrano– cuando se pone en cuestión el para qué sirve la filosofía, aun *con inconsciente despreocupación de algunos “filósofos”*³⁸⁶ –y notemos el matiz peyorativo que introducen las comillas, advirtiendo de la desapercibida importancia de la cuestión– cuando nos percatamos del profundo vacío que deja su ausencia, del hueco inmenso que deja en la persona, y por ende, el enfrentamiento a la honda radicalidad de la crisis y el consecuente desamparo de la persona.

Y este juego de relaciones entre filosofía y poesía, así como su analogía con la religión –el logos creador– nos lleva a vincularlo con la reflexión que desarrollará nuestra autora en *El hombre y lo divino*, donde hablará del cristianismo como la introducción de la piedad, del Dios amor que desciende y se ocupa y preocupa de su creación; en oposición al *nous* aristotélico –pensamiento de pensamientos– hacia lo que todo tiende pero que es no solo incapaz de descender, sino que la propia idea del condescender, del moverse a lo inferior, es ya una pérdida, una insoportable imperfección, acentuándose su dimensión esencial de impasibilidad.

Y va terminando este capítulo Zambrano advirtiendo de las diferencias que han hecho que filosofía y poesía caminen largo tiempo por separado. La filosofía ha atendido a la necesidad del hombre de saber, de alcanzar una verdad a la que se ha ido venciendo con ascesis el duro ascenso, pero –como advertía– en la persona se dan más dimensiones, pues su realidad es mucho más compleja. Y a esa complejidad da respuesta otro modo del logos, el poético. En las desavenencias producidas entre ambos,

³⁸⁵ FP, 23

³⁸⁶ FP, 24

el logos filosófico se ha esgrimido como imperante, al punto de que a veces la poesía ha cometido el error de confundirse con él, y ha sentido:

(...) tentaciones de cobijarse en su recinto. Recinto que nunca ha podido contenerla, ni definirla. Y al sentir el filósofo que se le escapaba, la confinó. Vagabunda, errante, la poesía pasó largos siglos. Y hoy mismo, apena y angustia el contemplar su limitada fecundidad, porque la poesía nació para ser la sal de la tierra y grandes regiones de la tierra no la reciben todavía. La verdad quieta, hermética, todavía no la recibe... «En el principio era el logos. Sí, pero... el logos se hizo carne y habitó entre nosotros, lleno de gracia y de verdad.»³⁸⁷

Con estas palabras termina Zambrano este capítulo, que luego amplió con otros capítulos para formar el libro *Filosofía y poesía*, pero que puede leerse como un texto autosuficiente –y es que, como ya hemos visto, fue publicado de modo independiente en la revista *Taller* que dirigía Octavio Paz–. De hecho, es el núcleo o matriz desde el que se explica la importancia de esta cuestión en la obra zambraniana, de lo que da buena cuenta el que sea desarrollado en otros momentos, como por ejemplo en la primera parte de *El hombre y lo divino*. Y este último párrafo da razón de todo el tiempo que la poesía ha pasado *vagabunda, errante*, y que como *vagabunda* no ha tenido su lugar propio, sino que más bien ha ocupado *lugares licenciosos*. Ha sido el lugar de lo no objetivo, de lo que no ha sido considerado saber auténtico, de lo que no puede demostrarse, el recinto de la huidiza y por ello mismo renunciable y desechable subjetividad. Pero, y al mismo tiempo, no deja Zambrano de vincular la poesía, el logos poético, al logos encarnado. Y no en vano termina el texto volviendo al evangelio de San Juan, esta vez centrándose, subrayando la importancia de la encarnación. Frente a una pura y fría abstracción eidética, frente al puro y ascético ascenso cuasi deshumanizado, el logos

³⁸⁷ FP, 25. La referencia bíblica que aquí nos aparece se trata de Juan 1:14. Una referencia muy importante y que, como tal, va a ocupar un lugar destacado en el pensar de Zambrano. Así, y concretamente en este libro que ahora nos ocupa, hemos de notar que volverá a repetir esta cita a su término, poniendo fin al último capítulo –*Poesía*–. Concretamente lo encontramos en FP, 116. Se trata de unas palabras que en la reflexión en que se incluyen refieren la posibilidad de que se dé la auténtica plenitud del hombre, la rara y maravillosa unión que cabe desear entre lo que es la filosofía y la poesía. Unión deseable en lo que tienen de reintegrador de la escisión originaria del hombre, del logos. Y unas palabras que, como ya veremos en la exposición del capítulo final, estarán hondamente vinculadas a lo que representa en esta meta la figura del carmelita Juan de la Cruz.

hecho carne, habitando entre nosotros, y por ello mismo en relación con la creación entera. Una creación que, como vimos antes, adquiere un carácter renovado en la esperanza de plenitud de todas las cosas en el futuro, en el “*todo*” a posteriori³⁸⁸ que ansía en su realización.

Igual que el logos poético ha estado errante durante siglos, también el logos encarnado es una realidad que excede a la filosofía, que supone un desbordamiento de las realidades conceptuales de la filosofía, para las que resulta inaprensible en todas sus dimensiones. Y apena –dice María Zambrano jugando con la vinculación del logos poético y del logos encarnado– que no se desarrolle en plenitud el inmenso potencial de este logos *sal de la tierra* que aún no llega a todos, que aún permanecen ciegos a esta justicia caritativa que supone una recreación de la creación, que llevaría a una renovación en la que la intrahistoria se manifestaría en toda su profundidad y necesidad, en que todo lo otro y los otros, los desorillados del camino triunfante –incluyendo las dimensiones olvidadas de la propia persona– encontrarían su auténtico lugar, su lugar propio, y por ende, nacerían de veras.

En esta situación, *la caridad es la salida de la tragedia*³⁸⁹, lo que sería dado en ese *mundo nuevo de vida y conocimiento* que se lograría dándose la reintegración del logos. Sería el descubrimiento de la fuerza efectiva, *poiética*, de la palabra, que sería realmente palabra creadora. Una creación que vendría de la mano de la piedad y la compasión, de un humilde condescendimiento que veíamos aparecer desde el mismo prólogo –un prólogo escrito a muchos años de distancia, desde los que incide subrayándolo precisamente en este carácter esencialmente compasivo– con una dimensión de misericordia que será inescindible del modo de comprender la razón poética.

³⁸⁸ FP, 24

³⁸⁹ Frase que encontramos en el artículo *El freudismo, testimonio del hombre actual*, recogido en HSA, 141. Y es que nuestra autora parte ciertamente de un principio según el cual la tragedia es superada por la caridad, por el amor. El mismo principio que mueve a Antígona, y la única posibilidad que tiene de trascender el *fatum*.

3. Poesía y ética.

En este segundo capítulo, María Zambrano continúa glosando la diferencia entre el logos poético y el filosófico, esta vez centrándose en la relación con la ética, lo que va a hacer que aparezcan en el análisis la dimensión ascética y el sentido de la justicia. Emparentados ambos con el sentido del ser del que se parte, y en consecuencia, con el concepto de verdad. De este modo, se profundiza en aspectos ya aparecidos en el primer capítulo y se completan³⁹⁰. Y así, comienza Zambrano ocupándose de la condena de los poetas en la *República* de Platón. Condena que suponía la exposición de una concepción de la poesía que en cierta medida triunfó y perduró por encima incluso del nombre de Platón. Según Zambrano, esta condena tiene un profundo cariz moral en tanto que se hace precisamente con el objeto de lograr y preservar la constitución de una sociedad perfecta. Una república en la que Platón trataba de acotar el significado y sentido de la justicia –la gran finalidad de su pensamiento– y por ende, del ser y la verdad. La justicia había de ser la nota principal de la sociedad perfecta, y también el correlato en la vida humana del gran descubrimiento griego, el ser³⁹¹.

³⁹⁰ Igual que hicimos en el primer capítulo, también aquí podemos sintetizar gráficamente algunas de las ideas fundamentales que Zambrano analizará a propósito de esta nueva cuestión. Así, podemos exponer el siguiente cuadro en el que aparecen los aspectos que analiza la filósofa referidos a las diferencias entre el logos poético y filosófico:

Filosofía	Poesía
Unidad	Dispersión
Ser	Apariencias
Razón y ley	Pasiones, frenesí
Logos racional	Delirio (hablar delirante)
Atemporal	Lo que se realiza y desrealiza en el tiempo
Lo que recuerda la filosofía...	...lo olvida la poesía
Lo que olvida la filosofía...	...lo recuerda la poesía

³⁹¹ En este punto, Zambrano refiere cómo el saber griego se da en total transparencia, y destaca este carácter luminoso de lo que se presenta como *plenamente inteligible* –en FP, 27– con una claridad que acompaña lo que considera característica de una revelación. De este modo, la autora subraya la actitud de sorpresa, de admiración ante este darse de lo inteligible, de lo conocido en su proceso mismo de conocerse, o del momento de ser consciente de ello. El conocimiento como tal es revelación, y –como llevamos viendo en este trabajo– éste es el carácter que acompaña a la razón poética. La sorpresa como actitud nos preserva de caer en el acostumbramiento a lo extraordinario, en pensarlo como obvio y, en consecuencia –advierte Zambrano– recaer en *el fantasma del “sentido común”* –FP, 28–. Se trata entonces de recuperar el sentido de la sorpresa, que ilumina la gracia y generosidad del proceso mismo del darse del conocimiento, del hecho mismo de su donación. En este sentido, esta reflexión de Zambrano nos recuerda a lo que para Bernard Lonergan en su obra principal –*Insight. Estudio sobre la comprensión humana*– es precisamente el *insight*, ese *chispazo* o momento puntual en que se da la intelección y que, también en el canadiense, se relaciona directamente con una transformación de la persona, lo que llama

Y en el triunfo de esta condena, denuncia Zambrano que tantas veces se ha aceptado como pocas comentado. Y preciso era esto último, pues distinguiría la condena misma de cierto resentimiento que en ocasiones ha acompañado a todos aquellos incapaces de alcanzar, y por ello mismo apreciar, a la poesía. Y se trata, señala nuestra autora, de ahondar en el conflicto precisamente para comprender cabalmente la naturaleza misma de la condena. Una negación que va aneja al sentido de la justicia que pretende, y como señalábamos, a la concepción de la verdad y, como fundamento de todo, a la concepción del ser³⁹².

Así pues, el sustento de la condena a los poetas de Platón lo tenemos en el concepto de ser que se maneja, lo que lleva a Zambrano a detenerse en otras dos formas anteriores de referirse al ser. Y se ocupa entonces de Anaximandro y Heráclito, con unas interpretaciones sustancialmente distintas. Lo que nos lleva a plantearnos la cuestión de hasta qué punto se da esta relación de dependencia, esto es, si partiéramos de otra concepción del ser, entonces probablemente la condena a los poetas no se hubiese producido, o aparecerían modificados los términos de la misma. Así, para Anaximandro el ser está relacionado directamente con la injusticia, pues ser es lo que sale del *apeiron* con un movimiento esencialmente injusto en tanto que supone una división o separación de lo que inicialmente estaba reintegrado. En consecuencia, el movimiento de justicia se da cuando el ser se reintegra al *apeiron*, dándose un movimiento de reparación. Y, desde este paradigma interpretativo, se entiende toda existencia como una injusticia pues lo que es, es lo que impide que lo otro sea.

conversión, pues en su teoría del conocimiento también está implicada la ética, que sería su último grado o culminación.

También encontramos, en este sentido y sirviéndonos en otro orden de cosas, estas palabras: *De Grecia nos viene la luz, y así, todo lo que en ella acontece se presenta con una claridad deslumbradora, lo cual no quiere decir, que vayamos a entenderlo sin esfuerzo, ni tan siquiera que lo entendamos.* (FP, 27). Palabras que, de inmediato, nos llevan a un asunto del que ya nos ocupamos en el capítulo anterior de nuestro trabajo, cuando nos detuvimos en *Hacia un saber sobre el alma*. Entonces referimos cómo Zambrano destacaba en Ortega la claridad al par que manifestaba la dificultad de su perfecta intelección. Ahora volvemos a ver expresada esta idea referida a los griegos, y desde ambos lugares tenemos una llamada a pensar, a ejercitarnos en el asombro, a descubrir el carácter de la realidad en el preciso instante de su donación, y en este mismo sentido, el darse del pensamiento del otro acogido en nosotros.

³⁹² Advertamos que la condena a los poetas será una cuestión principal en *Filosofía y poesía*, de hecho volverá a aparecer en otros momentos y se mantendrá como telón de fondo de las reflexiones que irá desarrollando en lo sucesivo.

Y tenemos entonces con Anaximandro invertida la interpretación ética del ser que encontramos en Platón, que es lo que se convierte en fundamento de la condena a los poetas. Una inversión en la interpretación ética platónica que recogerá María Zambrano, pues que este ser que es injusticia remite a lo que no es, precisamente porque al ser lo que es, se impide ser a lo otro de lo que es. Exactamente, dice Zambrano: *Porque todo ser algo, significa ser a costa de algo; ser a costa de que otro algo no sea*³⁹³. Palabras que veremos reinterpretadas en otros lugares de su obra –como por ejemplo *Persona y democracia*– donde vemos desarrollada esta idea con el objetivo de comprender la relación de injusticia que se produce cuando no se tienen en cuenta a los otros, e incluso la radical injusticia que se *experimenta* cuando se tiene conciencia de estar pesando sobre otros³⁹⁴. Desde esta interpretación, adquiere sentido la reivindicación de la dignidad y ser de los otros acallados de múltiples formas y maneras, tanto en nosotros mismos como en los demás. Y aquí estarían todos los que acallamos en nosotros, los gérmenes de ser –posibilidades– que no se dejan nacer, y también estarían aquí todas las víctimas de la historia, los otros subyugados, olvidados, eliminados. Desde aquí se entenderá el marco conceptual que permite a María Zambrano reivindicar la presencia de los otros, de los *logoi sumergidos*³⁹⁵.

Con Heráclito nos encontramos con una concepción del ser en la que ser es ser contrario, no siendo por tanto posible la unidad, si no es con respecto a lo otro. De este modo, la unidad sería solo posible en el todo, y no en ningún ser concreto, que siempre sería una parte que precisaría de las otras partes a su vez, continuamente, para ser unidad. Desde Heráclito entonces, la justicia se correspondería con la armonía. También Platón busca la armonía, pero con una diferencia sustancial respecto a la concepción heraclitiana. Para Platón la armonía no es de los contrarios –ser y no ser– sino *que es un*

³⁹³ FP, 29

³⁹⁴ Esta idea de estar pesando sobre otros, o de ser a costa de otro, ya nos ha aparecido en nuestro trabajo –e incluso volverá a hacerlo más adelante– lo que es una clara muestra de su importancia. Por ello podemos remitir aquí a las notas 49 y 50, y asimismo recordar cómo cabía la vinculación con los conceptos de gravedad (peso) y gracia que nos recordaban a Simone Weil, y que aparecerán nuevamente unas páginas más adelante en este mismo capítulo.

³⁹⁵ Desde FP y su reflexión sobre el logos tenemos la base conceptual en que se apoyará su visión de la historia, y paralelamente se entenderá la necesidad de que, del mismo modo que hay que reintegrar el logos, igualmente es precisa la reintegración de la historia en la que se recogen piadosamente a todas las víctimas.

*todo en torno de lo que es*³⁹⁶. Concepción directamente relacionada con la idea de unidad, y en consecuencia con la de justicia, que adquiere así los caracteres de *vindicativa, punitiva* pues que *afirma y niega, escinde*³⁹⁷, y entre lo que niega está la poesía. Y es negada porque es representación, y como tal, mentira.

Y es que la poesía queda asimilada a las sombras de la caverna, las que encubren al hombre y no le permiten el duro ascenso por el logos filosófico en pos de la verdad, del mundo de las ideas. La poesía queda asimilada a mitología, y más aún, a la mentira. El poeta miente en tanto que su lenguaje puede falsear el ser, puede simular que es lo que no es y viceversa, puede ser solo fingimiento. Y, muy al contrario, la razón y su expresión mediante el lenguaje lo que ha de hacer es salvar las apariencias desde lo que les sustenta, las ideas. La razón tiene que llevar al hombre a las ideas, en un proceso que –dice Platón– es *anamnesis*, recuerdo. El hombre ha olvidado las ideas y tiene que volver a ellas, tiene que recordarlas, pues de este modo logrará su conversión, su retorno a la unidad originaria. Así tenemos que:

*Conocer es acordarse, y acordarse es reconocerse en lo que es, como
siendo; es reconocerse en unidad. Conocer es, desvanecer el velo del olvido, la*

³⁹⁶ FP, 30

³⁹⁷ FP, 30. Con respecto a las referencias anteriores a Anaximandro y Heráclito, podemos hacer una brevísima referencia a algunos fragmentos esenciales. Así, en el caso del primero, de lo poco que se conserva destacaríamos el fragmento 1: *[Anaximandro... ha dicho que principio... de los seres es lo ilimitado (apeiron)...] desde lo cual hay generación para las cosas que son y hacia ello se produce la corrupción, según lo que debe ser; en efecto, ellas expían y reparan la injusticia recíprocamente, según la ordenación del tiempo.* Citamos de *Filósofos presocráticos. Fragmentos I.* Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca. Losada. Buenos Aires: 2008. Pág. 49. Con respecto a Heráclito, los fragmentos son más numerosos, si bien hemos destacado estos: *Lo opuesto que converge, y de las cosas divergentes la más bella armonía [y que todo sucede según discordia].* Fragmento 8, pág. 181. *No entienden cómo, divergiendo, concuerda consigo mismo; armonía contrapuesta, como la del arco y la lira.* Fragmento 51, pág. 221. *La armonía invisible es más fuerte que la visible.* Fragmento 54, pág. 223. *Dios, día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre [todas las cosas contrarias; ésta (es) la inteligencia], y se cambia tal como <...>, cuando se mezclan perfumes, se llama según la fragancia de cada uno.* Fragmento 67, pág. 237. Además, sobre la figura de Heráclito en el pensamiento de María Zambrano es interesante advertir de la importancia que para ella van a tener los pitagóricos, y cómo hasta cierto punto los vincula, así escribe: *En Heráclito la filosofía es “hiero logos”; es decir, sagrada, no método: en Heráclito como en todos los pensadores de inspiración pitagórica, que sólo ello bastaría para sospechar en él una actitud original cercana a los pitagóricos, no dependiente de una influencia.* HD, 82.

*sombra, para, en la luz, ser íntegramente. Porque el hombre, es, y sólo tiene que reconocerlo*³⁹⁸.

La vía de la razón y el conocimiento en Platón tiene una consecuencia importante para la persona, pues la lleva a reintegrarse en la unidad, a reconocerse siendo, como ser, que remite a las ideas en su ejemplaridad. De este modo, en el proceso del conocer como recordar y, así, reconocerse, el hombre salva las apariencias, los cambios, la insustancialidad y la dimensión temporal aparece en su déficit de ser y, si acaso, como lo que lleva al cumplimiento del ser. La consecuencia de todo esto es que la razón griega es tremendamente optimista y esperanzada porque supone lograr este proceso en que uno escapa de lo mutable y logra su pleno reconocimiento. *Razón y esperanza iban entonces, juntas*³⁹⁹, con lo que –observa Zambrano– la contraposición que posteriormente se dará entre fe y razón no era tal originariamente. Esto es, desde el mundo cristiano se ha visto en su diferencia, queriéndolo ver así desde su origen, lo que –según nuestra autora– es un *error de perspectiva*⁴⁰⁰.

Y nos sirven también todas estas reflexiones para comprender más adecuadamente el proyecto filosófico zambraniano, cuando destaca en la razón, en la filosofía, la necesaria e insoslayable dimensión de la esperanza. Y nos sirve porque, según la exposición de nuestra autora, la propia filosofía nace conjuntamente con la esperanza, y aparece esto paradigmáticamente en el mito de la caverna y en el *Fedón* de Platón. Y no solo esto sino que, además *lo reafirman dos hechos: su significación frente al mundo de la tragedia griega y la rapidísima y portentosa unión que se realizara después entre razón griega y fe –esperanza– cristiana*⁴⁰¹.

³⁹⁸ FP, 31. Comparémoslo con el prólogo que añadió en 1987, cuando hablaba de la posibilidad de *andar perdido, errante, en los infiernos de la luz*; los íferos no solo están en lo profundo, también pueden darse en las sumas claridades. En su pensamiento, Zambrano tratará de evitar el olvido que se va dando de otras dimensiones de la persona, además de la luminosa razón. Se ocupará de lo que se ha ido asimilando al símbolo “corazón” (de que ya nos ocupamos y que sigue apareciendo a lo largo de este trabajo); si se olvida lo que constituye el saber sobre el alma, esto es, todas las dimensiones pasivas de la persona, entonces cabe recaer en los infiernos de la luz.

³⁹⁹ FP, 31

⁴⁰⁰ FP, 31

⁴⁰¹ FP, 31

Por el contrario, el poeta será el que diga de todo aquello de que se ocupaba la tragedia, en la que estaba *el pesimismo, la melancolía, la angustia*⁴⁰². El mundo de los dioses –que decía Parménides– lo llenaba todo, oprimían al hombre, le vigilaban y ejercían sobre él una justicia irracional puramente vindicativa⁴⁰³. Una justicia frente a la cual, la desarrollada por Platón en *La República* ponía de manifiesto la humanización de la ciudad, hecha para el hombre –aún no el individuo– en una organización en la que la ciudad era el reflejo de lo que era o había de ser el hombre, en que se interrelacionaban macrocosmos y microcosmos, en cuyo proceso se *urbanizaba* el agreste terreno del mundo de los dioses. En Platón, el modelo aparece claramente representado mediante, curiosamente, un mito, el del auriga, en que todas las potencias se subsumían al imperio de la razón, lo que se constituía como la forma de *hacer salir al hombre del orbe de la tragedia*⁴⁰⁴. En definitiva, la razón era lo que permitía la liberación del hombre del yugo que significaban los dioses en la tragedia, el intento de superación de la irracionalidad de fondo que habitaba el mundo trágico.

Frente a esta situación, y según Zambrano, el poeta adopta la *voz del pasado, del ayer trágico y melancólico. (...) De todos los dioses; de los antiguos, de los modernos y de los desconocidos*⁴⁰⁵. Y todo eso que aparece bajo el concepto de *lo trágico* remite a lo pasivo, a lo que se padece, frente a lo que uno solo se puede someter –de modo análogo a como entenderá Zambrano la experiencia del sueño en tanto que estado en la atemporalidad–. La razón de la filosofía era la que procuraba la liberación de esta tremenda esclavitud; el logos del poeta, en cambio, es el que dice de todas estas realidades que sumen en lo irracional. Por ello, señala Zambrano que en el logos poético la palabra y la razón se escinden, se separan, porque se pone *al servicio de la*

⁴⁰² FP, 31

⁴⁰³ Relacionado con esta idea tenemos lo que ya pudimos ver en la nota 104, en la que hacíamos mención de dos interesantes citas de Parménides que están en el fondo de la reflexión de Zambrano sobre el sueño como experiencia de atemporalidad, que a su vez se vincula ciertamente con la tragedia, o con la incapacidad de hacer y de decir, con la imposibilidad del logos que en su manifestarse es ya liberación. Asimismo, también desarrolla nuestra autora una idea similar en *El hombre y lo divino*, cuando en sus primeras páginas trata lo que llama el delirio de persecución, de la experiencia del hombre en el nacimiento mismo de los dioses.

⁴⁰⁴ FP, 32

⁴⁰⁵ FP, 32-33

*embriaguez*⁴⁰⁶. Y la embriaguez se asemeja al delirio, y que aparezca aquí vinculado a todo lo que implica el logos poético es enormemente interesante para comprender, dentro de la obra de Zambrano, el papel central que ocupa el delirio. Asimismo, da cuenta de la importancia de *Filosofía y poesía* en tanto que en estos dos modos de darse y expresarse el logos se muestran las dimensiones que conforman a la persona. Y tenemos que:

*En la embriaguez el hombre duerme, ha cesado perezosamente en su desvelo y ya no se afana en su esperanza racional. No sólo se conforma con las sombras de la pared cavernaria, sino que sobrepasando su condena, crea sombras nuevas y llega hasta a hablar de ellas y con ellas. Traiciona a la razón usando su vehículo: la palabra, para dejar que por ella hablen las sombras, para hacer de ella la forma del delirio. El poeta no quiere salvarse; vive en la condenación y todavía más, la extiende, la ensancha, la ahonda. La poesía es realmente, el infierno*⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ FP, 33

⁴⁰⁷ FP, 33. Toda esta vinculación de la embriaguez y el delirio, así como el dormir, el cesar perezoso del desvelo, etc. van a aparecer posteriormente en la obra de María Zambrano, cuando se ocupe del estudio de la forma-sueño, en la que reflexionará sobre las dimensiones pasivas y activas de la persona en relación al sueño y, paralelamente, al delirio.

Del mismo modo, y relacionado con lo que escribíamos arriba acerca de la tragedia, no podemos pasar por alto que en *La Tumba de Antígona*, María Zambrano sitúa la obra en la caverna en la que es encerrada Antígona, donde irá recibiendo la visita de las distintas sombras, fantasmas y espectros con los que dará salida a su delirio. Que esté encerrada en la caverna es análogo a estar sumergido en el sueño, en la pesadez profunda de lo que en Parménides se expresaba como el ser sin poros. El estudio de Zambrano acerca de la tragedia y las formas del delirio está relacionado indudablemente con su investigación acerca de los sueños. Con todo, adelantemos aquí que en Zambrano, el delirio tendrá una doble faz, pues además del que aquí vemos, cabe otro que es ciertamente salvador y liberador, que sería el delirio creador.



El infierno, que es –como siglos más tarde un poeta platónico dijera– “el lugar donde no se espera”, es también el lugar de la poesía, porque la poesía es lo único rebelde ante la esperanza de la razón.

Ahora lo que nos interesa es constatar esta relación con el delirio, que se expresa en la palabra en su modo poético, y que revela o deja hablar a las sombras, que es tanto como dar carta de naturaleza a lo insustancial, a lo que conforma la apariencia. Y expresa las sombras como fruto –nos indica Zambrano– de la desesperación, en tanto que darles voz no es sino un ejercicio piadoso y amoroso con el que se patentizan las cosas en su indigencia, en el intento de dar algo de consistencia a lo que está sometido a la mutabilidad y al cambio, a lo que está condenado a la desaparición. Un algo de consistencia que se sabe ya, de entrada, fracaso, pues que la muerte es ineludible. Y pondrá Zambrano ejemplos líricos, tales como una selección de versos de Anacreonte en los que se canta el carácter pasajero de las cosas y de uno mismo, así como la insuficiencia que representa la razón filosófica, que no sirve para dar respuesta a la desesperante finitud. De este modo, el logos poético se queda entregado al instante, a lo puramente pasajero; mientras que el logos filosófico pretendía ser la respuesta por la vía de las ideas, salvando las apariencias y, de esa forma, salvando de la tragedia que es asumir la finitud. Tenemos por tanto la desesperación embriagada del poeta junto al optimismo esperanzado del filósofo, lugar que –andando el tiempo– se invertirá, al punto de representar posteriormente la poesía la esperanza y la filosofía el desconsuelo.

Y la desesperación embriagada del poeta es delirio porque asume la imposibilidad de salvación de la vida, que queda sin esperanzas. De ahí que diga tajantemente nuestra autora: *Vivir es delirar*⁴⁰⁸, porque la filosofía en su esperanza

⁴⁰⁸ FP, 35

ascética racional, mantiene una actitud radicalmente distinta, alejada lo más posible de la vida en lo que tiene de pasional e inconstante, y que se puede sintetizar en la idea de cuidado. El filósofo es caracterizado entonces con unas palabras que son el claro trasunto del texto inmediatamente anterior:

El filósofo concibe la vida como un continuo alerta, como un perpetuo vigilar y cuidarse. El filósofo jamás duerme, desecha de sí todo canto halagador que pudiera adormirle, toda seducción, para mantenerse lúcido y despierto. El filósofo vive en su conciencia, y la conciencia no es sino cuidado y preocupación⁴⁰⁹.

Delirio y cuidado son, entonces, la caracterización del poeta y del filósofo. Trasuntos de dos actitudes muy diferentes, modos de atender a la realidad diversos, la del que se queda anegado en la multiplicidad, en la pena profunda ante la finitud, queriendo rescatarla pero siendo consciente de que es imposible; y la del que, ante la inconsistencia del mundo de la apariencia, de la *doxa*, asciende hasta salvarlo trascendiéndolo para llegar al fundamento de todo en las ideas. El filósofo ejercita el recuerdo de la unidad en que estaba precisamente porque es consciente de lo imperecedero que lo habita, lo que exige vigilancia, cuidado y preocupación. Pero, y otra vez, encontramos que la apariencia en la que se queda anegado el poeta, atrapado en la belleza de las cosas, ocupa igualmente un lugar esencial en la obra de Platón. Y refiere concretamente el *Fedro*, lo que nos lleva nuevamente a señalar cómo esta diferenciación escolar de las figuras del poeta y del filósofo no elude la dificultad de encontrar en ambos paradigmas puntos esenciales de contacto que, así, atienden más enteramente a la complejidad de las cuestiones tratadas.

En Platón, la belleza es lo que arrastra al *eros*, lo que mueve al amante a la busca de lo que trasciende y supera lo que está sometido a la mutabilidad y al cambio. La belleza en Platón es el motor que arrastra a la ascensión que pretende lo más perfecto, la sabiduría, que llevará a encontrar el fundamento de todas las cosas, logrando de ese modo salvarlas de la finitud. El poeta, en cambio, arrastrado por la belleza se queda en las cosas mismas, y cae en la desesperanza al apreciar cómo están sometidas fatalmente

⁴⁰⁹ FP, 35. Como decimos, son dos textos que permiten una interesante lectura paralela en la que quedan caracterizados el poeta y el filósofo según el estar dormido, embriagado, en la pereza o despierto, en estado de alerta y velando.

a la finitud. El filósofo salva las apariencias mientras que el poeta queda hechizado ante lo concreto e individual, en las cosas en su proceso de manifestación y donación y, sin trascenderlo, queda atrapado en fatal melancolía al no tener más remedio que enfrentarse a su exasperante fugacidad. De ahí la hondura de las palabras de Zambrano: *el poeta olvida lo que el filósofo se afana en recordar*⁴¹⁰, olvida el fundamento de todas las cosas en la unidad y está atento a todas aquellas realidades que el filósofo desprecia. La atención y cuidado del poeta se ciernen sobre todo lo que el filósofo trasciende para salvarlo.

Y no solo el poeta se ocupa de estas realidades, también lo hace el pintor, que se dedica a recrear lo que ya es sombra y fantasma, apariencia de apariencias. Y desde Platón lo que encontramos es la condena a este imperio de las apariencias y a todas las actividades que no hacen sino reproducirlas. Una condena que lo que hace es privilegiar la existencia de lo real. Una concepción de lo real a la que escapa lo que se queda como mera sombra y apariencia –como realidad degradada y fantasmagórica–. Condena, por tanto, que nos permite comprender estas palabras:

*Sólo lo real ha de existir, es decir, lo real, lo que existe por sí mismo, lo que tiene su presencia entera sin que el hombre vaya en su ayuda. Ni por un momento se apiada Platón de los “fantasmas” que precisan del hombre para perdurar. Ni por un momento, se apiada del hombre que necesita que perduren sus fantasmas. Con qué fría inexorabilidad establece su muerte sin dejarse ganar por la persuasión, por la sospecha de que los fantasmas estén adheridos a las entrañas del hombre, de que, si bien son “fantasmas” confrontados con la invulnerable realidad de lo que es, son algo entrañable, inmediato y sumido en el corazón del hombre. De que estos fantasmas son la realidad para el amor que los buscara*⁴¹¹.

Unas palabras que nos llevan de nuevo a las pretensiones que sostenía Zambrano en el artículo *Hacia un saber sobre el alma*, del que nos ocupamos en el capítulo anterior. Los fantasmas no son solo los de la realidad degradada, los de esas copias hechas por el demiurgo que miraba las Ideas, las inspiradoras, las que le daban el

⁴¹⁰ FP, 36

⁴¹¹ FP, 37

sustento que podía salvarlas a costa de renunciar a ellas en su carácter mutable, variable y de sometimiento a la pluralidad. Los fantasmas también son internos, habitan las entrañas y, por ello, anidan en las cavernas del corazón. El saber que pretende Zambrano ha de dar cuenta de estas realidades degradadas, dependientes por entero del hombre, muchas de las cuales quedarán simplemente como conatos o posibilidades de realidad.

Conformarán lo interior, y podemos –como vimos páginas atrás, en el anterior capítulo– asemejarlo a la representación pictórica de Gustavo Doré de la palabra poética de Dante en *La divina comedia*, cuando Zambrano se preguntaba si los grabados de grandes abismos representados no eran sino imágenes de los abismos interiores. El poeta platónico, como se referirá Zambrano a Dante, será el que abra los infiernos para, dando la vuelta sobre sí –la voltereta iniciática de que hablaría con el poeta Antonio Colinas– encontrar de las manos de Beatriz la visión del cielo. Así, esos denostados fantasmas son también la representación de los propios infiernos, a los que –como Dante de manos del poeta Virgilio– hay que descender⁴¹². De ahí la imagen que nos acompaña ahora en estas páginas, el pórtico de los infiernos que es también la entrada al descenso. Y las palabras que abren ese descenso, ese abandono de la esperanza, lo interpreta Zambrano desde esta concepción del logos poético que abandona la vía esperanzada de la razón cuando atiende a esas otras realidades que carecen de existencia por sí, de autosubsistencia.

Concepción del logos poético que desciende a los infiernos para recoger la existencia mínima, degradada y desesperanzada de todo lo que está condenado al fracaso. Mas en este descenso piadoso, todo esto que no es propiamente –en sentido estricto– real, adquiere realidad desde el amor que lo busca. Una realidad que desde el corazón, y a pesar de la fragilidad y la finitud, recibe el carácter de real. Y aun

⁴¹² En relación con esto, debemos tener en cuenta que en el método que desarrolla nuestra autora pretenderá igualmente referir la importancia que tiene este movimiento de descenso junto al de ascenso. Para ello podemos recordar un texto paradigmático que encontramos en *Claros del bosque*, en la parte III, intitulada *Método*. Unas líneas en las que continuamente juega con este doble movimiento en cuyo darse se va dando, a su vez, el discurrir mismo de la vida: *Hay que dormirse arriba en la luz. 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 “los profundos”, en los íferos el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo. Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme 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 aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección.* En la ya citada obra *Claros del bosque* (en adelante, CB), pág. 39.

asumiendo lo inevitable de la finitud, el fracaso, su desaparición y muerte no es capaz, desde esta óptica, de sumirla nuevamente en la irrealidad. Y no recaen en la irrealidad porque se hacen irrenunciables para el poeta, quien no comprende la esperanza de una razón –la filosófica– que ha de renunciar a tantas y tantas cosas.

Precisamente la irrenunciabilidad del poeta a todas estas realidades supone, a ojos del filósofo, un peligro de ruptura, de *destrucción del orden, porque es destrucción de la unidad*⁴¹³. Salvar las apariencias por la vía filosófica es garantía de orden y unidad. Reivindicar las verdades fantasmales del corazón lleva implícito el peligro de la destrucción del orden que sustenta el mundo y lo salva de la finitud: la unidad. Y desde aquí se comprende la importancia de la condena a los poetas en la *República*, precisamente para garantizar algo tan precioso como la esperanza. Se trata de renunciar a tantas cosas que renuncia el filósofo para no renunciar a la esperanza. Y adquiere sentido igualmente la existencia de *una contradicción en el hombre entre lo que en su alma sigue a la razón y a la ley, y lo que es pasión*⁴¹⁴. Y ya tenemos la actividad y la pasividad, presentadas como contradicción ínsita a la persona. El filósofo que sabe lo que es la finitud, pretende salvar las apariencias en pos de la unidad; el poeta, que sabe de la renuncia del filósofo, se opone a la misma aun a riesgo de quedar a merced del sufrimiento, porque sabe que en el hombre existe la contradicción, sí, pero ésta no se resuelve con la mera anulación de una parte. Habrá que reintegrar a la persona, y eso supone asumir también la pasividad, no eludirla.

Volviendo a la tesis que mantenemos en este trabajo, logos filosófico y logos poético alumbran partes diversas de la persona, que solo se dice más completamente desde ambas perspectivas, de modo que reintegrar ambos *logoi* supondría una reintegración de la persona. No en vano, nos parece que es el objetivo último del pensar de Zambrano, atender piadosa y amorosamente a todas las dimensiones de la persona porque solo así se comprenderá mejor su compleja realidad. Y, siguiendo con la exposición de nuestra autora, entendemos que el logos poético exalte la pasión, *el dolor y el sentimiento*⁴¹⁵ que son realidades que entiende que han de ser contadas y

⁴¹³ FP, 38

⁴¹⁴ FP, 38

⁴¹⁵ FP, 38

rememoradas. Las pasiones someten a los hombres, pues constituyen todo aquello frente a lo que permanecemos pasivos. Y este sometimiento es del que la razón filosófica busca liberar al hombre. Así, el poeta presenta todas las dimensiones pasivas y sometidas de la persona, las que le llevan a soportar el sufrimiento, y no solo eso, sino que además pretende y busca nuestra complicidad, nuestra empatía con lo poetizado. Y tenemos aquí el claro ejemplo de la tragedia, en la que *contemplamos a las pasiones en su libre curso, en su frenesí*⁴¹⁶. Y de todo esto advierte Platón en su *República*, precisamente porque puede amenazar el orden que se logra con el imperio de la razón y la ley, orden que se destruye cuando nos vemos sometidos al placer y al dolor de las pasiones.

De esta manera, la filosofía pretendía salvar las apariencias y también al mismo hombre, propugnando unas *ideas fundamentales: ser, verdad, razón*⁴¹⁷, que no hacen sino sacarlo del dominio de lo pasional, del frenesí inmisericorde, de la disgregadora dispersión. Y Zambrano destaca que todas las burlas de los poetas a los filósofos –y recordemos a Aristófanes con Sócrates– no eran sino el fruto de la lucidez que asistía a los primeros, que se percataban de las consecuencias que tendría el triunfo de estas ideas fundamentales, como efectivamente sucedió, para ellos y para todo lo que representaban. Y es que, el reconocimiento de la idea de ser conllevaba una contemplación que era inseparable de la acción, en el sentido de que asumir esta concepción del ser suponía inevitablemente el desprendimiento y despojamiento de todo lo que no era ser, o sea, justo de todas aquellas realidades o fantasmas que poblaban los sueños y lo más íntimo de la vida, a las que atendían los poetas, y más genéricamente el corazón. Reconocer el ser suponía decidirse a lograrlo a toda costa, a pesar de las renunciaciones, pues era una idea tal que, si se aceptaba radicalmente en lo que implicaba, había que poner todos los medios para realizarla. Por eso dice Zambrano que la decisión no caracteriza al poeta –salvo para dejar de serlo, y propone como ejemplo la figura de Rimbaud– y, en consecuencia, se distancia de la ética pudiéndosele asignar, en este sentido, el calificativo de inmoral.

⁴¹⁶ FP, 38-39

⁴¹⁷ FP, 39

Así, la inmoralidad del poeta es la consecuencia de la fidelidad que mantiene a las realidades que conforman los fantasmas, las apariencias. Es la fidelidad a lo inmediato, a la riqueza de los seres en su aparecer, en la fugacidad de los instantes. Y nuevamente redonda Zambrano en una idea que va repitiéndose a lo largo de este trabajo, y que está relacionada con la definición de la razón poética, de la actitud de que se parte para alcanzar el conocimiento que pretende. Esto es, el poeta parte de la fidelidad a la realidad que se le da. Se abre al mundo que, a su vez, se le brinda. Parte de una realidad inmensa que ya tiene y de la que, por su puro exceso, siente estar poseído. En cambio, el filósofo comienza con una búsqueda, con una *cacería*⁴¹⁸, con un esfuerzo ascético que exige la renuncia a todo lo que colma al poeta y que no se resiste a perder. El poeta vive el exceso de la gracia que trata de comprender, expresándolo:

*No se encuentra en déficit como el filósofo, sino, en exceso, cargado, con una carga, es cierto, que no comprende. Por eso, la tiene que expresar, por eso tiene que hablar “sin saber lo que dice”, según le reprochan. Y su gloria está en no saberlo, porque, con ello, se revela que es muy superior a un entendimiento humano la palabra que de su boca sale; con ello nos muestra que es más que humano, lo que en su cuerpo habita*⁴¹⁹.

Y en esa expresión del exceso, se entienden las referencias a las fuerzas inspiradoras y arrebatadoras, tales como las musas. Una expresión del exceso que de

⁴¹⁸ Recordemos la metáfora platónica del saber como caza, *venator*. Metáfora a la que aludía Ortega, en las *Meditaciones del Quijote*, como ya pudimos ver en la exposición de *Hacia un saber sobre el alma*, y que recogimos en la nota 246. Otra imagen que también utiliza Ortega es la del naufragio, que también vemos en la cita concreta de María Zambrano de que aquí nos ocupamos: *Su vivir [del poeta] no comienza por una búsqueda, sino por una embriagadora posesión. (...) La Filosofía es incompatible con el hecho de recibir nada por donación, por gracia. Es el hombre el que saliendo de su extrañeza admirativa, de la angustia o del naufragio, encuentra por sí el ser y su ser. En suma, se salva a sí mismo con su decisión*. FP, 41.

⁴¹⁹ FP, 41. No dejamos de advertir un interesante paralelismo entre este poeta que delira, que está cargado de un exceso incluso incomprensible, y como dice *su gloria está en no saberlo*, lo que hace que el logos que expresa sea muy superior a lo que él mismo hace, o lo que es lo mismo, se alude al carácter inspirado consecuencia del exceso, de la *hybris*. Y nos parece que se puede comparar con un verso de un poema de Zambrano muy interesante, se trata del titulado *Delirio del incrédulo*, en el que este exceso en que se afirma la nada que no se recuerda es la gloria del que pasivamente asiste a su propia impotencia: *De verdad ¿es que no hay nada? Hay la nada / Y que no lo recuerdes. Era tu gloria*. Poema recogido en Moreno Sanz, Jesús. *El ángel del límite y el confín intermedio. Tres poemas y un esquema de María Zambrano*. Madrid: Endymion, 1999. Pág. 87. En ambos casos se trata de un exceso, ante el que el poeta sólo delira. Arriba, el exceso de la gracia; aquí en este poema, el exceso de la imposibilidad.

inmediato nos lleva de nuevo a valorar la relación con el delirio. Pues el delirio –como vamos viendo en estas páginas, y como continuaremos viendo en este trabajo– se vincula a una experiencia del exceso, que deja al poeta totalmente vencido, entendiendo esto como la consecuencia de total pasividad en la que no puede sino, y tan solo, delirar. Mas el delirar se convierte en la única posibilidad de salida de ese exceso, e incluso en el modo desesperado de salvar esas realidades múltiples y fantasmales en su pluralidad y finitud. El delirio es la expresión de una experiencia a través de la cual *alcanza vida y lucidez*⁴²⁰, pues es un modo de tomar conciencia, aunque de manera parcial e incompleta, de esa donación que, cuando le falta la ansía, porque en su carencia experimenta entonces la inmensidad del tiempo vacío.

En el delirio, en el modo como lo va describiendo Zambrano aquí, el poeta expresa una realidad que le es dada y en la que aparece totalmente transparente, en una situación que califica de esclavitud a la palabra. El poeta, en este estado, se sostiene sobre la palabra, se consume en la palabra y ésta *brota en toda su pureza originaria*⁴²¹. Y vuelve Zambrano, como señalábamos antes, a vincular esta experiencia del delirio que brota del poeta, del delirio como expresión del logos poético, a la viva experiencia del logos que se encarna. Señala la autora *que el primer lenguaje tuvo que ser delirio*⁴²², y utiliza para glosarlos los términos *milagro* y *anunciación*. El poeta sólo puede afirmar en el acontecer de esta experiencia *“Hágase en mí”*⁴²³, lo que nos lleva igualmente a recordar el prólogo a este libro –del que ya nos hemos ocupado– en el que Zambrano pone de ejemplo de condescendencia a la Virgen María. El poeta solo puede aceptar lo que graciosamente le viene dado, en la expresión de lo cual responde a lo que ha de ser, alcanzando una experiencia de plenitud.

De este modo, el *“Hágase en mí”* es la expresión de una asunción que imbrica íntimamente actividad y pasividad. La palabra necesaria del poeta es la que surge de esta experiencia frente a la cual no puede hacer nada activamente, salvo la de ser su transmisor. Su actividad no puede ser otra que la de expresarlo, mas la expresión misma

⁴²⁰ FP, 42

⁴²¹ FP, 42

⁴²² FP, 42

⁴²³ FP, 43

lo es de una experiencia del exceso y la gratuidad donada de lo real. Esto es, su única acción posible es paradójicamente asistir con pasividad a la transmisión de la palabra, a su gestación. En consecuencia, la acción del poeta no es fruto de una decisión tal cual cabe esperarla en el filósofo, al punto de considerársele al poeta un irresponsable, en tanto que mero transmisor de la palabra. Y desde aquí se entiende la radicalidad de la condena platónica. Posteriormente, lo que se encuentra es su aceptación al par que su confinamiento. Y así, el poeta –como ocurrirá con el místico y el metafísico– ocupará *lugares licenciosos*, se encontrará con el problema terrible de tener que justificar su misma existencia, para de esta forma optar a tener carta de naturaleza.

Pero las cosas son más complejas, y así, esta irresponsabilidad del poeta no quiere decir que se abisme en la inconsciencia. Más aún, cabe otorgársele una conciencia exclusiva al poeta: *Una especial lucidez privativa del poeta y sin la cual, cuántas páginas, Platón no hubiera dejado de escribir*⁴²⁴. Y que las cosas sean tan complejas lo tenemos paradigmáticamente representado en el propio Platón, que condena al par que se enfrenta a su propia sensibilidad poética, que inspira muchas de sus bellas páginas, y por ellas, a otros tantos pensadores, poetas y artistas. Pero veamos con más detenimiento *esta lucidez, esta conciencia despierta*⁴²⁵ que cree Zambrano más ostensible en los poetas modernos, ejemplificados en Baudelaire. Una lucidez que es ciertamente dramática porque le hace consciente de su sometimiento a lo absolutamente necesario, a lo irrenunciable. El poeta verdadero sería el que no puede dejar de alumbrar el logos, como el filósofo Sócrates no podía acallar la voz del *daimon*. Y de aquí se deduce:

(...) *la ética del poeta, una ética que ya no es la ética, hasta cierto punto, sosegada, segura del filósofo. Pues, al fin, el filósofo persigue la seguridad. Esta ética poética no es otra que la del martirio. Todo poeta es mártir de la poesía; le entrega su vida, toda su vida, sin reservarse ningún ser, para sí, y asiste cada vez con mayor lucidez a esta entrega*⁴²⁶.

⁴²⁴ FP, 43

⁴²⁵ FP, 43

⁴²⁶ FP, 43. Advertamos aquí la importancia de esta caracterización del poeta como *mártir de la poesía*, porque aparecerá nuevamente en otros momentos de *Filosofía y poesía*.

El poeta es el mártir, y su martirio se expresa en el delirio. Observamos aquí un nuevo aspecto que hay que tener en cuenta a la hora de analizar el delirio en Zambrano, porque aquí tenemos otro elemento más para comprenderlo, para captar la hondura de lo que querrá expresar con la necesidad de este género literario, del que tanto se ocupará ella personalmente, tanto teorizando como poniéndolo en ejercicio, tanto en la teoría como en la práctica. Y nos lleva a volver a incidir aquí en la figura de Juan de la Cruz, que podríamos denominar poeta del exceso, que es como decir del delirio, y que ya señalan algunos críticos y estudiosos de su vida y obra⁴²⁷. El poeta como mártir es el que se entrega absolutamente al exceso al que asiste, que se le dona, que no puede no expresar, al punto de que la dispersión primera ante las realidades múltiples y fantasmagóricas se concentra en la atención que ha de dedicar al logos que ha de alumbrar.

El trabajo del poeta es el de estar atento a la palabra que busca expresarse para dar realidad a lo que carece de ella. Un trabajo que le lleva a tener una especial lucidez ante el mundo y la realidad, desde las apariencias a los propios abismos. Y su trabajo se expresa en una manera de vivir marcada por la generosidad, pues lo que recibe por donación lo da a los otros. El poeta entonces –y vuelve la analogía con el intento de definir la razón poética– regala a los demás la experiencia que padece de plenitud, seduce a los hombres mostrándoles dimensiones de la realidad que quizá no vean, a las que no han atendido y que sirve para transparentar e iluminar *con la luz de la palabra las nieblas del tedio*⁴²⁸. La poesía imprime levedad, gracia y vuelo a *la pesadez de las*

⁴²⁷ Nos referimos por ejemplo al estudioso Teodoro Polo en su libro *San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir...* Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993. Curiosamente en este libro sobre Juan de la Cruz no falta la referencia a *Filosofía y poesía*, y concretamente incluso a la cita de que aquí nos ocupamos ahora. Glosando con esta alusión la idea de Juan de la Cruz como mártir de la poesía: *estudiaremos cómo la invención de ese comienzo poético tiene su origen en la «contemplación amorosa» de la «hermosura» divina. Sin negar para nada la creatividad del poeta y artista Juan de la Cruz, pondremos de relieve sobre todo el aspecto pasivo de esa palabra que el poeta recibe siendo su «mártir»*. Pág. 65. Pero no será la única referencia que encontramos a Zambrano en esta obra, también señalará los lugares en los que nuestra autora se ocupa de caracterizar al poeta en su aspecto filial, como hijo (FP, 106); y también en la referencia a la poesía en su carácter de integración y reconciliación con su mismo origen (FP, 96). Alusiones que le sirven para ir ocupándose más hondamente del decir sanjuanista.

⁴²⁸ FP, 45

horas⁴²⁹, lleva a recordar realidades que escapan a nuestra percepción o que descubren una nueva faz de lo real mucho más rica y creativa. Una imagen del poeta que extrae Zambrano de la crítica de Platón a Homero, y que más cercano a ella señala en Antonio Machado, de quien cita a modo de ejemplo algunos versos⁴³⁰.

La poesía es un don inevitable, y el poeta es mártir en el sentido de que no puede escapar a la exigencia de tan estimable regalo, pues *no se entrega como premio a los que metódicamente la buscan, sino que acude a entregarse aún a los que jamás la*

⁴²⁹ FP, 45. Advirtamos aquí como aparece de nuevo en la reflexión zambranianiana el juego con la gravedad y la gracia que tanto recuerda a Simone Weil, como hemos tenido ya ocasión de señalar en el transcurso de este trabajo.

⁴³⁰ Cita concretamente: *...y caminante en sueños / que va buscando a Dios entre la niebla*. La cita exacta del poema de Machado sería: *y pobre hombre en sueños, / siempre buscando a Dios entre la niebla*. Se trata de *Soledades (1899-1907); Galerías LXXVII*. Machado, Antonio. *Obras completas I*. Barcelona: RBA, 2005. No obstante, teniendo en cuenta la caracterización del poeta transcrita, no debería faltar el poema *Autorretrato*, especialmente los versos *Y al cabo, nada os debo; debéisme cuanto he escrito*, pues la obra del poeta auténtico es verdadera donación y regalo de lo que se considera esencial, necesario e imprescindible.

Si bien aquí la referencia es a Machado, creemos que no puede faltar tampoco Unamuno, quien ya nos ha ido apareciendo en diversos momentos en nuestro trabajo, y del que hemos citado algunas páginas, así como el artículo *La religión poética de Unamuno* que le dedicó con gran admiración Zambrano. Así, lo proponemos en cierto sentido como contrapunto, pues en estas líneas de *Filosofía y poesía* nuestra autora afirma acerca de la figura del poeta: *Entrevee algo en la niebla y a esto que entrevee es fiel hasta la muerte, fiel de por vida. y no le exige, como el filósofo, ver su cara para entregarse a él. No lucha al modo de Jacob, con el ángel. Acepta y aun anhela ser vencido*. FP, 45. Y en este punto es cuando cita los versos referidos arriba de Machado. Pero si traemos aquí estas líneas es precisamente porque Unamuno sería aquí el poeta que lucha, el que sí que se mete de lleno en la lucha trágica. Unamuno es el filósofo poeta que sí lucha contra Jacob, lo que apreciamos incluso en el estudio de Luis Frayle Delgado, quien realiza una incursión en el alma unamuniana tratando de desvelar sobre todo desde su *Diario Íntimo* el interior mismo de la contradicción y la paradoja constantes del poeta pensador, atendiendo principalmente a su problemática religiosa. Y así tenemos que, curiosamente, pone como título a su obra *La lucha de Jacob. Claves de la agonía de Unamuno*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2006. No deja de resultar paradójico, pues a lo largo de todas estas páginas sobre el pensamiento de Zambrano lo que nos encontramos es con una cuestión de una complejidad tremenda, la de aspirar a una filosofía que no rechace las dimensiones pasivas. ¿Y acaso no es fiel imagen de Unamuno?

Y aún más, en este orden de cosas tampoco podemos olvidarnos de Platón, lo que hace aún más compleja la cuestión de la condena a los poetas, y la propia Zambrano lo advertirá explícitamente unos años más tarde, en *El hombre y lo divino*, cuando afirme: *[Refiriéndose a la disidencia entre la filosofía y la poesía] Mientras dura el periodo cosmogónico, filosofía y poesía están unidas. Y es uno el amor. Tal unidad parece llegar hasta Platón, último representante de este mundo. A pesar de su condenación de la poesía, en él todavía es posible la unidad de poesía y filosofía. Y es en su concepción del amor donde reside esta unidad*. HD, 252.

*desearon; se da a todos y es diferente para cada uno*⁴³¹. El logos poético se da martirialmente al poeta, que lleva el regalo de su palabra a todos, de tal modo que abre el mundo y la realidad de los que la reciben. Les recrea el mundo y la realidad y los muestra en un ser más rico y pleno. De este modo, como las realidades más valiosas, la poesía parte de lo concreto e inmediato y lo trasciende, pero sin anularlo. Y se da al encuentro de todos como realidad que es cántico y apertura a la belleza esplendorosa de la creación, en su ser aquí y en su radical e íntima potencia de ser en plenitud.

⁴³¹ FP, 46. No pasemos por alto en esta cita la similitud con un texto que destacamos ya en este trabajo y que encontramos en *Pensamiento y poesía en la vida española*, y que citamos en el capítulo inmediatamente anterior de *Filosofía y poesía*. Remitimos por tanto a la nota 372.

4. Mística y poesía.

A lo largo de este capítulo, la reflexión de Zambrano acerca de las relaciones entre filosofía y poesía va dando cuenta de su complejidad, al tiempo que sirve para justificar la idea que mantenemos desde los comienzos de que esta distinción en ocasiones se pierde, se difumina y entonces, opera una suerte de distinción escolar que tiene el propósito de facilitar la exposición. Una facilidad que, a poco que se profundice en ella, va perdiendo los contornos claros y distintos para ir introduciendo la complejidad del tema como tal, que no es otro que la reflexión acerca de los diversos modos de expresarse el logos. Así pues, en esta ocasión Zambrano va a hacer una incursión en las relaciones entre la mística y la poesía, o entre la filosofía que afirma como mística –el logos filosófico que se expresa místicamente– y la poesía. Y entonces va a mostrarse la complejidad de Platón poniendo de manifiesto el carácter teológico de su obra, que señala como esencial para su comprensión, para lo que va a remitir a los estudios de Erwin Rohde.

Pero veamos el transcurso de su exposición que será el de la atención a la peculiar relación que se da entre ambos modos del logos. Así, comienza exponiendo la actitud de la filosofía ante la poesía en relación principalmente a lo que representaba. Esto es, la condena a los poetas es fruto del temor que existe a lo que representa la poesía, básicamente una ruptura del orden estable sustentado sobre la idea de verdad, unidad, ser y por ende una moral que lo garantizaba. De este modo, la poesía se rechazaba porque es vista como *herejía*⁴³² –y es ésta la palabra exacta que utiliza Zambrano– frente a estas realidades que son esencialmente estabilizadoras. Y, además, por suponerle una perversión del logos en tanto que atiende a expresar con el lenguaje, eminentemente racional, lo que es irracional –y recordemos la importancia del delirio en la obra zambraniana–.

La poesía terminaba dando cauce a todo aquello que debía permanecer en el olvido, pues desde la óptica filosófica no se presentaba como el camino que pretendía expresar lo sustantivo y permanente en lo efímero, sino como el puro detenerse en lo efímero sin más, sin pretensión alguna de buscar la idea que lo salvaba y, en este sentido, redimía. La poesía era el gran error de quedarse ante la pura aparición sin más,

⁴³² FP, 47

ante lo puramente dado, sin buscar la idea que lo sustentaba. De este modo, era un *vivir según la carne*⁴³³, lo que significaba que se quedaba en lo dado, en la superficie, en toda una multiplicidad que nunca encontraba sentido, fundamento ni salvación. Una carne que era la corporalidad, la reivindicación de lo que era visto desde los misterios órficos como la tumba del alma. La poesía era, por ello, la enemiga de la religión del alma, de los cultos órficos y dionisiacos, de unas ideas que luego pasarían a fundar el pensamiento platónico –que, según Rohde, tiene su origen en los cultos dionisiacos de origen tracio–. La poesía era por tanto la expresión de unas realidades que, para la filosofía, carecían de auténtica y verdadera realidad, eran más exactamente expresión de pseudorrealidades. Eran la expresión en palabras de la carnalidad.

En consecuencia, la poesía se enfrenta a ese horror a lo corporal que va a fundar el ascetismo filosófico, lo que va a explicar la relación de la filosofía con el cristianismo, sus similitudes y también sus diferencias. Una similitud que vendrá dada por el reconocimiento del valor de la ascética; una diferencia ejemplificada en el discurso de San Pablo en el areópago, cuando predicó lo que para la mentalidad griega era algo insólito, nada menos que la resurrección de la carne. De este modo convienen filosofía griega y cristianismo en el reconocimiento de la importancia de lo espiritual, en la afirmación de un mundo eidético que era auténtica realidad, que salvaba toda la pluralidad que caía en las redes de la apariencia. El ascetismo griego era así la separación del alma del cuerpo, un ascenso que suponía el logro de la liberación del alma de su cárcel. Pero entonces, ¿cómo predicar dentro de este esquema la resurrección? Poco podía hacerse para introducir este aspecto esencial del cristianismo dentro de la mentalidad griega, pues por más que se matizara, no dejaba de ser la afirmación de la resurrección de la carne, lo que era objeto de denostación y crítica, y además origen de todos los males que aquejaban a la persona.

Esta mentalidad griega ejemplificada en el modelo de Platón tiene su origen en los cultos órficos, de donde surge esa imagen del cuerpo como tumba del alma, y paralelamente de las pasiones como las que arrastran al alma a apegarse al cuerpo,

⁴³³ FP, 47

cayendo en la impureza⁴³⁴. A continuación, se detiene Zambrano en el mito del marino Glaucos recogido en *La República*. Mito que le sirve para expresar cuál es la naturaleza del alma y también la lucha constante que ha de enfrentarle al cuerpo, y que le sirve igualmente para establecer un paralelismo con el mito de la caverna. El alma había que mirarla con ojos puros y limpios, que fuesen capaces de ver su verdadera naturaleza, que se asemejaba a lo *divino, inmortal y eterno*⁴³⁵. Sin embargo, en el estado en que la experimentamos en nuestra vida, se haya encadenada a un cuerpo y, por extensión y más genéricamente, a lo corporal. Lo divino e inmortal se haya junto a las realidades efímeras, insustanciales y aparentes.

Advertimos al alma análogamente a como vemos en el mito a Glauco el marino, desfigurado por las adherencias que se le han ido sumando, difuminando el precioso contorno del alma. La tumba del alma que es el cuerpo es también *cárcel activa en su pasividad, como el mar*⁴³⁶. La expresión nos parece enormemente acertada en tanto que señala muy claramente las dimensiones activas y pasivas de la persona. En esta ocasión, la corporeidad significa el arresto del alma eterna en la finitud, de lo más activo que es el alma en la pasividad a que se ve arrastrada mediante las pasiones, análogamente a como hace el mar. Y no solo eso, sino que este encarcelamiento o ataduras se dan según el modo de la seducción. Por eso prefiere Zambrano la plasticidad del mito de Glaucos al de la caverna, precisamente porque atiende a la dimensión seductora de las apariencias, de lo corpóreo, que –de modo semejante a las olas del mar– van desfigurando el alma del tritón.

En la caverna, la dicotomía se presentaba de un modo claro y nítido. Los muros aislaban mas, al mismo tiempo, marcaban muy claramente sus límites. Por ello, en el mito de la caverna, se propicia una separación y soledad que hace más sencillo el recuerdo del alto origen del alma y, de este modo, su separación de las sombras en el ascenso. Las cadenas de la caverna son de naturaleza distinta a las del mito de Glaucos, que se enfrenta a la seducción, a la corrosión que en el alma va produciendo el contacto

⁴³⁴ Para ilustrar esta idea nuestra autora acude a citas de diálogos platónicos como *Fedro, Fedón, Timeo y Banquete*. También podemos tener en cuenta respecto a esta cuestión los exhaustivos y numerosos estudios de Alberto Bernabé, como *Platón y el orfismo* –que ya nos ha aparecido en nuestro trabajo–.

⁴³⁵ FP, 51, citando *La República*, L X 611 a. b.

⁴³⁶ FP, 49

con el mar que se presenta con el carácter de insondable. La insondabilidad del mar se enfrenta a los definidos límites de la caverna y las opciones del alma frente a ambos es diversa. De mayor dificultad en el primer caso que en el segundo, pues se encuentra en esa circunstancia el alma *encadenada por unas cadenas activas que la destruyen*⁴³⁷, enfrentada a la seducción. Y lo que ha de lograr el alma, de un modo u otro, es reconocerse como lo que es, desde el alcance de su origen, separándose de todo aquello que la aleja de tan notable fin.

El gran anhelo de la filosofía platónica es precisamente lograr que el alma se recupere y redima de todo lo que la arrastra a perder su ser haciéndose lo que no es ella, degradándose su naturaleza. La filosofía de Platón pretende la salvación del alma, es la esperanza firme de que es posible su redención y recuperación desde todas aquellas cosas que no son verdaderamente. Y desde aquí se entiende la condena tremenda de Platón a los poetas, a los que pretenden quedarse en la imitación y la copia, en la pseudorrealidad, haciendo que el alma olvide su finalidad última, la recuperación de su auténtico y originario lugar.

Desde este fundamento de la filosofía platónica, se entiende el valor de metáforas que hablan de la vida como naufragio –y así se hablará de la segunda navegación– y caída; del cuerpo como tumba, cárcel... Mas señala acertadamente Zambrano que el fundamento mismo no es de Platón sino que la metempsícosis asumida en el fondo tiene su origen en los cultos místéricos y el orfismo, de tal modo que la novedad platónica consiste en *encontrarle un fundamento racional*⁴³⁸, o más bien en convertirla el fundamento de su misma filosofía o razonamiento. La filosofía de Platón lo convierte *en certidumbre activa, pues que depende de un esfuerzo humano el que se cumpla*⁴³⁹. La enseñanza de Platón consiste en explicitar ese esfuerzo a realizar para que la persona recobre su auténtica naturaleza, que está oscurecida en la situación actual. La elevada naturaleza racional del hombre ha de recobrarla, porque aun siendo su naturaleza no le aparece como dada ya de modo cumplido y en plenitud. No se le da sin

⁴³⁷ FP, 50

⁴³⁸ FP, 51

⁴³⁹ FP, 52

más sino que ha de ir consiguiéndola, recuperándola desde el ejercicio filosófico, desde el esfuerzo de la subida, desde el desapego de lo inmediato⁴⁴⁰.

El proceso por tanto ha de comenzar *con la «catharsis» de las pasiones*⁴⁴¹ porque es la manera de separarse de todo lo que implica la corporalidad. Y la vía del ascenso es la puesta en práctica de la dialéctica, por la que el alma se ejercitará en el recogimiento y el desprendimiento que le llevará a la contemplación de la idea del bien. Ilustra nuestra autora la doctrina platónica con los textos de *La República* en que se relata el proceso que lleva a la contemplación del sol –imagen de la idea del bien– y prosigue afirmando que la culminación de este proceso supone la conversión e identificación de la persona con su verdadera naturaleza⁴⁴². Mas este ascenso tiene camino de vuelta, que supone enfrentarse a la ignorancia de los que permanecieron en las sombras de la caverna, arriesgándose el filósofo incluso a la muerte, que Zambrano ve en paralelo a lo que le sucedió a Sócrates, y que le sirve para comprender la ferocidad de la condena de Platón al camino que representaba la poesía.

⁴⁴⁰ En este punto, pone María Zambrano una nota a pie de página en la que desarrolla una reflexión acerca de la crisis actual, que le parece que tiene su origen precisamente en la puesta en cuestión de esta naturaleza racional del hombre que se asentó como firme creencia desde la filosofía platónica. De este modo, nos parece que se matiza sobremanera una visión simplista de Platón, pues en el pensamiento de nuestra autora no se trata en modo alguno de negar o minusvalorar la racionalidad humana, antes bien de evitar el exceso racionalista que, paradójicamente, conduce a la pérdida del alma. En cierto sentido es una visión que va en consonancia con lo que ya pudimos ver en *Hacia un saber sobre el alma*, pues una ejercitación cabal de la razón, al modo platónico, ciertamente deja abierto un espacio a la aparición también de las dimensiones pasivas. Es, por ejemplo, el tipo de filosofía que vemos reivindicar a Pierre Hadot cuando se plantea la filosofía antigua como unos ejercicios espirituales, que realmente atienden a una dimensión más amplia de la razón, del alma misma, del espíritu, que no se queda cercenado a estrechos y coactivos límites. Aparece así específicamente referido a Platón en el apartado segundo de su ensayo *–Ejercicios espirituales–* el que titula *aprender a dialogar*, en el que se ocupa de la tradición socrático-platónica, y también en el tercero *–aprender a morir–* en el que no faltan las referencias al diálogo *Fedón*. Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006. Páginas 34 y siguientes. Es también, nos parece, la reivindicación que de los clásicos, Platón y Aristóteles sobre todo, realiza Giovanni Reale en libros como *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Barcelona: Herder, 2005. Un libro que volverá a aparecer en nuestro trabajo. O también *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Barcelona: Herder, 1996. Ensayo en el que los clásicos se convierten en eficaces antídotos contra la desesperanza, el sinsentido y nihilismo más acerbos. En definitiva, y volviendo a la figura de Platón, nos parece que desde aquí se afina en la presentación de su figura y, en consecuencia, se matiza la condena a los poetas, como tendremos oportunidad de ir viendo en lo sucesivo.

⁴⁴¹ FP, 52

⁴⁴² A lo largo de su exposición, las citas que Zambrano refiere de *La República* son 532a y L. VII, 518 c. d.

Si tanto suponía de esfuerzo y riesgo la filosofía, si tanto padeció la muerte injusta de Sócrates, entonces puede comprenderse el carácter vehemente e intransigente de la condena platónica. La filosofía era la vía, el camino, el modo de hacer factible la esperanza del hombre de alcanzar la felicidad. La educación permite que el que vuelve pueda dirigirse a los que continúan atados a sus cadenas y enseñarles el camino del ascenso, permitirles que experimenten la conversión. Entonces señala Zambrano la vinculación entre *La República* y el *Fedón*, en los que el método dialéctico significa: en el primer diálogo, el alcance o aspiración de la idea de justicia, señalado como lo que ha de ser el comportamiento óptimo de los ciudadanos; y en el segundo diálogo se resuelve como aprendizaje para la muerte, pues el fundamento de este mundo está más allá del mismo, lo trasciende, y en última instancia, la plena conversión sólo se dará tras la muerte, tras la total separación del cuerpo.

La dialéctica como modo de conocimiento no es una mera actividad intelectual sino que incluye a la persona en su totalidad, en tanto que pretende una transformación o conversión del alma al reconocimiento de su verdadera naturaleza. En este sentido podemos señalar que la actividad filosófica en Platón adquiere la característica de ser, como afirma Pierre Hadot, unos ejercicios espirituales. El amor que mueve a conocer, a ascender en la búsqueda del trasunto ideal de las cosas, a su esencia y sentido, significa una forma de vida que parte de un sentirse preparado para la muerte, para la culminación de una vida en que se logrará la auténtica y plena conversión.

En consecuencia, la poesía es el camino que se apega a la carnalidad, en clara oposición al ascetismo de la filosofía. El poeta vive *en la carne, adentrándose en ella, sabiendo de su angustia y de su muerte*⁴⁴³ y lo que representa esta actitud ante la vida no podía de ninguna manera aceptarlo la filosofía porque significaba su oposición frontal. El ascetismo griego se vincula así al cristianismo, que asume su fundamentación filosófica, la que hace Platón, cuya filosofía: *es teología y mística; teología en cuanto que piensa o intenta pensar con la razón lo divino. Mística, en cuanto que nos ofrece el*

⁴⁴³ FP, 57

*camino para convertirnos en ello. Catarsis y dialéctica no son sino medios para llegar a ser*⁴⁴⁴.

El fundamento mismo de la filosofía, de donde adquiere pleno sentido el camino ascético que propone, es pretender la conversión del alma, su atento cuidado, al llevar a plenitud su naturaleza originaria. Para Zambrano, la filosofía es el modo de racionalizar un anhelo ínsito a la persona, que se manifestó en grupos religiosos tales como los órficos, también los pitagóricos –que tanta presencia tendrán en su obra–, anhelo que era esperanza, que era, también en su fondo, delirio. La filosofía nace del delirio –como también sostendría Colli– porque trata de atender *a lo que latía como gemido, como ansia irrenunciable en los cultos órficos y dionisiacos*⁴⁴⁵.

La filosofía se asienta sobre el delirio porque es un pensar sobre el sentir, un clarificar lo oscuro. La razón filosófica trataba de iluminar las profundas oscuridades del alma, donde habitan los gemidos, los conatos de ser, lo que a veces solo se expresaba en delirio. La razón por tanto, no se explica sin el delirio, no puede separarse sin más de esta dimensión que está en su misma génesis. Y por ello, la razón ha de seguir atendiendo a los gemidos, a las oscuridades, al fondo latente que sigue existiendo en el alma humana. Por ello entendemos que la razón filosófica que surge a partir de Platón cuidaba del alma y de todas sus instancias. Y justo lo que criticará en el texto *Hacia un saber sobre el alma* –del que ya nos hemos ocupado aquí– es precisamente el olvido que se produce del alma, de esos sentires y gemidos que aletean en la misma. Esos gemidos que luego estarán presentes –y como ya nos ha aparecido en estas páginas– en San Pablo, en el cristianismo, y que también ocuparán un lugar privilegiado en la obra zambraniana, y que aquí entendemos como objeto de su reivindicación. Así, en la filosofía griega platónica: *los símbolos se tornaron en pensamientos claros y a los*

⁴⁴⁴ FP, 57-58. Nos aparece aquí nuevamente el nombre de Pierre Hadot, a quien ya nos hemos referido cuando aludimos unas notas más arriba a su obra *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ahora, en este mismo estudio, podemos destacar el artículo *Conversión*, que escribió para la *Encyclopaedia Universalis*, y en la que se ocupa del sentido que adquiere en *La República* de Platón, tal como vemos aquí.

⁴⁴⁵ FP, 58

*misterios sucedieron las ideas. Matemáticas y anhelo irracional se unieron por primera vez. Platón hizo teología*⁴⁴⁶.

Desde este contexto establece Zambrano que pueda comprenderse la crítica de Platón a los poetas, y no solo eso, sino que permite su justificación. Por eso creemos que no cabe una lectura apresurada de *Filosofía y poesía* según la cual nos quedemos únicamente con la sola distinción, sino que filosofía y poesía son dos paradigmas o modos de expresarse genéricamente el logos, y que cuando nos detenemos en el origen de la filosofía podemos percatarnos de un fondo común que impide distinguirlos radical y absolutamente. Aspecto que no anula las diferencias entre ambas manifestaciones, pero que sí permite mantener una concepción de la cuestión que aporta mayor riqueza a la preocupación central zambranianiana, la de las expresiones del logos para mejor atender a la comprensión de la persona. La condena a los poetas de Platón se sustenta en el imperativo religioso que le mueve. No es solo cuestión de educación, de veras importante, pues que trabaja para lograr que se dé la República ideal, sino que más allá de esto, se trata de una finalidad aun mayor, se trata de la salvación del alma.

La importancia y necesidad de la condena encuentra su razón de ser en el fundamento mismo de este mundo, fundamento que lo trasciende. Por eso afirma Zambrano que Platón hace teología, y de ahí que sea imprescindible para comprender cabalmente la reflexión teológica posterior. Sostiene esta reflexión nuestra autora acudiendo al estudio *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, de Erwin Rohde, del que transcribe alguna cita. Y le sirve para exponer la estructura de *La República*, en la que aparecen la estructura terrena y la supraterrana. La primera sería la que aspira a lograr ser reflejo de la justicia; la segunda en cambio se mantiene por encima de la misma, aunando teología y mística. Así, apoyándose en Rohde establece que esta segunda estructura en el libro aparece como fruto de interpolaciones

⁴⁴⁶ FP, 58. Cuando afirmamos que la razón no se explica sin el delirio, en virtud de ello mismo, nos parece conveniente advertir que no cabe una interpretación de la filosofía de Zambrano que, atendiendo precisamente a su preocupación por el delirio, la termine caracterizando como irracional. Antes bien, se trataría de conformar un concepto de razón más íntegro y completo, que se hace cargo de todo aquello que anida en el fondo del alma.

posteriores, al punto que, si se eliminasen, no alteraría el conjunto de lo mantenido en la primera estructura⁴⁴⁷.

Mientras que la reflexión acerca de la ciudad terrena se presenta como fiel manifestación del ejercicio filosófico, en cambio, la aparición de este segundo nivel —el que piensa acerca del sentir esencial de la inmortalidad, de la esperanza de inmortalidad— trasciende según Zambrano la filosofía para dar paso a la revelación⁴⁴⁸. Así, la condena a los poetas adquiere una doble significación, según se refiera a una u otra estructura. De este modo, desde la perspectiva de la ciudad terrena, la condena al poeta es *moral y política*⁴⁴⁹, pues que el ejercicio poético alteraba el orden racional que había de ser expresión de la justicia; en cambio, desde la perspectiva de lo que es revelación —manifestado en el *Mito de la Caverna y la definición de la filosofía como aprendizaje para la muerte*⁴⁵⁰— la condena es más grave, pues es una condena religiosa, que trasciende el aspecto moral y político. Esta última condena lo es porque desde esta perspectiva el poeta es peligroso para el logro de lo más importante de la persona, la salud de su alma inmortal. El filósofo Platón puede aún comprender al poeta; en cambio, el teólogo Platón no puede hacerlo porque el riesgo es terrible, nada menos que perder la oportunidad del propio reconocimiento.

⁴⁴⁷ Concretamente cita Zambrano la edición francesa de la obra de 1928, si bien contamos con traducción española. Rohde, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. Reimpresión de la primera traducción al español en 1948. E incluso existe en la misma editorial una más reciente, de 2006. Así, traduce Zambrano una cita de su edición francesa que encontramos en la edición de 1983 del siguiente modo: *Y nadie contribuyó tanto a hacer que las cosas, en este terreno, cambiasen, que las gentes pensarán de otro modo, como el gran pensador y poeta que plantó la idea teológica de la inmortalidad del alma en el corazón mismo de la filosofía. Pero Platón, al familiarizar a los filósofos con esta idea, se la restituyó a los teólogos cimentada sobre bases más profundas (...)*. Pág. 241. Notemos que es curioso que refiera nuestra autora una cita de Rohde en la que alude a Platón como *el gran pensador y poeta*, lo que hace que, nuevamente, debamos matizar y precisar la condena a los poetas o tratar de comprender más complejamente la figura de Platón. Y recordemos nuevamente la cita que hicimos al final de la exposición del capítulo anterior de *Filosofía y poesía*, en la que afirmaba, refiriéndose a Platón: *A pesar de su condenación de la poesía, en él todavía es posible la unidad de poesía y filosofía. Y es en su concepción del amor donde reside esta unidad*. HD, 252.

⁴⁴⁸ Nuevamente debemos indicar la proximidad de estas reflexiones con lo que entenderá Zambrano por Razón Poética, en la que juega un papel muy importante la revelación, lo que se conoce como consecuencia de una actitud y disponibilidad de atención y espera, de dar oído a los gemidos del alma, a sus sentires y padeceres.

⁴⁴⁹ FP, 59

⁴⁵⁰ FP, 60. Mito de la caverna y filosofía como aprendizaje para la muerte que, como ya hemos visto, es *La República* completándose con el diálogo *Fedón*.

Aquí está la profundidad del drama filosófico de Platón pues, como el poeta quiere, necesita, salvar las apariencias, pero –y aquí radica la diferencia– dándole el sustento ideal que las comprenda y unifique, logrando la unidad de lo múltiple. El poeta también lo pretende, salvar las apariencias todas, pero quedándose pasmado en la pura multiplicidad, incapaz de dar el salto a lo uno que lo recogiera porque eso uno significaría abandonar las cosas como inanes e insustantes, significaría la aceptación de su pura y sola insustancialidad. El deseo que les mueve es el mismo, pero el modo y manera de dar respuesta a este problema y misterio es radicalmente diverso. El poeta salva en la contemplación y acompañamiento de lo perecedero, cantando el momento, el segundo de vida, y de ahí la decadencia implícita en su mismo planteamiento; el filósofo aspira a salvar todo lo múltiple de su misma insustancialidad, elevándose ascéticamente a las ideas en lo que significan de orden y unidad de lo múltiple. Es necesario para el filósofo el abandono, de las cosas y de uno mismo, para lograr la unidad salvadora. Una renuncia necesaria para realmente salvar lo múltiple; pero renuncia al fin y al cabo, y abandono, a lo que no está dispuesto el poeta, aun cuando signifique su abocamiento al fracaso.

Y para Platón, el poeta fracasaba cuando intentaba quedarse ante lo aparente, tratando de fijarlo, para lo cual lo que hacía no era más que imitar lo que era ya imitación, quedarse con sombras de sombras, recrear algo que ya era una degradación y que al hacerlo, lo alcanzado resultaba una degradación del ser aún mayor. La imitación no hacía más que multiplicar y acelerar la decadencia, lo que era quedarse en la esfera de una destrucción abocada a la muerte, para la que la labor poética no preparaba su maduración. Y aquí entra también en consideración el sentido de la palabra poética misma. Desde esta óptica, la palabra del poeta –que pretende dar respuesta a la multiplicidad y movimiento de los seres, recogiénolos de su fatal disgregación y dispersión– no logra dar unidad, no unifica lo que se pierde en lo aparente, es *sombra de sombra*⁴⁵¹. Esta palabra del poeta no logra su pretensión de unidad precisamente porque trata de quedarse ante las pasiones, trata de apresarlas y en tanto que son pasiones del alma, el alma misma arrastrada por la pasión se dispersa, *carece de unidad; y es, en cada momento “otra” en terrible monotonía*⁴⁵². El alma llevada por las

⁴⁵¹ FP, 60

⁴⁵² FP, 61

pasiones tiene en sí el germen de la contradicción, al punto que la palabra del poeta no logrará presentarla en unidad verdadera sino que será expresión de un fracaso.

Así pues, la salvación de las apariencias y el alma se constituían como certero objetivo, tan importantes que explicaban la actitud contradictoria hacia el poeta y también la separación de todo lo corpóreo como irracional. El poeta y el cuerpo eran las renunciaciones fundamentales a que el filósofo había de acudir para lograr escapar de la multiplicidad y todos los males que llevaba aparejados, cuales eran la dispersión de la propia alma, cuyo altísimo objetivo era lograr el reconocimiento del lugar verdadero que había de ocupar. Salud del alma que significaba la perfecta comprensión del orden del mundo, de su sentido y unidad. Platón el filósofo y teólogo tenía inevitablemente que renunciar a la poesía y al cuerpo porque iba en ello la unidad del mundo y la salud del alma. La razón platónica –dice Zambrano– se preocupa de salvar lo que el poeta no puede más que lamentar, y para ello ha de practicar necesariamente ese camino de renuncia.

La pretensión de Platón, el sentido de su pensamiento, es nada menos que trascender lo temporal hacia lo puramente sustantivo, es paradójicamente su pasión, la pasión de eternidad, el anhelo irreprimible de inmortalidad. Frente al lamento, la pena, el dolor del poeta, había que ejercer la razón que, a fuerza de renuncia, alcanzaría a darle sentido a la fragmentación y la finitud. Y en su exposición, nos deja Zambrano una frase enormemente significativa para comprender lo que va a ser su aportación a la cuestión de que nos ocupamos. Así, dice que no podía llegarse, desde este planteamiento, más lejos porque *el logos no podía aún descender hasta la carne*⁴⁵³. Aquí radica el sentido último de la síntesis de filosofía y poesía, y aquí está la clave cristiana desde la que se comprenderá el estudio zambraniano, que trasciende lo estético para convertirse en cuestión central desde la que se comprenderá toda su obra⁴⁵⁴.

⁴⁵³ FP, 61

⁴⁵⁴ Esta cuestión volverá a aparecer explícitamente en la correspondencia con el poeta y amigo Emilio Prados, a la que nos referiremos más adelante en nuestro trabajo, en la exposición del último capítulo de *Filosofía y poesía*, intitulado *Poesía*, y más exactamente en el apartado 6.1: *La piedra escrita y el ejercicio del amor*. Remitiremos entonces a esta correspondencia junto con el estudio que de la misma hace Francisco Chica, que aduce la sintonía entre ambos autores, así como la importancia que para el poeta tuvo este libro de María Zambrano, que tenía profusamente subrayado y anotado. Así, llega a afirmar: *Quizás el punto central de encuentro entre ambos escritores lo constituye la cristianización de Platón que lleva a cabo la autora en su lectura de "Fedro", pasaje que no pasa inadvertido a Prados*. En

Hasta donde lleva expuesto María Zambrano no se logra la síntesis entre filosofía y poesía, y como hemos visto, la palabra del poeta carecía de radicalidad suficiente como para ser, que dijera Juan Ramón Jiménez, sustancia del mundo. Y el logos poético era insuficiente porque no se había siquiera imaginado la posibilidad, la absoluta locura que suponía la encarnación. La palabra será auténtica palabra cuando se encarne, pues entonces se logrará la reunión de dos esferas que, sin esta necesaria mediación, se presentaban siempre con una radical problematización en todo intento de vinculación.

Y prosigue su análisis Zambrano centrando su atención en otro elemento esencial para comprender esta obra y su pensamiento todo, la cuestión del amor. Y es que el amor se vincula a la carne, es el sentir básico y primario que la llama a superar la muerte. El amor es el sustrato mismo que pretende escapar de la total disgregación aniquiladora que es la muerte, es por tanto fuerza unificadora y, en consecuencia, es unidad pretendida por la carne, es modo de *razón de la "locura del cuerpo"*⁴⁵⁵. Y por supuesto que está presente el amor en Platón, y destaca Zambrano dos modos en que se da en su obra, cuales son la belleza –tratada de modo privilegiado en el *Fedro*– y la creación –y aquí acude al diálogo *El Banquete*–. Así, afirma sintéticamente Zambrano: *belleza y creación son la redención de la carne mediante el amor*⁴⁵⁶. Pero este amor que salva a la carne del peligro de la dispersión y el fracaso, es descubierto por el filósofo y no por el poeta.

El poeta no podía descubrir esta dimensión integradora y unificadora del amor, precisamente porque vive en la íntima contradicción de, por una parte, pretender la salvación amorosa de lo múltiple y, por otra, rebelarse contra todo intento unificador en lo que tiene de renuncia y de abandono, en lo que tiene de apartamiento de lo que es apariencia, multiplicidad y finitud⁴⁵⁷. El poeta vive muy lúcidamente esta contradicción

Un cielo sin reposo. Emilio Prados y María Zambrano: Correspondencia(s). Francisco Chica. Recogido en: James Valender y otros. *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. México: El Colegio de México, 1998. Pág. 243.

⁴⁵⁵ FP, 61

⁴⁵⁶ FP, 62

⁴⁵⁷ En este sentido, podemos acudir al siguiente fragmento: *La poesía es la conciencia más fiel de las contradicciones humanas, porque es el martirio de la lucidez, del que acepta la realidad tal y como se da en el primer encuentro. Y la acepta sin ignorancia, con el conocimiento de su trágica dualidad y de su*

y el inmenso sufrimiento que conlleva. Y sufre en su intento de quedarse con esa aparición de la realidad en su puro manifestarse, en su belleza pasmosa, en su radical misterio, ante el que se cierne casi reverente desde una actitud de humildad. El poeta sabe del misterio pero lo acepta sin más, sin preguntar ni inquirir cual filósofo, sino como el enamorado que sólo contempla, que sólo con eso se conforma, que todo lo acepta, incluida su misma contradicción. Así, según Zambrano, el poeta, viviendo amorosamente en la carne la va sometiendo a un proceso de espiritualización por cuanto que, entrando dentro de ella, la va haciendo suya, la va humanizando, la va haciendo consigo desde sí, y va dejando de ser extraña en este proceso lento y continuado de desentrañamiento.

Y en este orden de cosas, introduce Zambrano otros dos conceptos que, según expone, están casi al salir de la reflexión platónica, mas que necesitaban aun del cristianismo para ser en plenitud. Se trata de pecado y gracia –o caridad–. Y es que el poeta, el embelesado y enamorado que vive en la carne, padece el pecado y también vive la caridad, *amor a la carne propia y a la ajena*⁴⁵⁸, en un darse que hace al hombre incapaz de cortar todo vínculo con la creación. Una caridad por tanto la del poeta, incapaz de una renuncia abstracta y fría. Pecado y gracia serían ya en el cristianismo, mas están ya prefiguradas en diálogos como el *Fedro*, el *Fedón* o el *Banquete*. Pecado y gracia, afirma nuestra autora, están en la constitución misma del poeta, en su más profunda vivencia. Y el filósofo y teólogo Platón, el que renunció a la poesía, no podía menos que intuirlos e incluso prefigurarlos. Y es el filósofo el que lo descubre, precisamente por su sensibilidad poética al par que por su ejercicio de razón, por su deseo que le mueve a saber y a inquirir el sentido y orden de las cosas y de sí.

aniquilamiento final. FP, 62. Advirtamos la expresión *martirio de la lucidez* en estas líneas, pues volverá a aparecer mucho más adelante: *Y la poesía al sufrir el martirio de la lucidez, se aproxima a la razón*. FP, 116. Vuelve la expresión precisamente al final del libro, en un texto en el que tendremos entonces la oportunidad de detenernos. Y es que, en definitiva, en este martirio lúcido se expresa la gran tragedia del poeta haciéndose cargo de la finitud. Un poeta que, ya en el último capítulo, va a vincular nuestra autora a la figura de Juan de la Cruz, que se acerca a una cierta posibilidad conciliadora, del mismo modo que –en otros lugares de la obra de Zambrano– aparecerá relacionado con la imagen del bienaventurado. Esta referencia a la idea de martirio es la que pudimos destacar en nuestro trabajo, en el capítulo anterior, cuando hicimos referencia al libro *San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir...*, de Teodoro Polo, concretamente en la nota 427.

⁴⁵⁸ FP, 62

Continúa la reflexión zambraniana con una nueva caracterización del poeta, siguiendo en la misma línea de lo ya expuesto, mas aportando algunos nuevos elementos que nos parecen interesantes resaltar de cara a compararlos con textos muy posteriores de su obra. Así, el poeta sería la imagen de aquel que, pasmado frente al exceso de realidad que se le presenta, no acierta a hacer recuento de lo que tiene, pasando desde sentir el puro entusiasmo hasta vivir la experiencia de la carne aun no transida por la luz —que veíamos arriba— aun no desentrañada ni humanizada. De ahí que dice del poeta que es el *perdido en la luz, errante en la belleza, pobre por exceso, loco por demasiada razón, pecador bajo la gracia*⁴⁵⁹. Texto que de inmediato nos lleva a otro fundamental de la obra zambraniana, a *Claros del bosque*, ejercicio maduro de razón poética, donde llama a la necesidad de *dormirse arriba en la luz*⁴⁶⁰.

Frente a esta actitud del poeta, la del filósofo es la del que tiene conciencia de incompletud, y que procura completar esa carencia, falta o necesidad de que es consciente. Intenta alcanzar todo aquello que en sí descubre como deficitario y que, por tanto, le lleva a desear conquistarlo. Y el término es adecuado en tanto que reproduce una sustancial diferencia con la actitud poética: el filósofo busca, inquiera y conquista; y el poeta simplemente encuentra. El filósofo es la indigencia y el poeta la plenitud. El primero está lanzado a la conquista porque se hace consciente de las profundas carencias que padece y pretende solventar. El segundo vive volcado en lo exterior, ante cuya magnificencia siente casi la imposibilidad de actuar, siente entonces la falta de capacidad de elección⁴⁶¹. El riesgo del poeta es precisamente la vivencia del exceso, lo que le imposibilita para participar de la experiencia del filósofo, que trata de volverse sobre sí para lograr *ser sí mismo*⁴⁶², un “sí mismo” que el poeta ni siquiera intuye⁴⁶³.

⁴⁵⁹ FP, 63

⁴⁶⁰ Se trata de un texto paradigmático que ya nos ha aparecido, en el que nuestra autora se ocupa de la cuestión del método. La referimos en la exposición del capítulo anterior, en la nota 412, siendo una cita de CB, 39.

⁴⁶¹ Es interesante, como ya hemos podido advertir a lo largo de nuestro trabajo, el paralelismo de lo aquí expuesto con el ser sin poros parmenídeo que analiza nuestra autora en obras como *El sueño creador* o *Los sueños y el tiempo*. La incapacidad de elección de que aquí hablamos, fruto de esa experiencia de exceso, puede verse en consonancia con los estudios acerca del estado de sueño de que se ocupa Zambrano y de la importancia del logos, del decirse de la palabra como ejercicio liberador.

⁴⁶² FP, 64

Así, desde esta consideración del filósofo, el intento platónico de salvar las apariencias también tiene que atender a la dimensión del amor, y precisamente por ello asistimos a la separación del mismo de la carne. El eros que mueve al conocimiento se da en un proceso de desencarnación. El amor a la belleza es el principio de un movimiento que aspira a lo invisible a que la belleza misma remite, desde las cosas bellas a la idea de belleza, trascendental del ser. La belleza logra dar la unidad a todos los seres en tanto que son bellos, y asimismo, el amor que se siente hacia las cosas bellas, salva las apariencias remitiendo a la unidad, desde la belleza y la creación como modos de darse el amor. Y entonces destaca nuestra autora cómo el amor se salva por su acercamiento al conocimiento, con el que participa íntimamente. Y más aún, el amor comparte más elementos con éste, con la filosofía en definitiva, como es que –y recordemos el mito platónico de *poros y penía*– que *es pobre y menesteroso y persigue a la riqueza; como ella, nace de la obscuridad y acaba en la luz; nace del deseo y termina en la contemplación. Como ella, es mediador*⁴⁶⁴.

La filosofía en su raíz misma incluye al amor, que es el que mueve en la aspiración al conocimiento, poniendo en marcha el ejercicio ascendente de la dialéctica. Por ello ambos son conscientes de su déficit, de sus carencias, de haber perdido algo importante que pretenden recuperar desde el recuerdo. Se trata de ascender en el

⁴⁶³ Refiramos aquí el delirio *Voy a hablar de mí mismo* (Fragmento filosófico del segundo tercio del siglo XX). Recogido en DD, 279 y siguientes. Allí se critica la actitud exacerbada del filósofo que abandona todo lo que constituía al poeta. El delirio venía precisamente de subrayar los caracteres propios de uno de los modos del logos, que terminaba por convertirse en caricatura de tremendas consecuencias. Advertimos aquí simplemente que este texto zambrano se presentaba como una crítica a un modo de hacerse la filosofía en el siglo XX, más exactamente a un modo de entender la filosofía que olvidaba aspectos que aquí estamos viendo del lado del poeta, aun cuando muchos de ellos permanecen en los filósofos clásicos como Platón. Se critica principalmente el olvido de lo pasivo así como el de la preocupación acerca del otro, de la dimensión ética, incurriendo en un planteamiento radicalmente individualista en el que desaparece toda referencia y cuidado del otro, enredándose el filósofo en la sola búsqueda del “sí mismo”.

Una cuestión, la del sí mismo, que ya apareció en el transcurso del capítulo primero –*Adsum*–. Un escrito que ya entonces justificamos que se trataba de un delirio aunque no apareciese bajo tal nombre. Esto es, guardaba todas las características del delirio, e incluso hacía que *Delirio y destino* –el libro en el que se incluía– adquiriese de ese modo una estructura circular: comienza con un delirio, el del comparecer, y termina con una secuencia de delirios –entre los cuales está el que referimos al comienzo mismo de esta nota– que termina con *De vuelta al Nuevo Mundo*, del que ya nos hemos ocupado, aunque brevemente. Una estructura circular, pero abierta al final a la esperanza radical que supone el Nuevo Mundo, un término que va más allá de su sentido primario geográfico. La esperanza que sostendrá la entrada al exilio, vivido como condición fundamental de la persona.

⁴⁶⁴ FP, 66.

conocimiento a la contemplación de las ideas que, como veíamos, supondría una conversión del alma que, de ese modo, lograría reconocerse como lo que es y, así, lograr su lugar propio. El amor y la filosofía son, por tanto, instancias mediadoras, y como tales necesarias para lograr poner en relación los ámbitos que, sin ellas, quedarían fatalmente separados. En última instancia, la gran cuestión es la mediación, pues es lo que permite poner en conexión la esfera de lo sensible y la de lo suprasensible, dos ámbitos que se necesitan para lograr comprender al mundo y a uno mismo, dándoles unidad y sentido, razón, logos y así, salvar de la disgregación de la multiplicidad.

En este punto, establecida la relación del amor y el conocimiento, nuevamente nos encontramos con la cuestión del delirio. Y es que el amor es igualmente instancia mediadora entre el filósofo y el poeta, pues ambos parten de esta experiencia aun cuando lleve a lugares diferentes. Así, en Platón es imposible no referir el diálogo *Fedro*, en el que va exponiendo Sócrates las distintas formas de manía o locura, los delirios o *furores* –que diría Ficino–. Y una de las formas de delirio que encontramos en Platón es el amor, forma de *posesión divina (entusiasmo)*⁴⁶⁵, la que conforma la locura de amor, y que le hace preguntarse casi desgarradoramente a Zambrano:

*¿Cómo al llegar aquí, no sintió Platón la necesidad de justificar a los poetas como hombres esclavizados por este delirio? Delirio del amor que ejerce la misma función que la violencia filosófica. Mediante él, el hombre queda arrebatado, suspenso, en “éxtasis” según los místicos habían de repetir durante siglos, innumerablemente*⁴⁶⁶.

En este punto era donde más cerca estaba el filósofo y el poeta, mas desde la óptica platónica, aun comprendiéndolo como forma divina de delirio, no llega a aceptar a los poetas, no da tregua a la condena. Mas esto, lo que pone de manifiesto es la problemática de la cuestión en la obra platónica, lo que nos lleva a cuestiones paralelas tales como: qué entiende Platón por poesía y si son todas iguales. Y de ahí a matizar todo este asunto asumiendo la distinción entre el poeta como artesano y este otro, el

⁴⁶⁵ FP, 67. Es cita del diálogo *Fedro*, 249 d.e.. En este sentido, podemos precisar –como indica Emilio Lledó en su traducción anotada a la obra *Fedro*, que podemos leer en la edición de Gredos– que el verbo *enthousiázō* significa «estar en lo divino», «estar poseído por alguna divinidad», lo que hace que la traducción por la palabra *entusiasmo* recoja este origen semántico.

⁴⁶⁶ FP, 67

arrebatado, entusiasmado, que vive la experiencia de ser poseído por lo divino y que, desde ahí, escribe. El amor del inspirado quedaba salvado por la filosofía platónica porque su delirio o locura, en tanto que tendía hacia la contemplación, al conocimiento, a lo divino, podía decirse que se redimía de su misma irracionalidad constitutiva, y se entendía vinculado, de esta forma, a la mística⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ La problemática de esta cuestión aparece tratada por Władysław Tatarkiewicz en *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid: Tecnos, 1996. En este libro dedica todo un capítulo a estudiar la relación del arte con la poesía, y no podía faltar la referencia a Platón. Así pues, consideramos interesante en este punto extraer una serie de ideas –desarrolladas en el apartado *Platón: dos tipos de poesía*– en orden a clarificar esta cuestión: *Es cierto que Platón vinculó la poesía a las artes visuales, especialmente en el libro décimo de La República, donde habla de la degradación de las artes miméticas, categoría en la que incluye a la poesía y a la pintura. Pero también es cierto que en otro lugar, especialmente en el Fedro, describe la poesía como un noble arrebatado, como una inspiración de las Musas, y por tanto no tiene nada en común con la imitación o la rutina artesanal. (...) existe poesía y poesía. Existe una poesía inspirada, y otra poesía artesanal. Platón escribe en el Fedro que uno de los arrebatos a los que la gente está sometida proviene de las Musas: cuando éstas ejercen su inspiración en un hombre «hacen que su alma inspirada cree canciones y otro tipo de poesía... Pero quien sin locura divina llama a las puertas de las Musas, confiando que a través del arte se convertirá en un buen poeta, no tiene éxito, y la poesía del hombre sano se desvanece en la nada antes que la del loco inspirado» [Fedro, 245]. Es difícil formular una concepción más vaticinadora de la poesía. (...) Sin embargo, no todos los poetas son locos inspirados: existen algunos que escriben versos sin intentar realizar nada que trascienda la imitación de la realidad, y emplean sólo la rutina que provee la artesanía. Existe una poesía que surge del arrebatado poético (μανία), y otra poesía cuya composición se realiza a través de una destreza (τέχνη) literaria. «Maniaca» o «arrebatada», la poesía forma parte de las funciones más elevadas del hombre, pero el verso «técnico» equivale simplemente a las funciones de los oficios manuales. Cuando en el Fedro Platón presenta una jerarquía de las almas y de las profesiones humanas, el poeta aparece en ella dos veces: una, en sexto lugar, colindando con los artesanos y agricultores, y otro, clasificada bajo otro nombre, como μουσικός, ocupando el primer lugar junto a los filósofos, pues el μουσικός no es otro que el poeta, el elegido de las musas, el inspirado por ellas y el creador. Pág. 129. Posteriormente va analizando la relación en otros diálogos como *Ión* o *El Banquete*, y algo más adelante refiriéndose a *La República*, afirma: *degrada a los poetas artesanos al nivel de los pintores para asestar a los primeros un golpe más aplastante, haciendo que asciendan al mismo tiempo los poetas inspirados.* (...). Pág. 130.*

Y ya como síntesis de toda la exposición, tenemos: *Para Platón, todo tipo de poesía era cognición y, en cuanto a esto, también lo era para los griegos en general. Pero la poesía inspirada era una cognición a priori que tenía una existencia ideal, mientras que la poesía técnica reproducía simplemente la realidad sensorial. El carácter mimético que tenía la poesía del segundo tipo hizo que Platón la clasificara aproximándola más a las bellas artes y, en particular, a la pintura. Esta proximidad, sin embargo, era aplicable naturalmente sólo a la realizada con un tipo de verso inferior, y nunca a la poesía de tipo superior y vaticinadora, que no es imitativa y, por lo tanto, no tiene parecido con la pintura. (...) Platón no ayuda sólo a refutar, sino que provee incluso unos argumentos que son aún más poderosos y que sirven para apoyar la tesis que aquí se defiende: en la Grecia arcaica y clásica la poesía no se consideraba como arte y no se equiparaba con las artes porque se pensaba que tenía una actividad incomparablemente superior.* Pág. 130-132. Para un tratamiento más extenso sobre la estética platónica, podemos acudir a la *Historia de la Estética* del mismo autor, concretamente al primer volumen –*La estética antigua*– Madrid: Akal, 2000. Aquí encontramos una exposición que incluye una amplia selección de textos. Páginas 118 y siguientes.

Así, a pesar de la condena a los poetas, es sin embargo la filosofía platónica la que le da un lugar al amor, lo que permite que posteriormente, cuando se ponga en contacto la filosofía griega con el cristianismo –al par que el ascetismo descarnado griego– también esté presente el amor y con él, los misterios. Y nuevamente nos aparece aquí la idea de inmortalidad como anhelo, esperanza, deseo esencial de la persona, que también conforma este amor que, salvado de la destrucción y la marginación, pretende la eternidad de las cosas efímeras, de las cosas en su mismo ser fragmentario como reflejo de lo absoluto. Y esta salvación del amor, que estaba tan vinculado tanto al filósofo como al poeta, permitió que pudiese darse la poesía en el seno mismo del cristianismo. Una poesía que guarda un trasfondo platónico, precisamente el mismo que la posibilitó. Platonismo que se da en los diversos cantos, en la forma de la presencia y también de la ausencia de la idea del amor, de su unidad ideal, a la que se tiende y se aspira.

Y también es la ausencia el tema porque es el que refiere lo amado ido, lo que se presenta en el modo del recuerdo, del ansia de apuntar a aquello que plenificaría la propia vida, que colmaría el deseo mismo, la suma carencia en que se vive y que hallaría consuelo *con la presencia y la figura*. Y cómo podría faltar aquí la referencia de Zambrano a Juan de la Cruz, presencia permanente y constante de su obra, lugar esencial en su pensamiento siempre meditado y vuelto a meditar a lo largo de los años.

También encontramos otro trabajo en el que se presenta una síntesis muy equilibrada de la problemática aquí tratada. Se trata del libro de Giselle von der Walde. *Poesía y mentira. La crítica de Platón a las poéticas de Homero, Hesíodo y Píndaro en el Ion y en República 2*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Humanidades, Departamento de Humanidades y Literatura, Ediciones Uniandes, 2010. Especialmente interesante en virtud de su concisión y claridad nos parece la introducción, titulada: *Aedos, poetas y filósofos*. En su último apartado –*Platón y la poesía*– se va exponiendo las diferentes concepciones que va desarrollando en obras como *La República, Fedro, Ión, Banquete, Leyes* y la *Carta VII*. Así, termina una interesante aproximación a esta problemática con las siguientes líneas: *En conclusión, a diferencia del rechazo casi total a la poesía que evidencia en la República, Platón en el Banquete y el Fedro le da cierto valor a la poesía y a la inspiración poética como elementos que pueden contribuir a la vida filosófica, pero sólo en su etapa inicial. Sin embargo, al considerar en el Fedro y la Carta VII todo discurso como simple imagen, como mimesis, incluyendo el discurso filosófico, parece aceptar que la verdadera filosofía está en el silencio. Pero, como bien nos recuerda María Zambrano: “Inmemorialmente se ha entendido, pues que se impone, que el lugar propio, ‘natural’, de la palabra poética es el silencio”. Y, tal vez, es sólo en el silencio donde es posible que filosofía y poesía se reconcilien*. Pág. 30-31. La cita que recoge de nuestra autora está tomada del libro ya citado en este trabajo *Algunos lugares de la poesía*. En *A modo de prólogo, concretamente II. El lugar de la palabra poética y el cuerpo del poema*. Un escrito que se correspondería con el manuscrito 214. Pág. 49.

Y ahora nos aparece como ejemplo manifiesto de un encomio a la ausencia su *Cántico Espiritual*, donde el amado se hace presente en las huellas, las que quedan en la naturaleza que, desde esta visión, se transforma en auténtica revelación. Y resulta que es una experiencia del amor en que el amado es fugaz e inaprensible, que subsiste como tal independiente al que padece ese amor que le lleva a su búsqueda. A una búsqueda que, para darse completamente el encuentro deseado, habrá de *traspasar la muerte para cumplirse; atravesar la vida, la multiplicidad del tiempo*⁴⁶⁸. Será la experiencia del amor místico, el que solo se cumple enteramente cuando se trasciende la finitud constitutiva de la persona en la apertura al absoluto.

De este modo, sucede con el amor lo que con el conocimiento, que ha de suceder la muerte para cumplirse. Lo que siempre quedaba palpable en Platón, que en el camino de ascenso de la dialéctica sólo podía desembocarse en la contemplación del Bien plenamente cuando ya se estuviese desasido y libre de lo corporal. La dialéctica culminaba con la conversión del alma, lo que era un logro que sólo se daba plenamente cuando se había pasado la muerte. Por eso la filosofía platónica será tan importante, en su unión con el cristianismo, para comprender todo el desarrollo de la mística; e incluso sin esa unión con el cristianismo, permite comprender su continuación en Plotino, en toda la corriente neoplatónica que también alimentaría sobremanera toda la mística posterior. Y así, en esta visión del amor con la mística, teníamos la consecuencia de la salvación del amor. Salvando la apariencia y lo corporal, el amor encontraba su unidad en un proceso de espiritualización del cuerpo, de la carne de la que nacía originariamente. Se resuelve por tanto en mística la necesaria conversión del amor, que lo salva de la disgregación aneja a lo múltiple.

Así, en la reflexión zambrana va señalándose cómo en la filosofía platónica se va dando esta *religión del amor* que transforma la belleza en poesía, que se da en la forma de *religión de la poesía*⁴⁶⁹. Y aquí tenemos que anotar siquiera el texto que

⁴⁶⁸ FP, 69. Advirtamos cómo la figura del poeta Juan de la Cruz nos ha ido apareciendo a lo largo de nuestro trabajo, desde el acto de comparecencia –o *Adsum*– y cómo irá cobrando mayor relevancia en *Filosofía y poesía*, al punto de llegar a ser un lugar irrenunciable en orden a comprender un eje fundamental de esta obra. Así pues, será precisamente su presencia continuada en estas páginas la mejor muestra de su importancia.

⁴⁶⁹ FP, 70. Aunque ya podremos verlo más adelante –en el transcurso del quinto capítulo– no podemos dejar de traer aquí, de adelantar, un texto de Zambrano que está en clara consonancia con lo aquí expuesto: *¿Qué religión, qué rara religión es esta que hace a sus santos poetas? (...) ¿Qué religión es*

Zambrano dedica a Unamuno, el ya citado *La religión poética de Unamuno*. Nos parece interesante porque Unamuno –como ya vemos desde el primer capítulo, *Adsum*– es uno de los referentes clave para comprender la obra de Zambrano, para entender su actitud filosófica, que se clarifica desde esta interlocución entre ambos pensadores. Unamuno es otro de esos autores cordiales, en los que su pensamiento traduce lo que conforma lo que estamos viendo como dimensiones pasivas del alma. Y además aúna la reflexión filosófica con la vocación poética, lo que no hace sino subrayar su importancia dentro de la órbita de intereses de Zambrano, por no decir de su mutua admiración por el místico carmelita, lo que le llevó a algún desencuentro con Ortega y Gasset⁴⁷⁰.

Y nuevamente vuelve Juan de la Cruz como lugar privilegiado de unión o síntesis maravillosa, donde la religión de la poesía –la que parte del amor que inquiere por su sentido, que se le da al modo de la ausencia, y que lo busca como el filósofo– sintetiza toda esta reflexión implícita ya en Platón, y a pesar –debemos advertir– de su condena a los poetas. Por eso es para Zambrano –y casi podríamos también sumar aquí sin temor a equivocarnos el nombre de Unamuno– uno de los ejemplos de bienaventurados. Y además es síntesis igualmente de filosofía y cristianismo, lo que hace aún más extraordinaria su obra. Y en este sentido se entiende la profundidad e importancia de la estrofa sanjuanista del *Cántico espiritual*:

esta del Carmen que permite la poesía, que la engendra? Del artículo *San Juan de la Cruz*, recogido en *La Cuba secreta y otros ensayos*. Pág. 82. Unas líneas que muestran la cercanía de nuestra autora con una mística castellana, la del Carmelo, en la que asistimos a una religión poética. Y no en vano, en esta reflexión de que aquí se ocupa Zambrano aparecerá inmediatamente el nombre y los versos del místico de Fontiveros. Versos que pondrá como modelo y síntesis de Platón y la poesía toda.

⁴⁷⁰ En el ya citado libro de Teodoro Polo –*San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir...*– encontramos una magnífica síntesis de esta polémica en el capítulo final de conclusiones, concretamente en la nota a pie de página 5, págs. 143-144. Así se expresa el sentir de Unamuno cuando veía el pensamiento español diluido en la literatura, la vida y la mística (así sus referencias a *La Subida del Monte Carmelo*) más que en construcciones filosóficas, lo que le hacía sostener afirmaciones grandilocuentes como aquel: *Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier “Crítica de la Razón Pura”*, en su obra *El sentimiento trágico de la vida*; y que hacía que la postura de Ortega se sintetizase en la siguiente atildada y recargada respuesta: *¿Qué otra cosa es sino preferir a Descartes el lindo frailecico de corazón incandescente que urde en su celda encajes de retórica extática? Lo único triste del caso es que a D. Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes*. Dos posturas ciertamente distantes, y una pensadora –María Zambrano– que va a reconocer a los dos como maestros, pero apreciando con gran hondura las luminosas oscuridades y los llenos vacíos del místico como modos privilegiados de referirse a las profundidades cavernosas del corazón.

*¡Oh cristalina fuente
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!*⁴⁷¹

Una estrofa que para Zambrano es la más clara síntesis de la filosofía platónica, y más aún, la síntesis de toda poesía. Y no deja de ser curioso, pues el autor que condena a los poetas aparece posteriormente sintetizado de modo magistral en los versos de un místico. Versos que compendian toda poesía, afirmación que tal y como aparece en Zambrano induce a pensar que toda poesía es, en última instancia, platónica. En cierto sentido podría hacerse un paralelismo entre esta afirmación y la que hiciera Whitehead en *Proceso y realidad*. Para el inglés toda la historia de la filosofía occidental era una nota a pie de página a Platón, esto es, era su deudora; para Zambrano toda poesía se resume en unos versos de Juan de la Cruz que resultan ser simultáneamente la más perfecta síntesis de *todo Platón*⁴⁷². De este modo y, paradójicamente, el capítulo termina afirmando el carácter platónico de toda poesía, lo que sirve para evitar una lectura simplista que viera esta obra meramente como temprana y quizá superficial en la presentación del poeta y del filósofo, en una caracterización en la que apareciesen simplemente como instancias separadas e irreconciliables.

Más allá de esta distinción que en ocasiones cumple una función escolar –como ya hemos podido advertir– nos encontramos con una reflexión bastante más profunda de lo que en un primer momento pudiera parecer. Así, tenemos planteada toda la cuestión de la naturaleza de la poesía en Platón, el carácter problemático que mantiene el estatuto del poeta en la obra platónica y, más allá de ella, en la configuración de su república ideal. Y además trata la cuestión de la vinculación entre filósofo y poeta, analizando la actitud esencial y básica que comparten ambos, la que le sirve para establecer –más allá de las disimilitudes– la radical semejanza entre ambos, cual es el fondo irracional, el delirio que está en la base de todo intento de logos. Podemos afirmar, con todos los

⁴⁷¹ FP, 70

⁴⁷² FP, 70

matices aquí aducidos, cómo la sinrazón es la génesis de la razón en su expresarse. Y también debemos advertir, como veíamos desde el principio mismo de *Filosofía y poesía*, la actitud radical de admiración o asombro que ambos modos del logos comparten. Y de esta manera, Platón no aparece en esta obra simplificado, antes bien, tenemos el reconocimiento de su importancia y complejidad, de su capacidad y profundidad, y de su carácter fundamental para entender manifestaciones posteriores, tanto filosóficas como artísticas.

5. Poesía y metafísica.

Tras los capítulos anteriores –en los que hemos visto la relación entre filosofía y poesía, y cómo terminaban con un Platón que condenaba a los poetas pero que, al mismo tiempo, proponía una filosofía que permitía establecer lazos de unión entre ambas, partiendo de la idea del amor que los dos modos del logos compartían– ahora tenemos un nuevo capítulo que es una sintética reflexión sobre esta relación tras la Antigüedad y la Edad Media, abarcando desde el Renacimiento hasta la actualidad. Son unas apretadas páginas que tienen la pretensión de captar una serie de conceptos fundamentales que explican la historia de esta accidentada relación, que quiere expresar las coordenadas esenciales en que se mueven las preocupaciones del hombre que conforma la modernidad y que llega hasta el mismo Ortega. Siguiendo la estructura del texto de Zambrano, notamos que aparece dividido en cuatro partes. División que seguiremos en nuestra exposición, pero proponiendo a cada una de estas partes un título que sirva de síntesis del contenido:

- Metafísica de la creación.
- La angustia como fondo de la época moderna: poesía pura y sistema metafísico.
- Inocencia y libertad.
- Amor y voluntad de poder.

5.1. Metafísica de la creación.

En esta primera parte, la autora recuerda la historia de esta peculiar relación que quedó en un punto en que la filosofía podía caminar junto a la poesía, favorecido por un pensamiento –el platónico– que daba un marco teórico que posibilitaba esta relación. Platón, en su aspiración a la unidad, trascendió los límites de la filosofía para hacer teología e incluso dar unas coordenadas básicas y fundamentales a la mística. Pero sin embargo, hay –dice Zambrano– un segundo nacimiento de la filosofía en la modernidad, y marca un camino muy diferente al que se dio en la Grecia clásica. Hasta prácticamente el renacimiento había triunfado –en líneas generales– una orientación platónico–cristiana de la filosofía, que había aunado la ascética y el amor. Habíase dado tal síntesis conceptual que se manifestaba incluso en expresiones artísticas como la pintura y destaca entonces los nombres de Leonardo da Vinci, Fra Angelico, Filippo Lippi,

Botticelli, Giorgione y Rafael⁴⁷³. Pero esta unidad termina por ser transitoria y aparecen nuevas preocupaciones que hacen que vuelva a buscarse nuevamente la unidad, mas de otro modo. Como ya veíamos en páginas anteriores, la filosofía se encontraba con la religión e incluso caminaban juntas, e incluso conseguía mostrarse magníficamente esta unión también con la poesía en obras fundamentales como la *Divina Comedia* –de tanta importancia para María Zambrano–. También esta unión se hacía ostensible con la mística, que vivirá un profundo acercamiento a la filosofía desde la impronta neoplatónica que nutrirá a algunos nombres esenciales que darán savia a una tradición irrenunciable⁴⁷⁴.

Pues bien, si se había vivido este periodo de tiempo en que se facilitó la relación entre tales instancias –filosofía, poesía, religión, mística– ahora surge una nueva problemática que tiene su raíz en otro sentir esencial, otra esperanza profunda dentro del

⁴⁷³ Recordemos que ya hemos señalado cómo la pintura formaba parte del logos poético pero expresándose plásticamente, lo que hacía que perdiera en racionalidad, mas sirviendo en la obra de Zambrano para referir lugares y estados de los que caerían del lado del olvido, conformando eso que denominará ampliamente con el término *corazón* y que incluso destacará como modo peculiar de atender a la realidad desde lo que llamará Razón Pictórica, a lo que dedicará algunos bellos artículos. Artículos que recoge en libros como *Algunos lugares de la pintura*. Edición, introducción y notas de Pedro Chacón. Madrid: Eutelequia, 2012. Aquí, en la introducción de la propia María Zambrano, nos dice: *La pintura es una presencia constantes; existe para mí, ha existido siempre, como un lugar privilegiado donde detener la mirada. lugares privilegiados, algunos, donde la semilla esencial del arte se da con abundancia e intensidad*. Pág. 12. Igualmente, podemos destacar unas palabras que refiere Zambrano al pintor Botticelli –palabras recogidas en la entrevista que realiza a nuestra autora el poeta Antonio Colinas, ya citada en el transcurso de nuestro trabajo– en las que aparece, como señalábamos arriba, el papel central que juega el amor: *Y no hay que olvidar tampoco a Botticelli, aunque él más que un iniciado era un enamorado. Por eso fue vencido. El enamoramiento busca, obedece, pero puede ser vencido*. En la obra ya citada de Antonio Colinas *El sentido primero de la palabra poética*. Pág. 365. También en la citada revista *Álbum. Letras-Artes*. Nº 44. Pág. 74.

⁴⁷⁴ En este punto introduce Zambrano una interesante cuestión, la *de que toda poesía sea en último término, mística o la mística sea en su raíz poesía; una forma de religión poética o de religión de la poesía*. FP, 75. E inmediatamente pone una nota a pie de página, de las pocas que conforman su libro e incluso la totalidad de su obra, en la que señala que desde hace algún tiempo no está tan de acuerdo con la idea expresada. No deja de ser, como bien dice, una grave cuestión, sobre todo porque nos parece que *Filosofía y Poesía* es un libro hasta cierto punto deudor de esta concepción. De hecho, la importancia de San Juan de la Cruz como modelo es innegable. E incluso, en obras posteriores nos parece que se vuelve a ver en cierto modo esta idea en la figura del bienaventurado, que en ocasiones también se da en el poeta, en la expresión lograda de una experiencia trascendental, que adquiere incluso el carácter de modélica a los demás que puedan apreciarla. Pero volviendo al núcleo de la cuestión referida, no podemos olvidar aquí la vinculación que habría que establecer con Unamuno, verdadero y auténtico maestro de la andaluza. No en vano, puede observarse lo pertinente –en orden a lo aquí tratado– del título del artículo de María Zambrano *La religión poética de Unamuno*, sobre el pensador y poeta vasco, expresión de su mística trágica.

hombre a la que tratará de atender e iluminar. Se trata de responder a la exigencia de unidad en *este mundo*⁴⁷⁵, evitando esa trasposición al más allá de este mundo en que se resolvía en última instancia todas las cuestiones que sucedían en éste. Quería evitarse este paso por la muerte, tan real como la que se iba haciendo por el camino de la ascética y la dialéctica, en ese proceso paulatino de profundización en la renuncia que llegaba hasta ser la de sí mismo. Se experimentaba vivamente la esperanza de huir de la renuncia y la negación, sin por ello renunciar a esa plenitud colocada en el trasmundo, tanto desde el lado de la religión –redención cristiana– como desde el de la filosofía –la contemplación de las ideas o noesis–. Se estaba experimentando un cambio en el eje reflexivo que pasaba a situarse en el más acá, y que llevaría a la filosofía a plantearse la cuestión de la individualidad y del sí mismo –cuestión que, como ya pudimos ver páginas atrás, se constituía como tema fundamental de uno de los delirios, concretamente el titulado *Voy a hablar de mí mismo*–.

Así pues, tras el camino realizado juntas, religión y filosofía van entonces a mostrar sus peculiaridades, dando como resultado una nueva gama de preocupaciones que nuevamente van a mostrar sus analogías. De este modo, tenemos en la religión la cuestión acerca de la creación –y así tenemos toda la problemática sobre la libertad y la voluntad divinas, que vemos ejemplificada en todas sus consecuencias a partir de Guillermo de Ockham–; y en la filosofía encontramos la cuestión central de la existencia humana *como fundamento de toda realidad*⁴⁷⁶. Preocupaciones que van a aparecer unidas al punto de convertirse toda metafísica –afirma Zambrano– en una metafísica de la creación, albergándose la problemática religiosa en el fondo del razonamiento filosófico, y menciona en esta línea los nombres de Kant, pasando por el idealismo, hasta Hegel, *donde el afán religioso cobra adecuación exacta con la razón*⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ FP, 75

⁴⁷⁶ FP, 76

⁴⁷⁷ FP, 76. A este respecto, podemos traer a colación el contenido de la introducción de María Zambrano a la 2ª edición de *El hombre y lo divino*, donde se aclara la importancia de la figura de Hegel a la luz de la preocupación acerca de la relación con lo sagrado y lo divino dándose en la historia hasta comprender el momento actual.

Desde esta denominación de *Metafísica de la Creación*, Zambrano señala dos aspectos importantes, cuales son la dimensión del conocimiento y la autonomía del hombre. Así, entiende desde esta óptica la importancia de la preocupación por el conocimiento, que podemos ver prototípicamente en Kant como esa ansia de descubrir el fundamento de la ciencia. Se pretendía encontrar la raíz misma del conocimiento, lo que hacía que se pretendiese alcanzar un conocimiento absoluto. Se operaba en un esquema de pensamiento tal que, en esta relación cognoscitiva, el hombre quedaba constituido como sujeto cognoscente y fundamentador del proceso mismo. De ahí toda la elaboración filosófica kantiana, toda la descripción del sujeto activo con los aprioris que permitían entender ese plano de inmanencia en que se producía el conocimiento. El sujeto formaba parte de este esquema en tanto que posibilitador del conocimiento, como sujeto constituyente del mundo.

La concepción del ser tal y como se entendió en la antigüedad, variaba ahora esencialmente. Ya no es lo otro del sujeto, independiente del sujeto, sino que es en relación necesaria al sujeto, en dependencia –lo que será ampliamente desarrollado por los idealismos varios en la relación sujeto y objeto, libertad y naturaleza, yo y no-yo–. Y frente a esta dependencia, se va señalando otro aspecto fundamental, la autonomía. Frente al ser constituido, el ser constituyente. El ser se da dependiendo del sujeto, que escapa al esquema de ese ser constituido –lo que iba anunciando la problematicidad de la cuestión del yo trascendental kantiano–. Y así asistimos al darse de la *autonomía de la persona humana*⁴⁷⁸, arrogándose caracteres que, anteriormente, sólo habían sido dados a la divinidad. De modo que la persona aparece desde la dimensión de la libertad y la creación, lo que, por lo demás, habría de ponerse de manifiesto en la concepción del arte.

En esta síntesis de la modernidad –en esta referencia a los momentos fundamentales del pensamiento, a sus hitos imprescindibles– se basa Zambrano para reafirmar la finalidad religiosa que mueve a la filosofía. Esto es, la caracterización de la persona no es sino la de Dios. La persona se afirma en su carácter libre y creador, en un ostensible deseo de ser, en su carácter único e individual. Y esta caracterización es la que alimenta el espíritu europeo y *su angustia y su tragedia*⁴⁷⁹. Quizá en este punto

⁴⁷⁸ FP, 77

⁴⁷⁹ FP, 78

podemos señalar que tenemos en germen lo que desarrollará en los artículos que comprenderán su obra *La agonía de Europa* –en la que también se ocupará del aspecto estético de la cuestión, específicamente tratado en *La destrucción de las formas*, también incluido en el volumen *Algunos lugares de la pintura*–. Para Zambrano la crisis europea es indiscernible de la dimensión religiosa. Comprenderla en profundidad es detenerse y atender a este componente religioso del pensamiento, de la filosofía. Precisamente porque es una dimensión constitutiva de la misma, y no un mero y accidental agregado. Y aquí tenemos ciertamente su génesis⁴⁸⁰.

E igualmente esta perspectiva se detiene en la faceta artística, pues se presenta también como aspecto esencial en el que comprender el modo en que se da a la persona la experiencia de la creación, en la que se subraya precisamente el ser acción. *La acción que arranca de la voluntad y acaba en el acto de dar forma*⁴⁸¹. Acción que define la creación; acción igualmente que define –analizará más profundamente Zambrano en *La agonía de Europa*– a una Europa agonizante y perdida en una crisis que se entiende, desde el plano religioso, como la de la Europa en la que triunfa el demiurgo, la acción demiúrgica, en la que no se ha dado de veras el cristianismo.

Pero si bien esta lectura está insinuada, no la desarrolla aquí, quedándose en este análisis de la creación estética como analogía de un sujeto que se está autodefiniendo con los caracteres de la divinidad. Y así, asistimos al proceso de endiosamiento del sujeto. En el acto de creación, y puede apreciarse en las diversas formas del idealismo y el romanticismo, se logra al menos tangencial o esporádicamente, la superación de la distinción sujeto–objeto, espíritu–naturaleza, libertad–necesidad. El arte no es ya lo que

⁴⁸⁰ Este mismo es el planteamiento seguido en los últimos años por Giovanni Reale en los estudios en los que se acerca a la cuestión de la crisis europea atendiendo a la dimensión religiosa. Así, por ejemplo, su libro, ya citado aquí: *Raíces culturales y espirituales de Europa* –con el subtítulo *Por un renacimiento del «hombre europeo»*– aparecido en 2003, se abre con una *Advertencia* en la que hace referencia al recién conocido preámbulo de la Constitución europea que salía en aquellos momentos. Un preámbulo que abrió la polémica justamente por la ausencia en el mismo de referencias al cristianismo, del que decía Reale que *ha sido el eje de sostén espiritual del que nació y a partir del cual se desarrolló Europa*. Pág. XIV. No en vano, y en orden a destacar la similitud, en este libro hace alusión a María Zambrano, precisamente al artículo *La agonía de Europa*, del que extrae un texto que le sirve como pórtico –junto a otro fragmento de Edgar Morin– para abrir el libro, e incluso aún toma otras líneas de este libro para dar inicio al primer capítulo. Y además, en su capítulo sexto –*El cristianismo como base de la espiritualidad europea*– dedica un párrafo a nuestra autora: *El Dios de Europa según María Zambrano*. Pág. 128-129.

⁴⁸¹ FP, 78

imita la sombra, la repetición de la apariencia, sino que antes bien es apertura de un espacio a la revelación: *el arte lejos de ser forjador de sombras y fantasmas, es la revelación de la verdad más pura, es la manifestación de lo absoluto*⁴⁸². Más allá de ser imagen de lo contingente y lo contradictorio, es la expresión de la identidad.

El arte es así una dimensión claramente relacionada, cuando no identificada, con la creación divina. Y aquí acude Zambrano a H. Heimsoeth, y propone una cita de su libro *La metafísica moderna* –que cita en edición de la Revista de Occidente– en que se expresa precisamente esto, la función metafísica del arte y el papel divino que ejerce precisamente el genio artístico, acudiendo en su exposición a Schelling, representante de un Romanticismo en que se aunaban nuevamente poesía y filosofía. Mas una unión que estaba llamada a término, precisamente por la concepción que tienen de sí mismos como poseedores del absoluto, una posesión ciertamente embriagadora, una experiencia de un exceso tal que permanece irreductible a medida, conciencia y razón. Los románticos se presentan embargados por un exceso tal que los hunde, y también por la clara noticia de estar inmersos en un proyecto extraordinario, en el que su carácter creador se presenta como sobrehumano.

En este movimiento señala Zambrano los nombres del francés Víctor Hugo, y el de los representantes del grupo de Jena, Novalis y Hölderlin, además del ya mencionado Schelling. No obstante, esta unidad –como advertíamos– estaba llamada nuevamente a la separación, y así entiende Zambrano la aparición de pensadores como Baudelaire y Kierkegaard, sucesores de los anteriores, marcando una nueva tónica de trabajo caracterizada por –frente al exceso anterior– la medida y la conciencia. Lo expresa nuestra autora diciendo que –tras esa experiencia creativa desde las alturas, en cercanía casi fundente con lo absoluto– se tiene la experiencia del descenso y, consiguientemente, la de reconocerse siendo solo humano, solo criatura. Se experimenta, por tanto, un descenso, una caída, desde una conciencia lúcida y despierta de lo anterior, que se asume y es reconocida como exceso. Nuevamente, cual movimiento pendular, se vuelve el hombre a colocar en el más acá, en el lugar desde el que comenzó la modernidad.

⁴⁸² FP, 78

Es significativo que Zambrano, aludiendo a este periodo postromántico de corrección y medida, afirme que lo que sucede es una purificación. Y es que nuevamente aparece casi una vuelta a una necesaria ascesis. Y aún más, es preciso advertir que cuando se refiere prototípicamente a Baudelaire y Kierkegaard, lo hace diciendo que ambos son pensadores y poetas simultáneamente, lo que nos lleva a asumir que esta unión de ambos logoi tiene un componente que trasciende la realización efectiva de la misma en obras –ensayos, tratados filosóficos o poemas– y que significa más bien y ante todo una situación desde la que se ejercita el logos. Por eso nos parece en Zambrano que está tan vinculada esta unión de pensamiento y poesía a la figura del bienaventurado, que trasciende las obras mismas realizadas para ser considerada como expresión máxima la propia vida⁴⁸³. Y así es como, desde este ser poetas y filósofos, desde esta plena conciencia del logos que se expresa de variada forma, puede comprenderse la distinción clara que realizan entre la poesía y la metafísica.

Así se entiende la corrección que sobreviene al endiosamiento romántico, a los espacios de revelación que alcanzaba el arte en los momentos privilegiados de inspiración. Ahora se subraya el carácter mundano del hombre, de –al par de creador– ser creado, y como tal con la asunción de limitaciones que esto significa. De modo que se asume el valor absolutamente destacable de la libertad, pero corregida con la paralela asunción de la necesidad en que se inserta, de la que una de las más determinantes es el estar atados *por la cadena del tiempo*⁴⁸⁴. Para Zambrano, esta corrección proviene de un exceso del que ahora se toma conciencia, y que se manifiesta como conciencia de finitud y de pecado. De finitud porque había que asumir que es constitutivo de lo creado, de pecado porque lo anterior había resultado ser un falso endiosamiento. La soberbia se purificaba ascéticamente con la humildad, la libertad se topaba de bruces con la determinación. Y en consecuencia, la conciencia terminó mostrando nuevamente los caminos diversos que resultan ser la filosofía y la poesía, así como el espejismo que había sido su unión en el romanticismo.

⁴⁸³ No podemos dejar de señalar aquí una cita del *Diario* de Kierkegaard enormemente interesante en este contexto: *El cristianismo ya no existe aquí, pero para que pueda hablarse de recuperarlo, había que romper el corazón de un poeta, y ese poeta soy yo*. Esta cita la tomamos del párrafo *Kierkegaard: el «poeta cristiano»*, en la exposición del pensamiento del danés dentro del apartado dedicado a los grandes impugnadores del sistema hegeliano en el tercer volumen de Reale y Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder, 2002. Página 222.

⁴⁸⁴ FP, 81

5.2. El querer ser y la angustia como fondo de la época moderna: poesía pura y sistema metafísico.

La introducción de conciencia y medida trae, como vemos, la separación de filosofía y poesía, precisamente porque ambas expresiones se pretenden absolutas. Y se detiene entonces Zambrano a analizar el proceso que sigue en este camino la poesía, y señala que es la consecuencia del percatarse de esta conciencia. Un percatarse de la propia actividad, un reflexionar sobre el proceso mismo de la creación poética, incluso sobre la inspiración –el arrebató o furor del que ya se ocupara Platón en el diálogo *Fedro*–. Distingue entonces nuestra autora el pensar desde la inspiración –propio de los románticos anteriores– y el pensar sobre la inspiración –que será lo que harán los postrománticos a que ahora se refiere–. Y descubre la importancia que tiene que Baudelaire vincule la inspiración al trabajo, al esfuerzo, precisamente porque ya no se trata de alimentar la imagen del poeta inspirado, sino de atender a su dimensión de trabajo, que subyace a ese caprichoso y arbitrario furor.

La poesía sigue necesitando de la inspiración pero también del trabajo y conciencia posterior. Se trata, dice acertadamente Zambrano, de la unión *del “poeta vate” con el “poeta faber”*⁴⁸⁵. Y esta inserción de la poesía en la conciencia va a tener un nombre fundamental en Paul Valery, en quien –junto a Mallarmé– encontraremos la plena expresión de lo que se dio en llamar poesía pura. Con Valery tenemos el reconocimiento de la presencia del sueño –forma de expresar el arrebató, furor, manía o delirio– como origen de la poesía, pero indicando al par la importancia del trabajo en la búsqueda de la más feliz expresión de ese sueño, esto es, el esfuerzo inmenso por encontrar *exactitud y estilo*⁴⁸⁶. Y con esto lo que tenemos es una poesía que se define a sí misma, descubriéndose *en su substantividad*⁴⁸⁷ y de ahí llega a entenderse como un

⁴⁸⁵ FP, 83

⁴⁸⁶ FP, 83. Zambrano, en estas páginas, está haciendo referencia a *Variété, II*, de Paul Valery. Aquí, esta *exactitud y estilo* a que se refiere, vinculados a la relación con el sueño sobre el que reflexiona, surge a partir de unos textos del poeta francés que ella selecciona, como por ejemplo: *Qui dit exactitude et style invoque le contraire du songe*.

⁴⁸⁷ FP, 84. En este punto, pone nuestra autora una advertencia en la que remite a un mayor desarrollo, al final de la exposición de *Filosofía y poesía*, de esta cuestión. Nosotros lo trataremos en el apartado 7.2 de este capítulo de nuestro trabajo –*La cuestión de la poesía pura*– dentro del apartado 7, titulado *Dos notas: sobre logos, verdad y poesía pura*.

todo, como un absoluto, más extremo aún que lo que encontramos anteriormente con los románticos. Y entonces, esta concepción absoluta de sí era tanto como entenderlo como modo total *de realización de la esencia humana*⁴⁸⁸, esto es, un modo absoluto de ser que ya no se reconoce como indigente, y que por tanto ya se afirma de forma independiente al pensamiento, del que se convence que no se necesitan como dos modos de ser hombre, como dos modos de expresión del logos.

En consecuencia, poesía y metafísica cada vez más veían separados sus caminos, más difícil su entendimiento y por supuesto su aspiración a unirse. La poesía pura no tiene necesidad de la metafísica del mismo modo que la metafísica tampoco tiene necesidad de la poesía, precisamente porque también el metafísico tiene una concepción total y absoluta de su labor, y por tanto se presenta como modo de realización de la persona. Y concluye Zambrano que filosofía y poesía se constituyen como dos modos de acción excluyentes. Así, el poeta –en sentido contrario a como vimos en los capítulos precedentes– se encuentra descubriendo:

*Su ética que es este estar despierto, precisamente; este velar persistente, este sacrificio perenne por lograr la claridad al borde mismo del sueño. (...) El poeta se mantiene vigilante entre su sueño originario –la raíz nebulosa– y la claridad que se exige*⁴⁸⁹.

Sigue siendo mártir de la poesía, pero ahora consciente del valor y esfuerzo para encontrar la palabra poética que recoja y diga con fidelidad el sueño –delirio, arrebató, manía, furor–. Y tras esto, poeta y metafísico se descubren como autosuficientes, lo que les permite la mutua ignorancia. Pero, ¿acaso no parten como personas de una misma experiencia, de una misma realidad? Filosofía y poesía se presentan como modos distintos, caminos diversos, que se expresan como absolutos, y que se muestran como

⁴⁸⁸ FP, 84

⁴⁸⁹ FP, 84-85. Advirtamos en este fragmento la importancia del velar, del estar despierto, desde una atención que trata de realizar el sueño. Son unos conceptos importantes en el pensamiento de María Zambrano, y que vemos en otros momentos de su obra. Así, es tema esencial del apéndice que añade a *El sueño creador* –y nos referimos a *El sueño de los discípulos*–. Un escrito en el que va señalando la importancia de estas que podríamos llamar actitudes esenciales que, en última instancia, se presentan como pórtico a una experiencia que sólo se logra desde la previa disponibilidad. El velar que es, como decimos, paralelo a la atención, son modos de estar en y ante el mundo que permiten una mayor comprensión del lugar que haya uno de ocupar. Son unas actitudes que Zambrano va a reivindicar y que le pondrían en línea con pensadoras como Simone Weil y Cristina Campo.

*divergentes maneras de vida*⁴⁹⁰. Pero siguen teniendo ambas una radical comunidad, que no es otra que lo que constituye el anhelo principal y básico de la modernidad, el “*querer ser*”⁴⁹¹.

El hombre moderno esencialmente *quiere ser* y su ansia sólo se verá satisfecha con lo absoluto. Un absoluto que cree en sí y que, por ello, no se siente carente ni necesitado de nada, no se siente incompleto. Pero, señala Zambrano, debajo de este absoluto lo que hay es nada, una nada que le lleva a experimentar muy acusadamente la angustia, que yace debajo de los grandes constructos sistemáticos característicos de la modernidad. Una angustia que aparece del lado de la voluntad y la acción. Y una metafísica, la moderna, que aparece igualmente del lado de la desconfianza, desde la distancia que introduce la duda desde el mismo Descartes. Frente a la esperanza de la razón que suponía la metafísica griega –que representó, nos dice Zambrano, *una aurora*⁴⁹²– la moderna se hace más suspicaz, y sobre este recelo que parte de sí mismo y de ahí se extiende a las cosas, se construye en cierto modo Europa⁴⁹³. Así, la moderna y desconfiada razón se afirmaba absolutamente frente al mundo. Y de este modo se cerraba al mismo y se comportaba de forma autosuficiente. Pero llegaba a tal grado de absolutez y autosuficiencia, que no hacía sino poner las bases de una consustancial angustia, que habría de fundar la totalidad de sistemas modernos, que los entiende Zambrano como cuasi manifestaciones físicas de esa angustia en que vive la persona, de esa angustia en la que se siente perdida, anegada y naufraga. De esta forma, desde esta radical experiencia solitaria y angustiosa se entiende la construcción de estos sistemas, que se presentan cerrados, absolutos y resistentes, pues: *el sistema es lo único que*

⁴⁹⁰ FP, 85

⁴⁹¹ FP, 86

⁴⁹² FP, 86

⁴⁹³ Unas páginas más atrás pudimos advertir la consonancia entre el planteamiento de nuestra autora y el que observábamos en Giovanni Reale. Ahora podríamos volver a referir su libro *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Y volveríamos otra vez al prefacio donde encontramos: [tras citar de Ionesco: «Los hombres giran alrededor de su jaula que es la tierra, porque han olvidado que se puede mirar el cielo»] Pero existe además otro tipo de «jaula», perfectamente definida por María Zambrano: los hombres occidentales han hecho lo imposible por conseguir esa ilusoria «seguridad» que nace de la transformación del racionalismo poscartesiano en una «fe». Se trata de ese tipo de seguridad «en la que ha vivido el europeo culto como en un sueño sostenido por la razón, del que puede despertarlo no la tragedia sino la catástrofe». Pág. XX. Una oportuna referencia a Zambrano que confirma lo que aquí se expone.

*ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos invulnerables frente al vacío*⁴⁹⁴.

La angustia es la base o suelo sobre el que se construye el sistema y el sistema no es sino la expresión de la angustia. Al punto que, al par de esta cita, no podemos dejar de pensar en Kafka, cuyas novelas se presentan al modo de *castillo de razones* que son la viva imagen de la angustia y la radical impotencia frente a los absolutos sistemas, impermeables a todo deseo de salir de ellos. La consecuencia de este proceso en que la persona se descubre como *criatura consciente*⁴⁹⁵, es que el segundo elemento se llega a subrayar tanto que adopta una posición absoluta en la concepción de lo humano. Se culmina solo en su carácter consciente, lo que dará la situación en la que el pensamiento va a ir olvidando todas esas dimensiones pasivas de la persona que caerán del lado del cada vez más ambiguo término *corazón*, ambiguo a fuerza de irse convirtiendo en una especie de cajón de sastre, donde se iba colocando todo aquello que excedía la dimensión activa y consciente de la persona, y se relegaba todo lo otro de la persona a ser mera sombra, a adoptar un papel secundario, que no es objeto de pensamiento.

Así, de este proceso de aislamiento al que se ve llamada la persona, surge paralelamente la angustia, que en el análisis de Zambrano es anhelo de afirmación de la voluntad, y la angustia que subyace al mismo también está relacionada con esta acción. El sistema que en su raíz es angustia no lleva a la contemplación –nos indicará Zambrano– sino a la acción, del mismo modo que es fruto de la soledad y no de la comunidad. Es un sistema solitario en tanto que afirmación en exclusiva de la pura individualidad y manifestación o *forma del poder*⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ FP, 87

⁴⁹⁵ FP, 88. Sobre esta referencia que hacemos a Kafka, hemos de señalar la importancia de la obra de nuestra autora *El sueño creador*, en la que no podemos olvidar que uno de sus capítulos está dedicado al autor de Praga. Concretamente *La novela-tragedia: «El castillo» de Kafka* –pág. 119 y siguientes– lo que pone en evidencia la importancia de la literatura dentro del darse del pensamiento de Zambrano. Un capítulo dedicado a las desventuras de K., pero cuyo nombre no falta en otros lugares del libro. Advirtamos simplemente que lo pone como ejemplo de lo que llama *sueño de obstáculo*, que no sería sino –en el contexto en que nos movemos ahora– la forma que reviste la angustia y la impotencia, o ya en el extremo kafkiano la feroz e inmisericorde dialéctica de la alienación de la persona.

⁴⁹⁶ FP, 88

5.3. Inocencia y libertad.

La angustia del metafísico es diversa de la que experimenta el poeta. La de este último no aparece vinculada al poder y a la voluntad. Su ética de trabajo, que ahora descubre, es –como ya pudimos ver– una ética martirial “*de sacrificio*”, provocado por el padecimiento ínsito a su misma actividad. El poeta, como el *eros* de la filosofía platónica, tiene un carácter mediador, entre lo que es *en la niebla*⁴⁹⁷ y su expresión manifiesta, clara y precisa. Esto es, mientras la filosofía pretende nada menos que encontrar la perfecta ponderación de la naturaleza, las leyes que rigen el universo, el conocimiento de la creación toda, el poeta en cambio pretende la adecuada ponderación de lo que carece –como advertían los clásicos, de *número, peso y medida*⁴⁹⁸–.

Y no en vano, para ilustrar esta idea acude Zambrano a un texto de la *Segunda Antología Poética* de Juan Ramón Jiménez⁴⁹⁹, un texto en el que la poesía se presenta como lo que da ser y sustancia a lo que todavía no lo tiene porque es sueño aún. El poeta, en pleno ejercicio de *justicia caritativa*⁵⁰⁰ hace ser incluso a lo que se quedó a medias, o a lo que simplemente nunca fue. De modo que la angustia del poeta, como

⁴⁹⁷ FP, 88. No podemos dejar de pensar aquí, a partir de esta expresión, en el poeta Antonio Machado, el amigo de Blas Zambrano y tan admirado y querido por nuestra autora. Nos parece que aquí estuviese latiendo unos versos de *Soledades y galerías* que ya salieron en el segundo capítulo de *Filosofía y poesía –Poesía y ética–* y que volverán a aparecer, también citados expresamente por María Zambrano en el capítulo último –*Poesía*– donde juega con la idea de la niebla como aquello donde el poeta marcha, en un proceso cercano al unamuniano desnacerse: ...y *caminate en sueños / que va buscando a Dios entre la niebla*. Nos parece que estos versos están presentes porque nuestra autora piensa a través de ellos, les sirve para conformar esta aproximación filosófica que es el origen de una vasta obra que, y en última instancia, siempre deja traslucir unos cuantos versos, unos cuantos nombres, unas cuantas palabras.

⁴⁹⁸ FP, 89

⁴⁹⁹ Concretamente el poema del que hace una selección de versos Zambrano en una nota a pie de página es el titulado *Inverosimilitud*, perteneciente a lo que en la *Segunda Antología Poética* figura como el libro *Domingos (1911-1912)*. Se trata de: *Sí, la inactualidad. Vivir siempre una vida de después o de nunca, poniendo en este puerto... Salidas lívidas, en madrugadas de lluvia, de bailes, de ciudades que aún no están en el tiempo... Suspiros dobles al jardín, por galerías que aún son peña, en el canto de alondras que aún son sueño*. Curiosamente toma nuestra autora al poeta de Moguer para ilustrar un sentido de la poesía que se encuentra en total consonancia y sintonía con lo que ella misma sostiene. En relación con esta cuestión, y como ya hemos podido indicar en el apartado anterior, nos ocuparemos de la concepción de poesía pura en Juan Ramón Jiménez en su divergencia con la de Mallarmé y Valéry, al par que de la confluencia que guarda con la idea de Zambrano de la poesía. Será en la segunda parte –*La cuestión de la poesía pura*– del apartado *Dos notas: sobre logos, verdad y poesía pura*, casi cerrando este capítulo de nuestro trabajo.

⁵⁰⁰ FP, 89

decíamos, es muy distinta de la del filósofo, pues es la suya la que va en paralelo a su actividad, cual es la de ser continuador de la creación. Una creación que siempre se renueva en el mismo y continuado ejercicio de la palabra. Una creación que no se hace sistema, pues entonces significaría que se habría clausurado, que se habría terminado.

Así pues, la angustia del poeta es la de quien se pone frente a lo informe con el objeto de darle forma. Su angustia está aparejada al temor que nace con la creación, en intimidad a la responsabilidad de la propia acción creativa. Y otra vez nos encontramos con el trasfondo religioso del pensar de Zambrano, que vemos en esta analogía de la labor del poeta como partícipe en la creación, como casi colaborador de la renovación del mundo, y que culmina con dos referencias bíblicas que inciden en la importancia de la labor del poeta, del ser de un logos necesario para la correcta comprensión del mundo y del lugar de la persona en el mismo. Se trata de las citas que aquí reproducimos:

Es la palabra quien se salva mediante el poeta y si luego el poeta se salva, es porque ya está dicho que “quien pierde su vida la ganará”. Y que, “lo demás se os dará por añadidura”⁵⁰¹.

No dejemos de advertir que estas referencias bíblicas son las que están en el fondo de un verso muy querido y citado de Zambrano. Verso del *Cántico Espiritual* del poeta Juan de la Cruz –que es no solo perfecta imagen del poeta sino de bienaventurado en el pensar de nuestra autora– aquel *me hice perdidiza y fui ganada*. Apreciamos claramente aquí que toda voluntad de poder es ajena a esta actitud esencial del poeta, del colaborador de la creación, que logra salvarse mediante la palabra que, para ser palabra salvadora, exige, precisamente, el ejercicio del abandono.

Y continúa la reflexión de Zambrano acerca de la angustia, ahora para indicarnos que es la puesta en claro, la manifestación misma de la persona cuando se descubre en su posibilidad de afirmación frente al mundo, desprendida de la naturaleza. Sobreviene la angustia cuando la persona se descubre frente al mundo –en el que habrá de abrirse paso– y será precisamente esta *vuelta sobre sí (...) el acontecimiento decisivo de la filosofía moderna*⁵⁰². Acontecimiento que luego se desarrollará en los pensamientos de

⁵⁰¹ FP, 89-90. Está refiriendo las siguientes citas bíblicas del Evangelio según San Mateo: 16, 25 y 6, 33.

⁵⁰² FP, 90

Kierkegaard y Heidegger, en los que vemos el papel fundamental que ocupa la angustia, que se convierte en condición misma de la filosofía.

Y de vuelta a la filosofía, se vuelve a vincular la persona –indica Zambrano que es lo que Kierkegaard llama *espíritu*– a voluntad y poder. Y será precisamente en el danés en quien encontrará su más clara manifestación, para lo cual transcribirá amplios párrafos de *El concepto de la angustia*⁵⁰³ –obra que cita según la traducción de la Revista de Occidente de 1930–. Así, destaca Zambrano en el análisis de Kierkegaard cómo la aparición de la angustia se da por la determinación como espíritu del hombre, y en esta determinación podría distinguirse dos formas o momentos: una según la cual el espíritu está soñado desde un estado de ignorancia o inocencia, y otro en el que se reafirma y que se expresa a partir de la lectura de la caída de Adán y Eva según el *Génesis*. De este modo, según ese primer momento, el hombre sería una síntesis de un aspecto psíquico y otro corpóreo, y el espíritu –desde este estadio de inocencia que es ignorancia– aparece turbando el estado reposado y pacífico, turbándolo en tanto que se va insinuando, haciendo presente como una nada que provoca angustia. Este estadio sería análogo al de un sueño en que el espíritu se despliega como una nada angustiante, que rompe esa pretendida paz. Así, el espíritu se presenta con un carácter dual: es perturbador de la relación entre lo psíquico y lo corpóreo; es también positivo en tanto que permite, mediando, la relación de estas dos dimensiones. De este modo, es inseparable el espíritu de la angustia pues:

El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede comprenderse a sí mismo, mientras se tiene a sí mismo fuera de sí mismo; ni tampoco puede hundirse el hombre en lo vegetativo, puesto que está determinado como espíritu;

⁵⁰³ María Zambrano cita esta obra de la edición de la Revista de Occidente, Madrid, 1930. A continuación vamos a remitir alguna información sobre esta edición que hemos tomado del artículo de Jaime Franco Barrio: *Kierkegaard en español*. Publicado en la revista *Azafea* II, 1989, páginas 211-234. Así, sabemos que se trata de la segunda publicación de Kierkegaard en español. Tras su descubrimiento y la aparición de referencias a su obra en los escritos de Unamuno y Pío Baroja, hay una primera edición de un escrito de Kierkegaard muy probablemente de 1918, traducido por Álvaro Armando Vassend. Se trataba de una selección de textos de carácter estético. Posteriormente, se editó en español en la Revista de Occidente otra selección de textos: *Fragmentos sobre la angustia*, en «Revista de Occidente», 30 (1930), pp. 204-223. Y el mismo año, aparece el libro *El concepto de la angustia* (Madrid, Revista de Occidente, 1930), 258 páginas, traducido por José Gaos. Esta traducción fue cedida en 1940 a la editorial Espasa-Calpe (Colección Austral), en la que se han sucedido numerosas ediciones, incluso precedidas por un prólogo de Aranguren.

*de la angustia no puede huir porque la ama; amarla, no puede propiamente, porque la huye...*⁵⁰⁴

Así, sobre la inocencia que es *ignorancia del bien y del mal*⁵⁰⁵ planea la angustia de esa nada informe que, haciendo una lectura de la caída de Adán y Eva, se va a concretar en la prohibición que, de inmediato, va a suponer la caída, el despertar de ese sueño, y enfrentarse a una angustia que es ya determinada en tanto que la prohibición va a suponer la posibilidad de la transgresión, esto es, enfrentarse a la angustia de la libertad, a la apertura de la posibilidad. Tenemos entonces estos dos momentos: *lo que por la inocencia había pasado por la nada de la angustia, ha entrado ahora en él mismo [el espíritu] y surge ahora de nuevo una nada: la posibilidad angustiosa de poder*⁵⁰⁶. Un poder, matiza Zambrano, que no es el de dominación, el de la voluntad de poder, sino el de la apertura de la posibilidad que supone despertar de un anterior sueño, de una inocencia e ignorancia previas a un estadio de ignorancia superior que es también de mayor angustia.

Un despertar que es caída, la del inocente que se descubre existiendo y teniendo que ser. Y siempre acompañado, en diverso modo, de esta angustia indiscernible del espíritu que es la persona. Y entonces, toda esta reflexión que desde Kierkegaard hace Zambrano nos lleva de nuevo a algo que vimos en *Adsum* como el desnacer, lo que vimos de la mano de un kierkegaardiano español, Unamuno. Y así tenemos:

Y caída en el poder (...) en el sentido de la posibilidad de un ser que despierta al tiempo que cae, es decir, que cae en su propia existencia desde el sueño inocente en que yace, mientras todavía no es él; mientras todavía no ha salido del seno de Dios o de la nada. Angustia; presentimiento dentro de la nada, de la caída de la propia existencia, del despertar en el pecado de ser uno mismo. «La vida es sueño» lo dice más claramente, más plásticamente al menos con su imagen central de la vida como sueño (todo es sueño, menos el “obrar bien que ni en sueños se pierde”). Pero en el poeta la vida es el sueño y en el

⁵⁰⁴ FP, 92

⁵⁰⁵ FP, 92

⁵⁰⁶ FP, 92. Se trata de una cita del propio Kierkegaard.

*filósofo, el sueño es la inocencia, y la caída es el despertar a la libertad. En los dos la libertad es lo único real*⁵⁰⁷.

No podemos dejar de reseñar este texto porque, aunque un poco largo, da claves esenciales en orden a entender la profundidad e importancia de esta idea del desnacer que vimos aparecer desde los comienzos de este trabajo, desde la comparecencia que significaba el escrito que guio las consideraciones de nuestro primer capítulo. Un desnacer que será nueva tentación imposible del hombre, la de volver a ese seno originario en que uno aún no es y donde se pierde y diluye lo que es insoslayablemente como espíritu, persona, existencia. Tentación constante pero que significaría la pérdida de lo que uno ha de ser, del ejercicio de una angustiosa libertad que es la condición de realización personal.

Moviéndose la persona entre el desnacer y el despertar ha de enfrentarse a un despertar que se torna realización libre de lo que uno es en verdad, y entonces plena adecuación o cumplimiento de eso que vimos como el sueño de Dios. Y en el carácter bifronte del desnacer en el que entonces nos detuvimos, encontramos el paralelo de esta situación de angustia que acompaña siempre a la determinación como espíritu que se es y que se concreta en formas de ignorancia, la inferior de la inocencia o la superior tras la caída.

Y esta profunda reflexión que afecta a lo íntimo de la persona, a su misma y más básica y primaria conformación, señala Zambrano que está expresada en el drama de Calderón⁵⁰⁸. Drama en el que ya desde el título se indaga magistralmente en la idea de la vida como sueño, uno de los grandes temas literarios que en Calderón casi podríamos decir que se sustancializase, al punto de quedar ante nosotros los lectores el monólogo de Segismundo como referencia clara a lo que aludir cuando se trata sobre esta idea filosófica. Pero este carácter evanescente de lo real no hace –ni en Calderón ni en Zambrano– que se caiga en un nihilismo. Esto es, aun cuando la vida toda sea sueño, hay algo que vale, que tiene valor e importancia, que es –al margen de darse en algo así

⁵⁰⁷ FP, 92-93

⁵⁰⁸ En este punto es interesante resaltar cómo en nuestra tradición el pensamiento se ha dado literariamente, lo que es analizado por nuestra autora en diversos artículos que han conformado libros en los que trata esta peculiaridad española, advirtiéndose así el modo en que se da la preocupación sobre el tema español en Zambrano y viendo cómo se acerca en estos intereses a los de la generación del 98.

como un escenario irreal, de sombras y fantasmagórico—. Y así entendemos la importancia que tiene que Zambrano cite aquí esto de Calderón: “*obrar bien que ni en sueños se pierde*”⁵⁰⁹.

Cita que no solo refirió y analizó en la obra autobiográfica *Delirio y destino*, sino que puso como frontispicio de su primera parte –*Un destino soñado*– y que ya señalamos cuando nos ocupamos de *Adsum*. Y que ahora vuelva aquí es enormemente significativo porque es uno de los hitos o de las constantes de su pensamiento. Es el modo como Zambrano entronca en una tradición española, la de un sano realismo que, aun cuando aceptase que todo fuese sueño, sin embargo y aun en ese supuesto, salvaría la necesaria y axial acción ética. Así, que en *Delirio y destino* fuese una de las citas, de los pensamientos–guías rectores, nos lleva a señalar su gran importancia, pues es como decir que, aun dentro de lo más irreal, soñado e incierto, la buena acción vale, tiene valor, se salva.

De esta forma, aun cuando en el texto transcrito aparece esta referencia a *La vida es sueño*, parece que Zambrano no se resiste a poner esta puntualización, este importante matiz que no se queda en lo accesorio o accidental, sino que cala a lo más profundo de su concepción de la persona y de la vida. Y no se resiste a ponerlo aquí, y por eso lo pone entre paréntesis, como lo que le parece que no puede faltar para completar esta exposición de la vida como sueño, de esta angustia que acompaña a la experiencia de la libertad, como salvando –de toda esa evanescencia que pudiera llevarnos a cierto nihilismo– la importancia fundamental de la ética como instancia primera y más básica que la propia metafísica.

Y siguiendo el análisis de Zambrano, termina afirmando que la libertad se convierte desde esta óptica en lo único real para el filósofo y el poeta. Una libertad que deduce Kierkegaard de interpretar el texto bíblico como *un suceso interior al hombre*⁵¹⁰, esto es, partiendo como clave hermenéutica de la lectura interiorizada como apelación a uno mismo, lo que le sirve para mostrar este episodio de Adán y Eva en el *Génesis*

⁵⁰⁹ Advirtamos que la preeminencia está en el obrar bien, esto es, lo originario es la ética, y el obrar bien supera toda posibilidad de irrealidad. Es un razonamiento que, en cierto modo, no deja de guardar cierta semejanza con el que desarrolla Pascal en su apuesta. Y es que, aun cuando todo fuese ficción, la buena obra es y vale, se afirma en realidad y, podríamos decir, realiza o hace ser.

⁵¹⁰ FP, 93

como el momento o instante del nacimiento a la libertad o, lo que es lo mismo, el despertar a la angustia, a la determinación del hombre como espíritu, al nacer de la persona. Y el sueño es para el filósofo la inocencia, y para el poeta la vida, a lo que suma como irrenunciable en sus apreciaciones nuestra autora el obrar bien, la buena acción y, por ende, la primacía de la ética.

5.4. Amor y voluntad de poder.

A partir del análisis de Kierkegaard sobre la angustia, partiendo de la lectura interiorizada del episodio de Adán y Eva, llegamos a establecer una situación o lugar esencial de la persona, una cifra o experiencia fundamental. Por una parte tenemos el sueño de la inocencia que es ignorancia; por otra el despertar a la esfera de la posibilidad, el surgir de la libertad que provoca desazón y angustia. Y en esto que podríamos denominar mapa existencial, encontramos a la persona buscando su lugar, su sitio, entre la inocencia y la angustia. Y aquí, el ser poeta o filósofo –modos esenciales de decirse el logos, como llevamos viendo a lo largo de estas páginas– significará una especial actitud que, a su vez, se vinculará al *locus* en que en este panorama uno se sitúa. Así pues, de entrada, ésta es la situación existencial. Posteriormente –señala Zambrano– la diferencia vendrá según se sitúe la persona frente a la posibilidad o poder. Esto es, según se adopte una u otra determinación ante la voluntad de poder, vamos a ver cómo se va a ir modificando este mapa fundamental de la persona. Y entonces, lo que interesará será señalar cómo filosofía y poesía van a significar modos distintos de ocupar o entender la vida, la existencia, en medio de estas coordenadas.

Así pues, podemos distinguir al filósofo y al poeta según su situación existencial, que va a marcar la divergencia en sus caminos. Y entiende al filósofo y al poeta como los que de veras siguen lo que auténticamente son, esto es, como los que se ocupan de una actividad de tal trascendencia y calado que solo pueden ser auténticamente cuando responden a una fuerte convicción y afirmación de la persona, cuando lo siguen de modo necesario, como *exigencia del destino*⁵¹¹. Son actividades

⁵¹¹ FP, 93. Esta expresión de Zambrano nos recuerda sobremanera a la que ya vimos en el prólogo a *Filosofía y poesía*, y del que nos ocupamos al comienzo de este capítulo. Así, en el apartado 1.2: *La filosofía como utopía irrenunciable*, hablaba Zambrano de la necesidad de su vocación filosófica y también de *la belleza irrenunciable, y aún la espada del destino de un ángel que no conduce hacia aquello que sabemos imposible*. FP, 9. Una similitud en la que se pone de manifiesto, ante todo, la autenticidad y radicalidad desde la que vive y entiende su obra.

esenciales en tanto que ambos son modos fundamentales de decirse el logos, de expresarse la razón de ser del mundo y de la persona misma en el mundo. Son entonces el filósofo y el poeta los que de veras no podrían ser otra cosa más que a costa de traicionarse en lo más íntimo. Son formas del logos que se ocupan de lo esencial, esto es, que trascienden lo cotidiano y anecdótico, presentándose con la pretensión de ser saberes radicales.

De este modo, frente a la situación originaria expuesta, según Zambrano caben dos opciones determinantes. Por una parte estaría la representada por aquel que se queda fascinado y atrapado ante la infinita posibilidad que se abre ante él, ante lo que sería la más pura manifestación de la voluntad de poder. Por otra parte, tenemos al que vive la experiencia de quedar hechizado *por el encanto de la presencia, por el amor*⁵¹², al margen de todo poder. Para Zambrano, la primera se constituiría como el modelo del filósofo, en cambio esta última representaría la opción del poeta, y en la cita transcrita advertimos que vuelve a apreciarse la presencia del poeta Juan de la Cruz, de su *Cántico Espiritual*, en una frase que no deja de ser un juego conceptual de otros versos muy presentes en Zambrano, cuales son los que refieren del amor *que no se cura sino con la presencia y la figura*⁵¹³.

La experiencia de la angustia es la que acompaña cuasi constitutivamente a la persona. Y esto le lleva a plantear a Zambrano que si el filósofo se agarra a esa angustia cuando se queda prendido del poder, entonces el poeta –fascinado o encantado por una presencia real previa a la experiencia del poder– ha de ser persona de un modo diverso a como lo es el filósofo. Lo será sin el ejercicio de poder, sin la fascinación de la voluntad⁵¹⁴. El poeta es el que asume la concepción clásica del conocimiento filosófico, evitando la concepción idealista, entendiendo que pretende el ser mismo de las cosas y, de ahí, el ser mismo como fundamento de todas las cosas. El poeta en el análisis zambraniano es una recreación de la experiencia del filósofo clásico griego, de quien tiene una viva pretensión de alcanzar el ser. Y además, es quien asume un ser que

⁵¹² FP, 94

⁵¹³ Huelga decir que aquí nuevamente hemos de tener presente que Juan de la Cruz no es solo modelo de poeta sino de perfecto bienaventurado, es una rara síntesis que va a guiar todo el pensamiento zambraniano.

⁵¹⁴ Llega a plantear Zambrano aquí si acaso el poeta ha podido renunciar a ser persona.

supera y rebasa al hombre, *un ser que nos venza enamorándonos, prendiéndonos a su vez, por amor*⁵¹⁵.

Y aquí se separan los caminos poético y filosófico, pues el primero, al caer rendido al amor, vuelve a tener la experiencia pasiva del recibir más que del actuar, de la contemplación amorosa más que del ejercicio extenuante de conquista. Y otra vez tenemos un replanteamiento –como se ha ido señalando a lo largo de estas páginas– del modo de comprender Zambrano la razón poética como la experiencia en la que no se lanza el sujeto a la conquista, sino que antes bien se para en actitud de espera y receptividad pues: *El poeta no quiere alcanzar la existencia por sí mismo, no quiere ser conquistándolo a la nada, sino recibéndolo “por añadidura”*⁵¹⁶. El poeta quiere la experiencia de sentirse subyugado y fascinado ante un ser que sea más, puro exceso, pero que aún así no signifique una anulación. No es exactamente la experiencia del pensamiento de pensamientos aristotélico, pues en la reflexión de Zambrano se introduce en esta relación, como momento esencial, el amor⁵¹⁷, la gran aportación

⁵¹⁵ FP, 94

⁵¹⁶ FP, 94

⁵¹⁷ Esta cuestión aparecerá en uno de los delirios que escribe Zambrano en su peculiar libro autobiográfico *Delirio y destino*. Se trata de *La condenación de Aristóteles*, donde asistimos a través de este original género, a la expresión de lo que nuestra autora señala como una insuficiencia aristotélica. Esta insuficiencia la desarrolla también en otros lugares como *El hombre y lo divino* –así en la primera parte, concretamente en el apartado *Tres dioses*– donde, y en última instancia, lo que hace es sumar al dios aristotélico la dimensión del amor, la que aportará específicamente el cristianismo. Cuestión que, como veremos a continuación en nuestra exposición, ya vimos en el capítulo *Adsum*.

Además, en un pensamiento como el de María Zambrano, con tanto interés por advertir los elementos pitagóricos, podemos señalar cómo cabe una lectura en paralelo del capítulo *La condenación aristotélica de los pitagóricos* –también en la primera parte de *El hombre y lo divino*– con el delirio que desarrolla en *Delirio y destino* que aquí citamos –*La condenación de Aristóteles*– en que su condena consiste, precisamente, en aprender a tocar la lira, para encontrar los números de su propia alma; lo que nos lleva también al maestro de Platón, en la bella biografía de André Jean Festugière. *Sócrates*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2006. Allí encontramos en el último capítulo –curiosamente titulado *La lección de música*– lo siguiente: *Cuando Sócrates, en prisión, se preparaba para la muerte, oía en sueños una voz que le repetía: “Sócrates, haz música” [Fedón, 60e]. Esta música es la filosofía, el amor a la sabiduría. Pero ¿qué músico tocará el acorde del alma?, ¿quién le defenderá contra la canción loca?, ¿quién elegirá para ella la melodía muy sabia, y justa, y verdadera?* Pág. 106. Aprender el ritmo propio para saber nuestro lugar, y más aún, quiénes seamos. Según Zambrano lo que le faltaba a Aristóteles era apurar la vida en todas sus dimensiones, de ahí que terminase su delirio así: *Hay que pasar por todo; hay que pasar por los infiernos de la vida para llegar a escuchar los números de la propia alma*. En *Delirio y destino*, pág. 286. Para un desarrollo algo más extenso de este delirio, remitimos a la nota 824.

cristiana que siempre se presenta como telón de fondo en la obra de Zambrano. Y lo vemos en esa nueva referencia a la cita bíblica que ya señalamos unas páginas atrás.

Y no solo esto, sino que además, la experiencia que está relatando aquí nuestra autora ya nos apareció en el primer capítulo de este trabajo –*Adsum*, en concreto en el párrafo cuarto, *La persona y sus sombras: dialéctica de la imagen*– cuando precisamente completaba la experiencia del Motor Inmóvil aristotélico. Entonces veíamos cómo señalaba la posibilidad de asumir una experiencia tal que significase un auténtico conocimiento desde la actitud del desasimiento y desprendimiento, sin pretensiones ni intereses, en el logro de una experiencia de la verdad que de veras iluminase y atravesase la propia vida dándole pleno sentido. Relataba entonces una experiencia en primera persona que no hace sino completar lo que aquí aparece, esto es, subrayar que los modelos de poeta y filósofo con los que trabaja Zambrano son prototipos del decir del logos. Son modos o tipos fundamentales de la persona. Y en el relato autobiográfico que supone *Delirio y destino* lo que encontramos es cómo la razón poética que propone nuestra pensadora es precisamente ese intento de completar la razón con unas dimensiones que podríamos decir que atienden genéricamente a lo que podríamos llamar lo pasivo, y que dice la necesidad de hacer que converjan ambos modos del logos para lograr una expresión más plena y veraz de la persona y de su experiencia en el mundo, y por ende, de su experiencia de trascendencia.

Y la síntesis de todo esto la tenemos en las siguientes palabras de Zambrano caracterizando al poeta: *No puede aceptar una existencia solitaria, al borde del vacío; una existencia ganada por su sola voluntad*⁵¹⁸. La del poeta es una vida abierta a la existencia de un ser superior, abierta a la trascendencia que supone la aceptación de lo real como real y del fundamento de lo real en el ser. El del poeta –que ya hemos señalado que aparece como recreación del filósofo griego clásico– es un padecer la propia trascendencia, que será donde se resume o compendia, desde el mayor esfuerzo sintético, el pensar de Zambrano. Al punto que, como vemos, esta caracterización del poeta es auténtico reflejo y relación de dimensiones esenciales de la persona, necesarias y precisas para plantearse cuál sea el lugar del hombre en el cosmos.

⁵¹⁸ FP, 94

La del poeta entonces, no es una existencia lograda desde el esfuerzo y la conquista, desde la voluntad de construcción, sino que está abierta a la trascendencia, que es tanto como abrirse a la contemplación del mundo y su sentido, y también a la presencia necesaria del otro. El poeta vive en comunión con la creación, con los otros y con lo creado, y no se concibe a sí mismo como individuo aislado, al margen de todo y de todos, en un mutismo que advierte Zambrano que corre el peligro de la deshumanización, de caer en un proceso de despersonalización. Y éste es el riesgo de obnubilarse ante la voluntad de poder, es el peligro cierto de caer en un tremendo solipsismo –y volvemos a ver cómo reaparecen las preocupaciones fundamentales que pudimos apreciar en *Adsum*– fruto de quedarse atrapado, hechizado, ante la imagen de un poder y libertad infinitos, sin conciencia alguna de límite que supondría de inmediato la existencia de algo ajeno a esa pura infinitud.

Es el gran riesgo, el no reconocimiento del otro, absolutamente necesario para la conformación de la persona como el ser que padece su propia trascendencia, suma por tanto de dimensiones activas y pasivas, de la asunción de la persona como ser de inteligencia cordial. Desde aquí se comprende la importancia en Zambrano de la necesidad de añadir a la angustia, con su característico temor y temblor, el amor que conlleva la asunción de la presencia y el rostro⁵¹⁹. Presencia y rostro, figura, que son la cura del amor, el modo como la persona adquiere su realización. Rostro que es la aparición de la mirada del otro necesario que interpela la propia vida sacándola de sí, del solipsismo en que pueda incurrir, para vivir en relación, en diálogo, en apertura, siendo un logos que comunica y pretende la comunión.

⁵¹⁹ Dice nuestra autora que Kierkegaard no habla del amor, de modo que entiende que el esquema de angustia que supone su pensamiento y su propia biografía, había de corregirse con el amor. Sin embargo sí que aparece tratado el amor en Kierkegaard, no obstante transido de la dureza y la lucha que significa el mundo para el auténtico cristiano. Y aún más, en Zambrano el temor y temblor convienen con la presencia y el rostro –y otra vez más podríamos referir aquí ese *amor que no se cura sino con la presencia y la figura* sanjuanista– que es un modo de completar la angustia ínsita al ser persona con la mística, tan presente en la obra zambraniana, y tan cercana a la figura del bienaventurado que aparece como cifra de la persona. Y aquí entendemos también la diferencia con respecto a Kierkegaard, desde su crítica a la mística así como su falta de aprecio al mundo, a la belleza de la creación, aunque reconociendo que es un bello camino en el que algunos han hecho y experimentado grandes cosas. Para lo cual podemos acudir al estudio de: Suances Marcos, Manuel. *Sören Kierkegaard. Tomo III. Estructura de su pensamiento religioso*. Madrid: UNED, 2003. Libro en que se ocupa en diversos capítulos del modo como trata del amor –y tenemos concretamente 8. *EL amor* y 10. *El amor al prójimo, plenitud de la vida cristiana*– así como de la crítica al misticismo –12. *Inserción del cristiano en el mundo: espiritualidad seglar y crítica del misticismo*–.

Así pues, matiza Zambrano la diferencia entre la angustia que vive el filósofo y la que vive el poeta. La del último es fruto de la lógica de la misma creación, consecuencia de tratar de crear aquello que le subyuga, que ansía o necesita pero aún no ve. Sería una forma de expresar esos *ojos deseados que tengo en mis entrañas dibujados*, podríamos decir siguiendo el verso sanjuanista, que siempre late bajo la caracterización del poeta zambraniano. Y esta angustia creativa del poeta es necesaria porque es la que le hace salir de sí, de ese estadio de sueño, de ese lugar previo a la aparición de la voluntad de poder, del estadio de inocencia o ignorancia en que tendría el riesgo de permanecer *sine die*, de modo ilimitado, perdido en lo que podríamos comprender como permanente estado de desnacer. Y un desnacer que supondría un más o menos placentero letargo que también acarrearía el riesgo del mutismo solipsista, y que el poeta evita con la creación.

En cambio, frente a esta imagen del poeta, señala Zambrano que el hombre que surge de la metafísica moderna se nos presenta como desvaído y vacío. Perdiendo sus propios contornos a fuer de vivir una experiencia ilimitada de libertad, que hace que el mundo mismo se le desfigure, y en consecuencia él mismo. Se trata de un hombre que tiene la experiencia de la libertad sin tener experiencia de los límites, esto es, que se queda simplemente anegado en la infinitud de la posibilidad, y entonces perdido en una pura virtualidad que cada vez más se va haciendo menos efectiva y auténticamente real. Vivir sin los límites de lo real es caer en un mundo en que cada vez vamos perdiendo las cosas, al mundo mismo e incluso la posibilidad –valga la paradoja– del mismo hacedor de ellas. Esta concepción de la libertad se enfrenta entonces al gravísimo y cierto peligro de desvanecer el mundo y, con él, a la propia persona.

El poeta, movido por el amor, marcha a lo concreto, a las cosas, a las sombras, desde una tremenda lucidez. Su función fundamental es la aspiración de dar ser a todo aquello que sin su palabra quedaría en la sombra, en el mero conato. Por ello es tan importante la dimensión de la precisión y la claridad, lo que había aportado esa concepción de la poesía pura de Valéry. La poesía quiere lograr la exactitud para expresar del modo más perfecto posible todo eso que conforma lo previo a la voluntad de poder, el momento de la inocencia, del sueño que busca realizarse en la palabra. En este sentido hemos de matizar aquí la concepción de la poesía pura tal como la destaca en Valéry, de la que resalta el ideal de claridad y precisión, pues la concepción

zambraniana va más allá de esto, acercándose a la noción que sostiene Juan Ramón Jiménez, cuyo ideal puede definirse como la búsqueda y logro del *nombre exacto de las cosas*, de la palabra justa y precisa que dice la realidad, no meras palabras sino realidades –como podremos ver más desarrollado en nuestro trabajo en el apartado *La cuestión de la poesía pura*–.

Así pues, los caminos de la filosofía y la poesía divergen. El filósofo aspira a profundizar en el abismo de la libertad alejándose del sueño originario y hundiéndose en todo lo que implica la asunción de la libertad; el poeta pretende restaurar la unidad perdida –que vimos ejemplificado con la tentación de Adán y Eva en el análisis de la angustia de Kierkegaard– tratando de situarse en el estadio previo al de la aparición misma de la libertad, en el sueño o ignorancia, cuando aún no se había mostrado las profundas implicaciones de la pura posibilidad. El poeta ejercita la libertad precisamente en un marchar hacia atrás, al lugar en que pudiese esquivar la angustiada voluntad de poder.

Se produce entonces un paralelismo entre estos caminos del filósofo y del poeta ahora con respecto a los que analizó referidos a la Grecia clásica. Entonces la violencia ascética filosófica se enfrentaba al pasmo del poeta ante las cosas en su pura multiplicidad y fugacidad; ahora, la violencia es la angustiada voluntad de poder del que busca a toda costa hundirse en la misma pretendiendo ser sí mismo, y el pasmo ante las cosas es ahora ese voluntario retroceso que pretende ir desfigurando lo que de ejercicio de voluntad y libertad signifique, esto es, una marcha hacia el sueño previo que intenta apresar con la palabra. El poeta quiere recrear desde el estadio de la inocencia lo que se le impone amorosamente, el *rostro amado*⁵²⁰ señala Zambrano, o *los ojos deseados* que diría Juan de la Cruz.

El poeta ejercita su voluntad del modo menos voluntarioso posible, en un intento de desapego de todo interés por lograr ser *sí mismo*⁵²¹. La libertad se emplea para evitar el poder, porque su conciencia solo tiene como finalidad la restauración del lugar previo a la culpa, como expresión de la unidad perdida. De ahí que Zambrano señale en el poeta que más que la angustia –ligada íntimamente a la aparición de la posibilidad, al

⁵²⁰ FP, 97

⁵²¹ FP, 97

*vértigo de la Libertad*⁵²²— lo que vive es la melancolía. Y por eso creemos que este modo de entender la poesía conviene más al modo como Juan Ramón Jiménez concibe la poesía pura. En este sentido vemos esta convergencia en estas palabras de Zambrano para referir precisamente la finalidad de la poesía: *La poesía busca realizar la inocencia, transformarla en vida y conciencia: en palabra, en eternidad*⁵²³.

Desde esta perspectiva, la poesía tiene un componente esencial de integración del que carece, al menos en la misma medida, la filosofía. Y esta restauración tiene su mejor expresión en constituirse como *forma de la comunidad*⁵²⁴. Y aquí tenemos un factor relevante, porque se funda en que el logos que expresa la poesía tiene como finalidad básica la comunicación, haciéndose entonces la palabra el *sueño compartido*⁵²⁵. La comunicación de lo que, de este modo, se hace compartible. Y se comparte esta experiencia de ir *deshaciendo la vida, recorriendo el tiempo en sentido inverso, deshaciendo los pasos; desviviéndose*⁵²⁶. Se comparte, como vemos, la experiencia fundamental del desnacer, el origen que no se logra como ejercicio extenuante de pura y solitaria voluntad, sino como un proceso paulatino de alejamiento que va dejando las ansias del *sí mismo* para ser con los demás.

Y en este punto introduce Zambrano una breve pero jugosa reflexión acerca del otro y la filosofía. Señala cómo la filosofía ha distinguido dos planos o modos de ser, y lo ejemplifica en las señeras figuras de Heidegger y Ortega. Así, señala la distinción heideggeriana del *se* impersonal o *das Man* frente a la autenticidad; esquema que se repite en Ortega con la referencia a la masa y la deshumanización frente a, otra vez, la autenticidad o ejercicio del sí mismo. Sin embargo, en el español esta distinción se matiza, y señala al respecto Zambrano su *vivir es convivir*⁵²⁷, que le salva de un pensamiento solipsista, y que la malagueña aprecia como muestra de una característica

⁵²² FP, 96. Es cita de Kierkegaard.

⁵²³ FP, 97

⁵²⁴ FP, 97

⁵²⁵ FP, 97

⁵²⁶ FP, 98

⁵²⁷ FP, 98.

esencial del pensamiento español, una forma de darse en la filosofía la relación con los otros, la caridad.

Encontramos en esta reflexión una soterrada crítica a Heidegger, crítica de la que se salva Ortega precisamente por mantener presente esta característica del pensamiento español. Y, por extensión, tenemos aquí lo que le falta al pensamiento de Heidegger, que es justamente la presencia del otro, la caridad. Y además, tenemos que el hombre que aparece desde un sistema filosófico como el heideggeriano, que arrastra tales carencias, es un hombre –o más exactamente un *dasein*, un ser-ahí, arrojado o caído en la existencia– que tiene un grave problema al plantearse la cuestión de la convivencia, del otro. Y en última instancia, es un pensamiento que adolece de esta carencia que ya encontré, poco después de la publicación de *Ser y tiempo*, críticas como las de Edith Stein⁵²⁸.

Volviendo nuevamente a la consideración del poeta y del filósofo, destaca Zambrano cómo el primero en su ejercicio de vuelta atrás, en el proceso de desnacer, se diferencia de todo lo que significa la historia, a la que se vincula en cambio la filosofía. Esto es, en el desnacer, el poeta trata de situarse en un lugar previo a la historia, por debajo incluso del tiempo, ansiando una *inocencia prehistórica*⁵²⁹ pues pretende nada menos que evitar la culpa y el pecado. Por el contrario, la filosofía –que ejercita la voluntad de poder– proyecta su camino hacia delante, al lado de la historia, que es el escenario de realización de las posibilidades. El poeta pretende sumergirse en un lugar previo al darse del tiempo, previo al darse de la culpa, un lugar inmemorial al par que

⁵²⁸ Ya nos ha aparecido el nombre de Edith Stein a lo largo de nuestro trabajo, y ahora podríamos simplemente señalar otro aspecto en el que confluyen los pensamientos de la fenomenóloga alemana y la malagueña. Sobre la crítica que Edith Stein realiza a la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, podemos señalar el estudio *Estructura de la persona humana*, donde en sus mismos comienzos se ocupa de lo que se deriva de la filosofía heideggeriana en el terreno de la pedagogía; o más desarrollado, el que se conforma como apéndice II a su gran obra *Ser finito, ser eterno*, que titula *La filosofía existencial de Martin Heidegger*.

Sobre la crítica que señalamos que está haciendo Zambrano, podemos volver nuevamente a referir el delirio *Voy a hablar de mí mismo* (*Fragmento filosófico del segundo tercio del siglo XX*). Un escrito en el que, como ya pudimos señalar en la nota 463, encontramos una crítica a un modo de darse la filosofía que hace caso omiso al otro.

⁵²⁹ FP, 98

inolvidable, busca: *algo que se ha quedado como pura presencia bajo el tiempo y que cuando se actualiza, es éxtasis, encanto*⁵³⁰.

Pero en este camino que emprende el poeta no quiere que su logro sea único y exclusivo, sino que quiere comunicarlo y así, compartirlo. El poeta, al contrario que el filósofo, no busca la realización propia, la construcción de su *sí mismo*, sino que antes bien busca ser una mediación para que su camino y su hallazgo lo sea de todos. Este peculiar desnacer es una manera de que todos se reencuentren en esta misma situación existencial, que se torna de esta forma universal. Así adquiere sentido este carácter mediador del poeta y, por ende, la faceta esencial e igualmente mediadora de la razón poética:

*Y su ser [del poeta] es tan sólo un vehículo, tan sólo un medio para que tal comunicación se realice. La mediación, el amor que ata y desata, que crea. La mediación del amor que destruye, que consume y se consume, del amor que se desvive*⁵³¹.

Tenemos aquí el juego de mediaciones. El poeta y el amor mediadores, creadores y destructores, mostrando el desvivir que se comunica a todos, pretendiendo mostrar esa patria perdida que es patrimonio común del género humano, ensayando utópicamente nada menos que salvar a todos de la culpa. Ante tal caracterización del poeta y el filósofo, y apuntando a una mediación mayor, comprendemos las palabras con las que termina Zambrano este capítulo. Se trata de una pregunta que expresa el gran deseo de lograr en algún momento la convergencia de la filosofía y la poesía, de lo que ambas han aprendido en un largo camino. Deseo que apunta a la realización de un conocimiento integrador, capaz de darnos un saber más completo y complejo de la persona:

⁵³⁰ FP, 99

⁵³¹ FP, 99

*¿No será posible que algún día afortunado la poesía recoja todo lo que la filosofía sabe, todo lo que aprendió en su alejamiento y en su duda, para fijar lúcidamente y para todos su sueño?*⁵³²

⁵³² FP, 99. Esta cita que aquí recogemos, planteada en forma de pregunta y que está expresando un profundísimo anhelo, no sólo sintetiza perfectamente el sentido de *Filosofía y poesía*, su más íntima aspiración, sino que además lo encontramos –al par que una cita de Paul Valéry– como introducción al sugerente e interesante artículo de José Ferrater Mora *De la unidad última de la filosofía y la poesía*. Un artículo recogido en el libro *Variaciones sobre el espíritu*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1945. Un libro que se caracteriza precisamente por recopilar una serie de diversos artículos que, y como indica el autor en la advertencia que le sirve de prólogo, en común guardan el versar *sobre la actividad espiritual del hombre*. Pág. 7. Pues bien, este escrito es claramente deudor de *Filosofía y poesía* en cuanto a la caracterización que va presentando del poeta y del filósofo, guiados además por ese tan loable como raro y difícil deseo de unidad. De hecho, más adelante, vuelve a aparecer explícitamente el nombre de nuestra autora: *Por eso el camino que sigue el poeta, siempre que sea un poeta auténtico, es, como María Zambrano ha señalado penetrantemente, el camino de la dispersión, en tanto que la ruta emprendida por el auténtico filósofo ha de ser siempre la ruta de la unidad. Ahora bien, la unidad es siempre áspera y sin suave contorno, porque quiere decir afán de reducir todo lo que nos maravilla a una sola cosa, y esta reducción sólo es posible por medio de la renuncia, por medio de la perpetua renuncia. El filósofo es el hombre que renuncia a todo, excepto a lo que no puede renunciar de ningún modo porque es la misma razón de ser de su existencia: a la verdad*. Pág. 132. Unas palabras que son una fiel exposición de los contenidos que ya hemos podido ver a lo largo de las páginas de nuestro trabajo. Y va a sostener Ferrater Mora la posibilidad del darse de esa unión de filósofo y poeta. Del mismo modo que veíamos con María Zambrano, en quien incluso advertíamos que se convertía a su vez en una figura muy cercana, si no ya plenamente identificada, con lo que llamaría el bienaventurado. Como modelo iba surgiendo en las páginas de *Filosofía y poesía* el nombre de Juan de la Cruz, e iban sucediéndose referencias a su obra poética, como la estrofa del *Cántico espiritual* que presentaba nuestra autora como síntesis misma de la poesía toda y de todo platonismo, así teníamos la lira: *¡Oh cristalina fuente / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en las entrañas dibujados!* Modo en el que, a su vez, recuperaba al poeta Platón a pesar de su condena.

Pues también aparece este deseo en Ferrater Mora, y aporta un nombre y una obra, el *Canto Espiritual* de Maragall. Así, leemos: *¿Cómo es posible, pues, encontrar unidas de modo íntimo y sin apariencia de separación la filosofía y la poesía? Porque ya hemos visto que esta unión tiene lugar algunas veces. [Refiriéndose a Maragall] ¿Qué nos dice este poema que de tal suerte podamos declarar unidas realidades tan distintas? ¿Qué hay en el ‘Canto espiritual’ que pueda enunciarse de él lo que parecía imposible: que es a la vez filosofía y poesía? Cuando comenzamos a leer sus primeros versos: “Si el mundo es tan hermoso ya, Señor; si lo miramos / con vuestra paz dentro de nuestros ojos / ¿qué más nos podéis dar en otra vida?”, ¿Qué descubrimos en ellos hasta el punto de poder decir que cuanto enunciamos hasta ahora sobre la divergencia radical entre la filosofía y la poesía no era sino un gigantesco error? Pág. 133. En definitiva, sostiene Ferrater Mora, el filósofo y el poeta, o más simplemente el hombre, lo que busca es la salvación, una salvación que consiste primordialmente en purificarnos, en desprendernos de todo mal, de todo dolor y de toda miseria. Si la filosofía y la poesía no sirven para esto, permítaseme preguntar para qué sirven. Y aunque este afán de salvación sea una utopía, no hemos de renunciar a salvarnos aunque estemos hundidos en el barro y nos parezca insensato todo esfuerzo. Veinticinco siglos ha vivía en Grecia un hombre que, no obstante haber desterrado a los poetas de su ideal República, experimentó como nadie esa sed que todos tenemos de la filosofía y de la poesía. Ese hombre, que ha merecido por tantos motivos el nombre de divino, nos lo dijo del modo más claro. Sí, salvarnos es algo que merece el riesgo de creer. “Es un azar que es hermoso admitir y del cual debe uno mismo quedar encantado”. Págs. 151-152. Unas líneas que culminan su reflexión y en las que,*

6. Poesía.

Llegamos al último capítulo de *Filosofía y poesía*, y nos encontramos con una reflexión fundamental que podríamos decir que es consecuencia de los capítulos anteriores, aunque también sería correcto plantearlo como un capítulo abierto. Esto es, abierto a una amplia temática que veremos posteriormente desarrollada en la obra zambrana. Es el capítulo conclusivo que, a nivel formal, ya desde el mismo título no nos plantea dos elementos en conjunción, como venía sucediendo en todos los anteriores. En lugar de ello lo titula simplemente *Poesía*, aun cuando en su contenido tenga nuevamente que referir las similitudes y diferencias con la filosofía pues, como venimos apuntando, filosofía y poesía son más que géneros. Se trata de dos modos fundamentales de ser personas, de estar en el mundo, y la gran cuestión será la que se plantea si es posible y, en ese caso, cómo, unirlos.

Son modos de expresarse un único logos que, en Zambrano, culmina con el logos encarnado del cristianismo. Culminación que vinculará radicalmente a la experiencia fundamental de la esperanza. Así, podemos destacar en estas páginas la presencia continuada de Juan de la Cruz, el poeta, el pensador, el santo carmelita, el místico, y también el modelo de bienaventurado. Siempre Juan de la Cruz en los textos de Zambrano. Explícita o implícitamente, siempre está rumiado, citado, meditado... es un principio fundamental de su pensamiento ciertamente el ser expresión de veras de que *el más puro padecer trae y acarrea más puro entender*⁵³³. Y es que el de Zambrano es una reivindicación del papel de la pasividad. Una reivindicación que ya está en *Hacia un saber sobre el alma* cuando habla del símbolo del corazón. Y la pasividad es asumir la inevitabilidad del conocer padeciendo que podríamos remontar al Pseudo Dionisio, y más allá incluso, a Esquilo⁵³⁴. Una pasividad que es además esencial e ínsita a la vida. Y

al igual que en la malagueña, vemos salvado a Platón como filósofo poeta. Y más allá de todo esto, y como muy deseable utopía, espera la salvación de la persona.

⁵³³ Juan de la Cruz. Dichos de luz y amor. Avisos Espirituales, otros avisos en edición de Gerona, 5. En Juan de la Cruz. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. Pág. 113.

⁵³⁴ Acerca del conocer padeciendo que aquí se expone, hemos de advertir que ya nos ha ido apareciendo a lo largo del primer capítulo de nuestro trabajo –*Adsum* o el acto de su comparecencia– y que podría decirse que es uno de los pilares o núcleos desde los que su obra adquiere sentido. Nos parece que, en este punto, resulta interesante traer unas palabras de su correspondencia con Agustín Andreu. Palabras en las que encontramos una síntesis muy sugerente y clarificadora: *El alma nuestra se nos va, como se nos va la palabra –lo sé por experiencia, ya sabes que en teologías no me meto, me mete mi experiencia. ‘Entiendo*

un saber, del que se ocupa, que es de experiencia, ciertamente privilegiado, y que Zambrano señala continuamente en Juan de la Cruz y, otra vez hemos de decirlo, en el bienaventurado.

Y hemos de repetirlo porque nos parece necesario resaltar cómo *Filosofía y poesía*, siendo un libro muy temprano, tiene en su fondo una problemática que, como Zambrano misma dirá, se abre como los gajos de una naranja –una imagen enormemente plástica que vemos usar en muchos momentos diversos a nuestra autora para referirse a su obra–. Una cuestión esencial, la del logos en sus expresiones –de ahí la preocupación por los géneros literarios– que es, en última instancia, la del logos uno y encarnado. La preocupación última es por tanto religiosa. Y lo que en estas páginas venimos señalando, los temas resaltados, vuelven a aparecer de nuevo en otros lugares de su obra. Y destacamos aquí *Los bienaventurados*, libro del que no nos parece temerario afirmar que es casi una reactualización de *Filosofía y poesía*. Incluso permite hacer una lectura en paralelo de algunos de sus capítulos, como veremos muy significativamente entre el comienzo de este capítulo que ahora tratamos –*Poesía*– y los dos que dan inicio a *Los bienaventurados*, cuales son: *El árbol de la vida. La sierpe y La corona de los seres*. Y más aún, aparecerá luego en *Los bienaventurados* un capítulo dedicado a Juan de la Cruz, y otro –que da nombre al libro– en que se acercará a esta figura esencial en el pensamiento zambraniano, aunque a veces tan inasible, la del bienaventurado, *corona de la condición humana*⁵³⁵. El que vive la experiencia de la multiplicidad del tiempo, otro de los temas por excelencia en Zambrano, del que desde muy pronto comenzará a hacerse cuestión.

También estarán presentes en estas páginas otros nombres ya aparecidos antes, como Baudelaire, Rimbaud, Schelling, Machado... y también el poeta malagueño

por experiencia el saber trágico' –Esquilo– que Zeus había de aprender padeciendo–. Según Santo Tomás, 'la mística ¿no es el conocimiento experimental de Dios?' Pues en eso estamos, queramos o no queramos. Y una servidora añade siempre: recibéndolo pasivamente, y padeciendo activamente. Nuestro Dios es, como dices, el "Dios mortalmente herido". En *Cartas de la Pièce*, carta Nº 2, de 5 de octubre de 1974, pág. 80. Entendemos la centralidad que en su obra tiene este conocer padeciendo, que es tanto como subrayar el papel fundamental de la experiencia. Así, su trayectoria intelectual, tan vinculada a su circunstancia vital, es ya una reflexión sobre este apotegma. Una reflexión que aparece en muchos momentos de su obra, pero de la que podríamos destacar como paradigmático el artículo que publicó en 1989 y que significativamente tituló *Amo mi exilio*.

⁵³⁵ En *Los Bienaventurados*, pág. 64.

Emilio Prados, al que aludirá con la idea, expresa en el poeta, del *cuerpo perseguido*, del que se señalará debidamente la deuda que siente con él mediante una nota a pie de página –de las que usa tan poco, con lo que no hace sino subrayar aún más su importancia⁵³⁶–. Una interesante relación que podremos tener la oportunidad de rastrear en su correspondencia, donde aparecerán interesantes referencias al libro que aquí nos ocupa. Y también aparecerán ya casi terminando el libro, los maestros, Zubiri y Ortega, como presencias necesarias para la discípula que estaba ya oteando otros horizontes. Pero comencemos con nuestra exposición, advirtiendo que el escrito aparece estructurado en dos partes, para las que propondremos sendos títulos:

- La piedra escrita y el ejercicio del amor.
- La palabra.

6.1. La piedra escrita y el ejercicio del amor.

Como señalábamos, aunque ahora nos encontremos en el capítulo final, no puede nuestra autora introducir su reflexión si no es poniendo de manifiesto el juego de relaciones que se produce entre las figuras del filósofo y del poeta, como dos posibilidades fundamentales de ser. Así, comienza caracterizando al filósofo, cuya pretensión es *encontrarse a sí mismo, llegar por fin, a poseerse*⁵³⁷. Pero para ir desarrollando cómo se da este proceso, Zambrano cambia por completo el tono expositivo que hasta ahora mantenían los capítulos que conformaban este libro. En este

⁵³⁶ Sobre la presencia de Emilio Prados, como decimos, nos ocupamos unas páginas más adelante, puesto que encontramos en *Filosofía y poesía* una referencia directa. Pero, y también en orden a señalar la importancia central de la cuestión tratada en esta obra de la que aquí nos ocupamos, podemos advertir que también encontramos su nombre en otros lugares como *Los bienaventurados* (Pág. 18) –a lo que nos referiremos un poco más adelante– o también en *Notas de un método* (NM, 70), *Claros del bosque* (CB, 30) y *El sueño creador* (Págs. 71, 118). Unas referencias a Emilio Prados que hablan de la sintonía que les une, como es el que compartan una estimable sensibilidad por la mística. En ambas citas se hará referencia a la cuestión del tiempo, una cuestión de la que nos ocuparemos en el transcurso del capítulo quinto, concretamente en el apartado *La cuestión del tiempo. Del «todo pasa» heraclíteo al «todo se pasa» teresiano*, incluido en el más amplio referido a la figura de Teresa de Jesús –*Presencia del Carmelo Reformado: los fundadores. Teresa de Jesús*–.

⁵³⁷ FP, 101. Pocas líneas más adelante, en el mismo párrafo de donde extractamos estas palabras, hace Zambrano una curiosa referencia a la figura de Josué. Señalemos aquí que volveremos sobre esta alusión en el capítulo siguiente de nuestro trabajo –capítulo en el que nos ocuparemos de la centralidad de *Filosofía y poesía* dentro de la obra zambraniana y rastreamos en la misma algunos elementos o figuras que aparecen en su desarrollo– concretamente en el párrafo 2. *La figura de Josué (o la imagen del pensar)*.

último, nuestra autora hace un ejercicio de narración de un hecho fundamental en la persona, que se vive o *experiencia* más allá de toda determinación espacial y temporal. Esto es, hace uso de un relato simbólico que tratará de acercar a toda vida en sus circunstancias concretas lo que es esencial al proceso de conformación del filósofo, o más sustancialmente, de la persona. De modo que aquí encontraremos –como antes vimos en su interpretación de Kierkegaard– una recreación del *Génesis*, en la que la cuestión clave es cómo va dándose la persona, cómo va naciendo, cómo va a padecer la tentación, cómo se situará en la búsqueda del lugar que haya de ocupar en el mundo.

Así, señala que esta aspiración del filósofo de llegar a poseerse le lleva a querer separarse de todos aquellos con los que está, lo que nos recuerda el momento en el que en el mito de la caverna platónico, el filósofo se levanta y comienza a ascender buscando la salida del mundo de las sombras y las apariencias, separándose de todos con los que está, rompiendo las cadenas. Pero señala Zambrano que antes de comenzar este movimiento se da el sueño –que es lo previo a la acción– el deseo de que le fuese dado su nombre propio y único, que le singularizase frente a los demás. Sin embargo, la espera se torna infructuosa, y entonces se produce la negación. El no cumplimiento de lo ansiado lleva a negar la existencia de ese don o gracia que traería el nombre único y propio. Ahora resulta que la aspiración originaria era una ingenuidad, y que si se pretende alcanzar aquello a que se aspiraba habrá de ser mediante el propio esfuerzo, mediante la conquista. Nuevamente tenemos aquí una recreación de un texto que ya hemos citado en otros lugares de este trabajo, aquel en que se habla de la razón poética como la que quiere aún esperar el don, la revelación, frente a una razón desalmada que sale a la caza y conquista de la realidad⁵³⁸.

De este modo, desde la superación de esa ingenuidad se llega a negar la existencia de la voz que habría de dar el nombre, y entonces –como decimos– parte a la conquista del ser, y de ahí a la del propio ser que es. Ya no se trata de recibirlo sino de conquistarlo. No es regalo sino fruto mismo del esfuerzo. Ya no es gratuidad sino producto de la voluntad. No es ya obra de la contemplación sino de la acción. Y más aún, ya no se trata sólo de que vaya a la conquista del ser, sino que se atisba cierta

⁵³⁸ Nos referimos al texto que encontramos en *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 50, y que podemos leer en la nota 83. Un texto que aparece, como decimos, a lo largo de este trabajo porque sintetiza lo que es para Zambrano el *conocimiento poético* y, por tanto, lo que entiende por razón poética.

complacencia en que sea así, pues de este modo siente que por su propio esfuerzo ha sido capaz de lograrlo, de darle forma, de hacerlo de veras suyo. El del hombre era, dice Zambrano, una pretensión de *exclusivismo ontológico, un poco irritante, pero en verdad muy digno de respeto*⁵³⁹.

Exclusivismo que llega a su punto álgido cuando siente que ya no ha de esperar ninguna voz que le llame, que le dé su nombre –*La piedra escrita*, precisamente con el “*nombre que nadie conoce sino el que lo recibe*”⁵⁴⁰, como bien habría de ser la reflexión y el diálogo con su obra y con la filósofa del poeta Emilio Prados– ya no. Pues ahora siente el filósofo cómo se le va formando la idea de que puede convertirse en su propio creador: *Y ha tenido el tesón de sostenerlo, de perseguirlo así, de reincidir a través de todas las angustias, de todas las incertidumbres, de todas las servidumbres a su propio inexorable, despiadado destino*⁵⁴¹. Ya ha roto con el ansia originaria, con la esperanza de oír la voz que le diera su propio nombre y más aún, ha llegado a una ruptura con todas estas aspiraciones de gratuidad para gestar la idea de alcanzar a ser su propio autor –y podemos señalar en este punto que también Zambrano se ha ocupado de esta cuestión en artículos que ha dedicado a Pirandello y Unamuno⁵⁴²–. Podemos advertir que aquí tenemos expuesto de un modo diferente, la idea que ya vimos desarrollada en el apartado anterior –*Poesía y metafísica*– cuando planteaba el modo como había ido dándose el pensamiento hasta su conformación moderna y, desde la

⁵³⁹ FP, 103

⁵⁴⁰ Notemos las continuadas reminiscencias bíblicas que irán apareciendo a lo largo de este capítulo, y a la que añadimos aquí la referencia a la imagen de las piedras blancas del *Apocalipsis*, 2, 17 de San Juan: *Al que venciere, daré a comer del maná escondido, y le daré una piedrecita blanca, y en la piedrecita un nombre nuevo escrito, el cual ninguno conoce sino aquel que lo recibe*. Referencia que tomamos de la correspondencia que mantiene nuestra autora con el malagueño Emilio Prados. Aquí exponemos lo que el poeta dice a la filósofa en una carta escrita desde su exilio mexicano el 26 de febrero de 1959, y que la escribe a la ciudad de Roma, que era entonces el lugar del exilio de María Zambrano. En esta carta, el poeta le cuenta la razón misma del título que pondría a uno de sus libros de poemas, lo que da buena cuenta de la sintonía que existía entre ambos, de las comunes preocupaciones que sostenían. En *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. Pág. 215.

⁵⁴¹ FP, 103

⁵⁴² En este sentido, remitamos a la nota 58, en el transcurso del primer capítulo de nuestro trabajo, *Adsum*. Una nota en que vemos cómo Zambrano se refiere a ambos desde la consonancia que los anima, la que une la *nivola* y el teatro, el pedir cuentas por la existencia y el buscar ser autor.

crítica a los olvidos que se iban produciendo, se alimentaba el pensamiento de María Zambrano⁵⁴³. Pero volvamos a la exposición del texto.

De este modo, y a pesar de todo, esta ruptura marcada por la búsqueda del nombre propio no deja de ser la puesta de manifiesto de una esperanza muy básica que alienta en el hombre. Y para expresarlo, recurre Zambrano a una imagen en la que superpone la experiencia de la niñez pasada –*jardín turbador de la niñez*– en la que aparece la imagen del padre –en su mano, su rostro– con el reflejo de un más allá de este padre, sobre todo cuando en la adolescencia, en el deseo de salir de *los límites del huerto cerrado*⁵⁴⁴ cae sobre nosotros la prohibición. En esta situación se vive la experiencia de la pequeñez frente a lo infinito, lo que expresa aludiendo a unos versos de la traducción de Fray Luis de León de los *Salmos*. Unos versos en los que la naturaleza se hace imagen de infinito. La naturaleza es libro en el que contemplar la magnificencia divina, o más exactamente –indica Zambrano– este infinito llena de fuerza, ímpetu y sentido a la naturaleza⁵⁴⁵. Y tenemos en esta imagen que pone Zambrano, un relato de una experiencia básica y esencial a la persona, a toda persona, haciendo uso de la carga simbólica y universal del relato del *Génesis*. Lo que no hace sino ir confirmando y atestiguando la presencia bíblica en estas páginas, el carácter simbólico que permite leernos a nosotros en el texto sagrado.

Y sigue Zambrano refiriendo el profundo deseo que anida en la persona de ser llamada, de alcanzar el nombre que redunde en alegría en tanto que significa el feliz cumplimiento y sentido de la persona. Una esperanza que es tal que hace que algunos no

⁵⁴³ En esa exposición fue señalando cómo se había ido pasando por un proceso en el que iba anidando en la metafísica moderna la pretensión de lo absoluto, desde un paulatino abandono de la ingenua confianza en la transparencia de la razón. Sintéticamente podríamos exponer el proceso del siguiente modo: 1. Parte de la *desconfianza*, y en vez de ir a las cosas vuelve sobre sí, distanciándose, en la *duda*; (Descartes). 2. Se descubre el *sujeto*, la intimidad del hombre consigo mismo, que se posee a sí y que desconfía de lo otro de sí. 3. La *razón* se afirma como un *absolutismo*, cerrándose dentro de sí. 4. Y como consecuencia de todo esto: la *angustia*, raíz de la metafísica –de donde salen *tan altivos y cerrados sistemas de pensamiento*– y en relación con ésta, el *sistema*. En definitiva, lo que se iba desarrollando era el proceso de endiosamiento de la razón, que ahora veremos aquí ejemplificado en la aparición en la conciencia del filósofo de ser él mismo su propio autor.

⁵⁴⁴ FP, 104. Advirtamos en estas imágenes –jardín y huerto cerrado– tanto la clara reminiscencia del relato del Génesis, como también de la obra poética de Emilio Prados.

⁵⁴⁵ Refiere Zambrano la traducción de Fray Luis de León de los *Salmos*, aludiendo exactamente al *Salmo CIII, Benedic, anima mea, Domino: Domine Deus*. Es el salmo que pone Fray Luis al término del libro I de los *Nombres de Cristo*, y valorado como uno de los más bellos salidos de su pluma.

sigan el camino del filósofo que busca darse a sí mismo el nombre, arrogarse su propia creación. Tenemos entonces nuevamente planteada la dicotomía, la doble actitud del que espera y el que busca, de lo que llevado al extremo es la humildad o la soberbia. Y entre ambos, los que Zambrano llama los *seres intermedios*⁵⁴⁶, los que han ido realizando el camino de la filosofía pero sin atravesar el dintel que, si es traspasado, significa la imposibilidad de volver atrás, esto es, a la esperanza de que pudiese suceder el milagro de recibir el nombre como don y regalo. Son estas *criaturas esperanzadas y desesperanzadas al par*⁵⁴⁷, los que finalmente no se atreven a ceder a la tentación –y volvemos al relato del Génesis– *de tender la mano hacia el fruto del árbol que nos “hará ser como Dios”*⁵⁴⁸. Su aspiración es lograr el fruto, mas el modo de conseguirlo es diverso, pues no quieren los seres intermedios lograrlo por ellos mismos sino, antes bien, recibirlo *por añadidura*, como bien se ocupó Zambrano de advertir ya en el capítulo anterior de *Filosofía y poesía*. Son estos los que resisten a la tentación perorando a Dios, precisamente por el acercamiento casi al límite del dintel más allá del cual se abandona irremediamente la inocencia, también la esperanza –como decía Dante que sucedía a las puertas del infierno–.

En esta exposición de Zambrano, nos parece que encontramos una reactualización del relato del Génesis, del mismo modo que lo encontramos en el capítulo anterior cuando aludía a la interpretación de Kierkegaard. Nuestra autora aprovecha la tremenda fuerza y riqueza del relato simbólico para ilustrar lo que significa ser filósofo y poeta como dos modos fundamentales de ser, al par que referir la existencia de los *seres intermedios*. Lo que hace no es más que exponer estos tipos humanos como ejemplificaciones de actitudes o respuestas esenciales al encontrarse inmersos en la vida, a encontrarse como seres nacidos que tienen que terminar de nacer. Y todo ello desde el reconocimiento de sentires esenciales como la esperanza, que estará inevitablemente unida al modo como la persona se enfrentará a la tentación. Y así esos que no osan atravesar el dintel precisamente porque quieren *el fruto donado por la*

⁵⁴⁶ FP, 105

⁵⁴⁷ FP, 105

⁵⁴⁸ FP, 105

*mano del Padre*⁵⁴⁹, lo que significaría para ellos ser o estar situados en el centro mismo del cuidado de Dios.

Y vuelve entonces Zambrano a la caracterización del modo del poeta, que ahora es visto desde un nuevo punto de vista. Si antes lo ha ido analizando como amante –y así lo veíamos como el arrebatado por el eros– ahora es visto desde la perspectiva de su condición filial. Y más aún, lo llega a caracterizar como *el hijo amante, el amante que une en su ilimitado amor el amor filial con el enamoramiento*⁵⁵⁰. Así, desde el carácter de hijo entendemos su vinculación radical a sus orígenes, de los que no quiere separarse; desde el carácter de amante entendemos su pasmo y sometimiento a eso que ama, lo que le lleva a un claro olvido de sí. Y ésta es la gran esperanza del poeta, precisamente lograrlo todo –lo que nos lleva a recordar, como no podía ser de otro modo, a Juan de la Cruz cuando advertía aquello de que tendrás que perderlo todo para poseerlo todo⁵⁵¹–. El ser que espera poseer tiene sentido para el poeta justo por el hecho de ser donado. El sentido está en la donación, a tal punto que si no fuese donado carecería de interés. Esta es la lección fundamental, la que habría de aprender el filósofo que se ha sometido a la búsqueda esforzada del ser; la que habría de aprender la filosofía cuando se ha quedado únicamente con el ejercicio del esfuerzo y la arrogación de absoluta independencia y se ha ido olvidando, al mismo tiempo, de las dimensiones de la pasividad, de las entrañas, de los sentires y padeceres que, abandonados, terminaría por acusarse su ausencia presentándose entonces la filosofía como insuficiente ante la crisis.

Así tenemos nuevamente caracterizados al poeta y al filósofo. El último es el que está en movimiento hacia la búsqueda y conquista del ser; el primero en cambio es el que permanece en quietud, esperando y atento a recibir el don inmenso. Pero aún hay más. El poeta ya no es que se quede estático, parado, inmóvil, sino que en la espera

⁵⁴⁹ FP, 105

⁵⁵⁰ FP, 106

⁵⁵¹ Idea expuesta en Juan de la Cruz, en *Subida del Monte Carmelo*, concretado explícitamente en cuatro versos que se pondrían al pie de una figura que representaría la *Subida del Monte* y que haría más fácil e intuitiva la comprensión de este camino en la perfección espiritual –un dibujo que realizó Diego de Astor para la edición príncipe de 1618–. Los versos aducidos serían: *Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada. Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada*. Subida I, 13, 11. En las ya citadas *Obras Completas*, pág. 217. Asimismo, el dibujo referido lo encontramos en la página 149.

comienza a volverse hacia atrás, al origen... y, de este modo, otra vez tenemos aquí el desnacer, lo que vimos en relación inevitable con Unamuno. Y además, lo encontramos expuesto en el texto zambraniano con la cita de unos versos de *Soledades y galerías* de Machado, lo que hace que sean éstas unas líneas en las que están presentes algunos de sus maestros esenciales:

*Parte [referido al poeta], entonces, pero es hacia atrás; se deshace, se desvive, se reintegra cuanto puede, a la niebla de donde saliera... “Y pobre hombre en sueños / siempre buscando a Dios entre la niebla”*⁵⁵²

Pero más allá de este desnacer, puede darse el milagro del don, la hierofanía: *que dibuje su presencia el rostro esperado y temido*⁵⁵³. Y otra vez hemos de resaltar la presencia que en estas pocas palabras tiene Juan de la Cruz –concretamente las estrofas 11 (*Descubre tu presencia...*) y 12 (*¡Oh cristalina fuente...!*) de *Cántico B-*. Milagro de presencia que provoca el miedo al logro finalmente de lo que se había querido tan largo tiempo. Paradójicamente nos encontraríamos con un temor tal que llevaría a la *huida ante la revelación*⁵⁵⁴, lo que Zambrano vincula a la idea de *cuerpo perseguido* que es el título del libro de Emilio Prados, y que es quien le hace ver a Zambrano esto sobre lo que reflexiona, como indica en oportuna nota a pie de página. Curiosamente, aquí nos encontramos con la posibilidad del *poeta acosado por la gracia*, y algo más adelante, caracteriza esta situación como de auténtica tragedia:

*Tragedia, agonía del que tiene y se espanta de tanto tener, de acabar de tener al fin, pues que la vida, al marchar por el tiempo en la cadena de los seres, en la comunidad de las criaturas, quedaría rota si la voz se oyera*⁵⁵⁵.

⁵⁵² FP, 106. Recordemos a partir de este texto lo que ya vimos cuando nos ocupamos de *Delirio y destino*, concretamente de *Adsum*, que interpretamos como un delirio creador. Pues bien, habría que tener presente aquí la reflexión que allí hicimos acerca del desnacer, o deshacerse, o reintegrarse a esa niebla originaria que ahora nos aparece. Asimismo, es interesante advertir cómo estos versos ya nos han ido apareciendo a lo largo de este trabajo, lo que sirve para mostrar ciertamente la importancia de Machado en la obra y reflexión zambraniana.

⁵⁵³ FP, 107

⁵⁵⁴ FP, 107

⁵⁵⁵ FP, 107

Al punto, acudimos a la correspondencia entre Emilio Prados y nuestra autora, así como al estudio que sobre la misma realiza Francisco Chica⁵⁵⁶, pues ilumina perfectamente la relación entre ambos malagueños, acercándonos al provechoso trato que germina entre los dos. Una relación que comienza en Madrid, se extiende durante la guerra y no se apaga con el exilio que lleva a ambos a México, sino que se prolonga incluso desde el exilio en Roma de Zambrano. En esta relación, como podemos advertir en su correspondencia y en esta referencia de Zambrano a la expresión *cuerpo perseguido*, vemos la importancia que tiene el diálogo acerca de cómo entender el ser poeta, para lo cual el libro al que aquí nos referimos –*Filosofía y poesía*– se constituye ciertamente esencial. Así, podemos ver algunas referencias del poeta a la filósofa pidiéndole que le envíe ejemplares del libro en cuestión⁵⁵⁷, y además, como nos indica en su estudio Francisco Chica, conocemos que el poeta guardaba un ejemplar dedicado de la filósofa al poeta José Bergamín en su biblioteca mexicana, con la dedicatoria: *A José Bergamín, este libro, quizá cristiano*. Asimismo, señala que el libro está profusamente subrayado y anotado, lo que pone de manifiesto la importancia del mismo para su obra poética, así como la sintonía que existía entre ambos, espíritus indudablemente afines.

Nos quedaremos aquí simplemente con la referencia a esta idea del *cuerpo perseguido*, y seguiremos el análisis de Francisco Chica, quien advierte cómo *Filosofía y poesía* sistematiza y articula lo que aparece en los poemas de Prados de forma dispersa, de la misma manera como algunos libros del poeta –y menciona *Río natural*– se muestran como un desarrollo poemático de los contenidos presentes en *Filosofía y poesía*. Así se entiende la referencia de Zambrano a Prados, pues consideraba *Cuerpo perseguido* como obra reveladora, una obra de 1927-1928, que posiblemente conocía por copia que el mismo poeta le facilitaría. Es más, indica el estudioso cómo lo que viene a continuación en el texto de Zambrano es una exposición del espíritu de Prados,

⁵⁵⁶ Un cielo sin reposo. Emilio Prados y María Zambrano: Correspondencia(s). Francisco Chica. En el citado libro *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*.

⁵⁵⁷ En este sentido podemos referir la anotación que añade a la carta de octubre-noviembre de 1939, reseñada como la número 3 –enviada a María Zambrano y Alfonso Rodríguez Aldave–: *No recibí el libro de María ¡parece mentira!*; también en la carta número 4 de 1940 en la que escribe: *Me gustaría conocer la conferencia de María. ¡Mandármela y también el librito que hiciste en Morelia! Me lo quitaron y quiero tenerlo dedicado por ti, María. Mi hermano también lo quería ¿por qué no se lo mandas?* En *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. Págs. 205 y 207.

marcando los ejes fundamentales que se irán profundizando en sus obras posteriores, y que aquí transcribimos:

Entonces la poesía es huida y busca, requerimiento y espanto; un ir y volver, un llamar para rehuir; una angustia sin límites y un amor extendido. Ni concentrarse puede en los orígenes, porque ya ama el mundo y sus criaturas y no descansará hasta que todo con él se haya reintegrado a los orígenes. Amor de hijo, de amante. Y amor también de hermano. No sólo quiere volver a los soñados orígenes, sino que quiere, necesita, volver con todos y sólo podrá volver si vuelve acompañado, entre los peregrinos cuyos rostros ha visto de cerca, cuyo aliento ha sentido al lado del suyo, fatigado de la marcha, y cuyos labios reseca de la sed ha querido, sin lograrlo, humedecer. Porque no quiere su singularidad, sino la comunidad. La total reintegración; en definitiva: la pura victoria del amor⁵⁵⁸.

Y lo más interesante es –apunta Francisco Chica– la “reconversión a lo divino” que la malagueña hace de *Cuerpo perseguido*, obra impregnada de materialidad fisiológica en el que pesa mucho más la herencia presocrática y platónica que la tradición cristiana⁵⁵⁹. Y más aún, en la obra pradiana se apreciará la presencia de una dicotomía entre la voz subjetiva y la colectiva, la relación sujeto–objeto, entre el cuerpo individual y una suerte de cuerpo de todos cuasi divinizado, en el que disolverse⁵⁶⁰. Y

⁵⁵⁸ FP, 107. Es igualmente la cita transcrita por Francisco Chica –aunque algo más breve– y que aquí reproducimos para mejor entender esta vinculación entre Prados y Zambrano. *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. Págs. 246-247.

⁵⁵⁹ *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. Pág. 247.

⁵⁶⁰ Refiere a este propósito Francisco Chica la carta 10, de 26 de febrero de 1959, pocos días antes de cumplir 60 años, en la que Prados cuenta tristes momentos de enfermedad por los que ha pasado. A la luz de los cuales va reflexionando sobre la idea del cuerpo, diciendo cómo va dejando de notar los límites del cuerpo propio, del dolor, al par que se incrementa el dolor del límite del cuerpo de los prójimos. Y más adelante: (...) *la luz de los otros es lo que queremos que germine de nuestro morir o vivir a diario en tierra. Y a eso que ayudamos a dar, incorporarnos después y ser un solo cuerpo con todos hacia la vida continua. ¡Todo se andará! Entonces no existirán estos silencios, ni esta ceguera en que estamos aún – ¡casi ya para romper el cascarón!–. Yo, así lo siento...* En *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. Pág. 215. Notemos que esta carta está escrita a la luz de una postal que le envió Zambrano desde Roma, en la Navidad de 1958. Una postal en la que se reproduce *El sueño de Jacob* de Ribera, un cuadro del Museo del Prado. Imagen en la que Prados dice sentirse reflejado, y que le sirve para articular la reflexión aquí expuesta. Imagen, igualmente, que reproducimos a continuación, añadiendo al margen unas palabras de Zambrano que acompañaban la postal.

todo esto le sirve para preguntarse muy acertadamente acerca del grado de influencia que tienen las conversaciones de Barcelona –referidas en la carta número 4– en el desarrollo místico que va tomando la obra de Prados; al tiempo que *Memoria del olvido* –publicado por Prados a la par que *Filosofía y poesía*– se torna, como concepto, idea central de la filosofía de Zambrano.



Mira todo lo que hay en ella y aún tú descubrirás más; un hombre en su misterio entre nacimiento y muerte; un árbol derribado y que retoña en dos ramas; la sombra; la columna de luz entre cielo y tierra, luz viviente donde los ángeles subían y bajaban; esa luz que sólo se ve en sueños; la de algunos de tus poemas.

Posteriormente, prosigue el estudioso de Prados señalando los intereses comunes que seguirán manteniendo ambos autores, y que se irán desarrollando en sus respectivas obras, cuales son la problemática de la palabra poética –que aparecerá en la segunda parte del capítulo que analizamos aquí de *Filosofía y poesía*–, la cuestión ciertamente ardua de la mística y su expresión –y señala cómo aparece en sus cuadernos romanos notas en que va refiriendo obras de Prados, como *Circuncisión del sueño*, que aparece reiteradamente en la correspondencia⁵⁶¹–, y en relación con esto, la capacidad comunicativa de su palabra poética –lo que les vincula al último Juan Ramón Jiménez– entendido siempre desde, y en ambos, un horizonte ético y religioso de sentido.

Pero volvamos nosotros un poco más a esta idea del *cuerpo perseguido*, así como a los textos reseñados de *Filosofía y poesía*. Y así, encontramos en la correspondencia de Emilio Prados una referencia al concepto de cuerpo perseguido que nos parece que ilumina el modo como Zambrano va a ir caracterizando la figura del

⁵⁶¹ Así, a la edición de la obra *Circuncisión del sueño* –Valencia: Pretextos, 1991– le acompaña un prólogo de María Zambrano que lleva por título *Pensamiento y poesía en Emilio Prados*, fechado el 15 de octubre de 1976 en La Pièce, Francia.

poeta. De modo que podemos proponerlos como textos que albergan profundos paralelismos, y aún más. En el texto de Prados tenemos el relato de una experiencia bastante íntima y personal, que comparte con la filósofa porque siente de veras que ella puede comprenderla. Es la puesta en claro de una experiencia, lo que nos lleva a volver sobre la idea fundamental –ahora vemos que compartida por ambos– de que sus expresiones, poética y filosófica, son el fruto de lo vivido. El poema y el concepto nacen de la vida, brotan de su misma fuente, del torrente de la experiencia.

Nos referimos a la carta en la que el poeta, desde un vivo sentimiento de vejez, enfermedad y fracaso le cuenta cómo siente en sí el deseo de huida y busca –tal como vemos que caracteriza Zambrano a la poesía–. Y todo vivido desde una dimensión religiosa –expresa en la carta en el símbolo de la cruz– que se funda como eje en la idea de la encarnación. Y también este elemento está en el texto de Zambrano, pues en su fondo parece referir incluso momentos de la Pasión –recordemos así ideas como: *angustia sin límites* y *un amor extendido*; búsqueda de la reintegración en el amor de todos; amor en su dimensión de amante, hijo y hermano; sed que no logra saciar; *victoria del amor*–. Una dimensión de sentido que hace que sienta que en la pérdida y la huida, el mundo se le entregue; y que aprecie, desde la responsabilidad ante la vida como tal, la rica experiencia del amor en plenitud⁵⁶².

⁵⁶² No nos resistimos a transcribir aquí parte de esta interesante carta, que está fechada en México el 11 de diciembre de 1958, y que aparece como octava: *Hay veces que siento también esa forma de nostalgia que me inquieta la sangre y me hace salir, para volver al mismo sitio. Como hace un ratito. Pensé que algo ocurría y me necesitaba; sabía que yo necesitaba también de aquello y... salí de mi casa, para volver a ella, como deshecho ¿qué era? Yo creo que el aire. En él latía la carne de Dios, como en ti, en tu cruz chiquita, la que te equilibra conmigo y con Él. Por eso nos parece que algo debemos y nos sentimos con la responsabilidad total de la vida que llevamos dentro y fuera –detrás y delante– de nosotros. Ese momento que es amor, nunca lo comprendemos, hasta que pasa. Y muchas veces ni entonces. Pero cuando, como hoy yo, se entiende ¡qué alegría! Mira, no es un golpe de flecha, es lo contrario: el vacío que la flecha deja (y no deja). Entonces vas a buscarla como si huyeras –¡siempre el cuerpo perseguido! – y en la calle, en el jardín, en el “camión” sucio que tomas para alejarte, vas encontrando poco a poco lleno el “huequito”. Te haces cruz interior y te dan ganas de llorar en medio de ti mismo, al centro. Todo es alma. Carne de alma, María. ¡Y te da miedo de lo que a toda ella pueda ocurrirle! (...) Y ahora que te estoy escribiendo lo comprendo y te lo digo. Creo que nadie me entendería; pero tú sí, ¿verdad? Tiró el mundo de mí para entregármese más en esta mañana, fría y hermosísima. Me inundó con su todo y con todos en una sola carne. Y me fui sintiendo yo mismo en ella también. Era el momento cruz. Volví fecundo, encarnado en la encarnación de que hablas. (...) Por eso te escribo y te escribiré mucho más. estamos, lo adivino, en un punto mismo que hay que salvar. ¿Con poesía? ¿Con filosofía? ¡No sé! ¿Tú lo sabes? Tal vez con la fusión total irremediable de las dos, humildemente. Es el momento de “tirar la casa por la ventana”. Fuera está Dios que es nuestra única casa. (...) En Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia. Págs. 213-214.*

Este *cuerpo perseguido* es experiencia de una plenitud desbordante que provoca, precisamente por eso, un profundo temor. Un miedo que viene de anticipar que, si culmina su ser, si la voz finalmente se oye y se es llamado, entonces habrá de separarse de todos aquellos a los que estaba unido, *al marchar por el tiempo en la cadena de los seres* –como veíamos arriba–. Y ahora se trata de una salvación de todos. Ya no es un ejercicio individual, ahora se espera una total redención. Y eso es lo que significa la *pura victoria del amor*, la reintegración, la comunión o renovación de la creación. Así, en el comienzo de este apartado, siguiendo la imagen del mito de la caverna platónico, vimos cómo el filósofo se levantaba y se separaba de los demás, comenzando un ascenso que le llevaría al auténtico ser. Pues bien, ahora vemos cómo el poeta tiene el miedo cierto a la ruptura de la cadena de los seres y de ahí su vivo deseo de quedarse con todos, o si sale, su viva esperanza de una redención total. Del mismo modo que en el mito platónico asistimos al momento en el que el filósofo ha de volver a la caverna, aun a riesgo de lo que pudiera pasarle –y recordemos el caso de Sócrates– precisamente porque aquí radica su fundamento ético último, el que guía su acción.

Y el poeta vive en esta procesión de seres en el que cobra mayor importancia la dimensión comunitaria, piadosa y caritativa para con todos, por encima de un mero deseo de individualidad y unicidad. La esperanza cumplida del poeta deja de ser de hecho si no es cumplida en todos. Y aquí tenemos una idea que estará siempre, a lo largo de toda su obra, en Zambrano. Y ya hemos visto que es un punto de unión esencial con Emilio Prados. Y la clara muestra de la permanencia de esta idea en la filósofa la tenemos en una obra de madurez, *Los bienaventurados* –como pudimos adelantar en la presentación de este último capítulo de *Filosofía y poesía*–. Una obra de la que sostenemos que es una reelaboración de los contenidos fundamentales del libro que aquí nos ocupa. Y no en vano hemos de subrayar que el capítulo con el que se abre –*El árbol de la vida. La sierpe*– no solo es una recreación del *Génesis* sino que también vuelve a aparecer el nombre de Emilio Prados con su expresión clave –que también adoptará Zambrano– “*cuerpo perseguido*”⁵⁶³. Y aquí encontraremos igualmente, en conjunto con el capítulo posterior –intitulado *La corona de los seres* que, por otra parte, puede vincularse con la idea de la intrahistoria unamuniana– una vuelta sobre esta idea de *marcha por el tiempo en la cadena de los seres*. Se trata de una recreación de un tema

⁵⁶³ En *Los Bienaventurados*, pág. 18.

que ya estaba embrionariamente expuesto en *Filosofía y poesía* y que es de tal importancia y valor en la obra de Zambrano, que es renovado en su obra posterior. Una obra que, entendida en su conjunto, la concibe no como construida sino nacida, como los gajos de una naranja que no hacen sino ir abriendo su atención a lo que nace en su centro mismo⁵⁶⁴.

Pero prosigamos con la exposición de *Filosofía y poesía* –si bien volveremos a referir *Los bienaventurados* más adelante para hacer una somera relación de

⁵⁶⁴ Desde las primeras páginas de este trabajo hemos advertido la importancia que tiene la idea de nacimiento de Zambrano, así como la de otras que están íntimamente aparejadas a ésta, cuales son el desnacer o el renacer. Pero fijémonos ahora en la distinción entre nacer y construir pues –como ya hemos visto a lo largo de esta exposición– le sirve a Zambrano para distinguir al filósofo del poeta. Así, cuando apuntábamos cómo para el poeta el ser era donación, hemos de advertir que esta concepción de ser no es algo construido sino nacido; en cambio, frente a esto, el filósofo era el que al ser arrastrado en el ansia de conquista del ser terminaba intentando ser su propio autor, y entonces lo que teníamos era una construcción de sí, que no un nacer. Pero aún podemos precisar esto volviendo a la correspondencia con Emilio Prados, a la carta número 7, la que María Zambrano le escribe el 15 de noviembre de 1958: (refiriéndose al libro de Prados “*Circuncisión de un sueño*”) *Yo lo entendí enseguida, sentí la unidad circulando... Pero ahora se aman mucho los esquemas, los proyectos y construcciones. Ya sabes Emilio: todo tiene que ser construido. Y da hasta risa; (...). Porque lo mejor es lo nacido, lo nacido y no lo edificado. Pues todo aquello que el hombre sólo edifica acaba por ser prisión o infierno. La unidad viviente es otra cosa. Es el jardín donde van los cuerpos y se hacen palomas, es el fuego-agua [refiere aquí unas inscripciones en un monumento en Roma que aparecieron antes en la carta: “Quien logre que el fuego se disuelva y que el agua arda, será llamado sabio” y “si logras hacer de la tierra cielo y del cielo la tierra preciosa, serás llamado sabio]. No te dejes llenar por la sombra; no lo dejes bajo esa sombra ni por un instante. Escribirás, seguirás escribiendo, mas no para arreglar nada, sino porque seguirán naciendo, porque seguirás, Emilio hijo mío, naciendo tú, naciendo. [En este punto, refiere en nota a pie de página Francisco Chica, cómo Zambrano aquí está asumiendo unos versos de “Abril de Dios”, del libro “Río Natural”: “¡Y Dios / siempre naciendo!"]. Esto no es un privilegio: todos estamos llamados a seguir naciendo, pero los más se oponen: quieren hacerse ellos, edificarse, construirse y aun reconstruirse. Nada podemos hacer, si no ir dando entre la angustia del amor que no cesa, el testimonio, sea pequeño y humilde, de nuestro estar naciendo. En Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia, pág. 212.*

Sobre la referencia que señala Zambrano arriba a la inscripción en el monumento romano, podemos acudir al breve y sustancioso escrito de marzo de 1965 *La crisis de la palabra*, recogido en el libro ya citado *Algunos lugares de la poesía* –y podemos acudir al respecto a la nota 237–. Allí, dentro de un contexto en que se critica las pérdidas de las dimensiones esenciales del alma en el devenir de la historia, del progreso, del avance y de lo que ya hemos visto en este trabajo como *proceso de demiurgización*, reivindica precisamente esta inscripción con una interesante interpretación que está en línea con el contenido esencial de esta correspondencia, así tenemos: [Tras hablar de la necesidad de rescatar esas dimensiones perdidas] *Y ya que de magia hemos hablado, cerremos estas líneas recordando una sentencia escrita en latín, grabada en las piedras de un rarísimo monumento que se conserva en Roma casi desconocido de turistas y olvidado de los romanos, la llamada «Puerta mágica». Una sentencia que dice: «Si en tu huerto consigues que los negros cuervos engendren blancas palomas, serás llamado sabio». Lo que, aplicado a nuestro tema, quiere decir simplemente algo que sirve para toda ocasión adversa o negativa: hay que transformar el mal en bien; hay que extraer de la oscuridad, la luz.* Pág. 76.

paralelismos entre ambos libros—. Así, volvemos sobre la caracterización del poeta, que decía que pretendía una *pura victoria del amor*, de tal pureza que no admite ninguna intervención en la misma de voluntad propia, pues esto sería recaer en la violencia que critica a la actitud filosófica. Se trata entonces de alcanzar una victoria que no es fruto de la acción, sino más bien de *pasividad por amor*⁵⁶⁵. Y en continuidad con esto encontramos otras actitudes aparejadas, cuales son el estar vacío y en perfecta constante disponibilidad. Y se suma a estas actitudes una caracterización del alma del poeta como *un ancho espacio abierto, desierto*⁵⁶⁶.

Una imagen de un desierto —de hondísima raigambre mística, casi sobra el advertirlo— precisamente porque es lo que permite el vacío necesario para albergar en sí la creación. Y no solo esto, sino porque el desierto es lo que permite que pueda estarse en atención y espera a la presencia que haya de mostrarnos nuestro propio nombre, el rostro, la mirada, *los ojos deseados que tengo en mis entrañas dibujados*⁵⁶⁷. Y no es baladí que completemos esta caracterización acudiendo a Juan de la Cruz, porque ya llevamos viendo desde los comienzos mismos de este trabajo su presencia constante en su pensamiento. Y más aún, porque toda esta exposición de Zambrano va a culminar, como no podría ser de otro modo, con una mención expresa al santo carmelita. Cuestión que nos lleva de nuevo a otra reflexión acerca de esta caracterización del poeta que trasciende al poeta mismo para ser la de un místico, o la de un bienaventurado. El desierto permitirá la presencia que dará el sentido pleno de la creación, su auténtica renovación.

Y para comprender todo esto, en el cariz místico que va tomando a cada momento, hemos de volver a una idea muy felizmente expresada en la correspondencia con Emilio Prados. Se trata del modo como comprende el fragmento. Y para ello hemos

⁵⁶⁵ FP, 108

⁵⁶⁶ FP, 108

⁵⁶⁷ Advirtamos cómo el desierto será para Zambrano *el lugar del exilio*, como podemos ver en *El exiliado*, uno de los capítulos que componen *Los bienaventurados*. Nuevamente hemos de señalar la vinculación esencial y radical con esta obra, en la que el desierto como lugar del exilio es espacio de revelación. No en vano hemos de volver a indicar aquí uno de los textos más dramáticos al par que hermosos de Zambrano, nos referimos a *Amo mi exilio*, en el que da cuenta de cómo el drama inmenso se vive con una actitud de atenta disponibilidad, de apertura que pretende nada menos que lograr el sentido. Un texto que ya hemos tenido ocasión de citar a lo largo de nuestro trabajo.

de ir a un momento en las cartas en las que Zambrano responde a una anterior del poeta. Una carta en la que éste le dice que siente dejar solo fragmentos. Entonces, la malagueña –precisamente en la postal que reproducía *El sueño de Jacob* de Ribera– le responde advirtiéndole que los fragmentos no son en modo alguno cifra del fracaso, antes bien son imagen de la totalidad:

*Los “fragmentos” anuncian un todo y «son» ya un todo, como cada instante es «Todo» el tiempo y la eternidad... Y tú lo sabes. Tenemos que trabajar todavía mucho, eso es verdad. Pero con menos angustia, como llevados de la mano*⁵⁶⁸.

Y esta idea del fragmento que alberga en sí el todo es interesante porque nos sirve para comprender cabalmente lo que dice Zambrano a continuación, volviéndonos ahora a *Filosofía y poesía*. Así, hemos visto cómo era necesario un cultivo de unas actitudes de pasividad, espera, atención y disponibilidad que se presentaban incardinando la imagen del desierto. Y todo esto porque de esta forma el poeta se hacía capaz de recibir el don, la gracia, la revelación en la que reasumir todas las cosas, la cadena de los seres. Y era así porque se partía de aceptar que no era posible llegar a nada por uno mismo, esto es, que este conocimiento pretendido no podía ser fruto del esfuerzo propio, sino que antes bien era posible como regalo. Y entonces dice Zambrano para ilustrar todo esto que, a poco que nos detengamos a pensarlo, terminamos aceptando que no es posible poseerse uno a sí mismo completamente, de igual modo que no es posible poseer ninguna cosa aun cuando fuese tan pequeña que se nos presentase como algo claro que pudiésemos asumir en plenitud. Y esto porque –y vemos entonces la relación que alberga con el texto anteriormente transcrito en que expresa lo que es el fragmento–:

En cada criatura vulgar está el misterio de su ser y el de la creación entera y ¿cómo venir a poseerlo? En verdad, que aquél que llegara a penetrar enteramente en la existencia de la más deleznable criatura del mundo, habría

⁵⁶⁸ *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*, pág. 214. Postal de Zambrano a Prados desde Roma en la Navidad de 1958.

*penetrado en todo el mundo. Mas eso es imposible, como imposible es poseerse a sí mismo*⁵⁶⁹.

Aquí está la clave del conocimiento que siempre supo el poeta, el que ignoró el filósofo. No es posible la posesión completa de sí ni de cosa alguna porque el misterio del ser y de la creación toda está en cada fragmento. Uno no puede poseerse a sí enteramente porque, para que esto pudiese darse, se precisaría que uno fuese más que sí mismo. Su misma posibilidad exige de suyo de otro mayor capaz de contenerlo, y que ya sería otro que él. Otra presencia que pondría en acción, en ejercicio toda la potencialidad que somos hasta alcanzar la plenitud, esto es, el ser acto puro. Un acto puro que sería resultado de lo otro que hace que toda la pasividad que albergamos se realice, que –y continúa con todo este léxico místico– hace que todo *eso que se nombra el “fondo del alma” se vuelque a la superficie*⁵⁷⁰.

Y este movimiento de realización se hace a la luz de esa presencia ansiada que nos saca de nosotros mismos, que hace que cobre sentido el lema zambraniano que sintetiza tan bien su pensamiento, cuando define al hombre como el ser que padece su propia trascendencia. Y que vemos que esa trascendencia, esa salida de sí es alentada por lo otro de mí, por el que soy movido desde el amor. No en vano volvemos a encontrar aquí una cita de Juan de la Cruz: *Mi alma se ha empleado y todo mi caudal en su servicio*⁵⁷¹, y podríamos continuarla: *ya no guardo ganado, ni ya tengo otro oficio, que ya sólo en amar es mi ejercicio*. Pero que nada quede en posibilidad –como expone aquí Zambrano– para ser finalmente acto puro, exige que nada quede en pasividad, lo que implica de inmediato que, trascendiendo todo este juego de conceptos a la propia individualidad –algo que veíamos que compartía con Emilio Prados– entonces este ser acto puro significaría la salvación o redención de todo lo que es pasividad, de todo lo que en la historia quedó acallado y oculto, de todo lo que son o conforman las víctimas de la historia, todos los *logoi sumergidos*, lo que se quedó orillado y ajeno, pisoteado

⁵⁶⁹ FP, 108

⁵⁷⁰ FP, 109

⁵⁷¹ FP, 109. Refiere Zambrano los versos del *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz, tan presentes a lo largo de todas estas páginas. Versos que continuamos de la estrofa 28 del Cántico B.

por el curso implacable de la historia, con todo lo que conlleva de sacrificio y tragedia⁵⁷².

En definitiva, se trata de asumir que –desde esta óptica– la persona se descubre en su insuficiencia e indigencia, se reconoce en su imposibilidad de poseerse a sí misma. A lo más, puede tratar de desarrollar un uso puramente instrumental de sí, del *cuerpo, el alma, el pensamiento*⁵⁷³, mas esta instrumentalización solo serviría para poner de manifiesto que la realidad en sí que somos es inaprensible por nosotros solos. Por debajo de lo puro instrumental, quedaría lo que no es en modo alguno susceptible de ser instrumentalizado. Es la razón por la que Zambrano dice que el amor –y traigamos con nosotros los versos de Juan de la Cruz– es lo que mueve a la persona a salir de sí, a trascender lo puro instrumental en lo que la persona, si solo actuase desde estas coordenadas, quedaría profundamente aminorada o empequeñecida. Porque:

*(...) por debajo de los instrumentos queda algo, eso que los filósofos han nombrado ser, tan oculto como antes. No somos ni siquiera todo lo que tenemos. Y si fuera posible el reunirlo en un instante determinado; reunir, juntar todo lo que tenemos en todos sus poderes, en acto, cuerpo, alma, pensamiento, veríamos que teníamos muy poca cosa, que la unidad seguía faltando*⁵⁷⁴.

Así pues, el poeta sabe que somos más de lo que tenemos, pues ser y unidad permanecen en lo profundo, inasibles, ajenos a la instrumentalización. Y también busca la unidad, aunque no al modo en que la buscaba el filósofo –como pudimos ver desde el primer capítulo de este libro, *Pensamiento y poesía*– sino desde el aceptar que esa unidad no puede lograrse si no es desde un olvidarse de sí, en la entrega amorosa, que es paradójicamente el poseerse. Y lo que viene a continuación prosigue con lo que parece

⁵⁷² Señalemos aquí que es ésta una preocupación honda y profunda que está presente en toda la reflexión zambranianiana, y que la acerca sobremanera a Simone Weil, o a Edith Stein, vinculando –como hemos podido ver en otros lugares de este trabajo– estos nombres esenciales de la filosofía, como también el de Hannah Arendt. Pensamiento que va irremediamente unido a la implicación y al compromiso, y en este sentido pensamos también en otra figura femenina, la de la rusa Madre María Skobtsov, o también en la de la neoyorquina Dorothy Day. Una preocupación que posteriormente vemos también con gran finura en los relatos de José Jiménez Lozano –y no podemos dejar de pensar aquí en las figuras de inocentes que pasan por sus páginas– también en sus ensayos y diarios, en los que no faltan referencias a las filósofas.

⁵⁷³ FP, 109

⁵⁷⁴ FP, 109

que es un comentario a la luz del *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz, y son constantes los versos que va citando conforme avanza en su exposición. Así, tenemos unas líneas exquisitas en las que va desgranando desde los versos sanjuanistas la concepción del poeta por la que apuesta, un modo que entendemos esencial por su importancia para responder a la crisis.

De este modo, la poesía se concibe como *un abrirse del ser hacia dentro y hacia fuera*⁵⁷⁵, generando un espacio en el que es posible la revelación, en el que puede darse la razón poética. La poesía es un espacio entre dos movimientos simultáneos, lo que es signo casi gráfico, perfectamente imaginable, de lo que es la vida humana. Esto es, igual que antes aludimos al lema zambraniano –el hombre es el ser que padece su propia trascendencia– si ahora volvemos sobre él, encontramos que también aquí la vida humana se refiere a ese movimiento simultáneo que va hacia dentro y hacia fuera, en el padecer y el trascender, en la pasividad y la actividad, en la pasión y la acción. Por lo que entendemos que lo que define Zambrano como poesía trasciende sus propios límites para ser un acercarse a un modo esencial del ser, a un modo de expresión y encarnación del logos en el deseo esperanzado de alcanzar el sentido, esto es, de lograr nada menos que hacer nuevas todas las cosas. Se trata entonces de lograr el horizonte desde el que conseguir la necesaria mediación recreadora.

Y sigue la definición de la poesía aludiendo a nuevas paridades, así dice que *es un oír en el silencio y un ver en la obscuridad*⁵⁷⁶ –lo que le lleva a citar de inmediato unos versos de la estrofa 15 del *Cántico: la música callada, la soledad sonora*– que es la expresión de aquello a lo que apunta la poesía, oír el silencio y ver la oscuridad, en el abrirse que es hacia dentro –soledad callada– y hacia fuera –música sonora– mostrado por el carmelita mediante la virtualidad magnífica de un quiasmo. Y siguen las paridades, para señalar cómo uno se posee a sí mismo cuando previamente se ha abandonado, se olvida de sí. El que deja su cuidado es el que ciertamente se recobra, y cómo no recordar aquí algunos otros versos de Juan de la Cruz, esta vez de *Noche oscura*, aquel *dejando mi cuidado entre las azucenas olvidado*, como culmina el poema. También podemos referir otros versos del *Cántico* muy gratos a Zambrano, y en

⁵⁷⁵ FP, 110

⁵⁷⁶ FP, 110

numerosas ocasiones citados, como es aquel: *que andando enamorada, me hice perdidiza y fui ganada*. Es por supuesto la idea evangélica de fondo que comenta el carmelita, como ya señalamos arriba, de que hay que perderlo todo para llegar a poseerlo todo. Un proceso de abandono tal en el que la persona, dándolo todo, sólo se queda con la disposición adecuada para venir a poseerlo todo. Sólo es posible esta posesión cuando el despojo ha sido total y radical. El encuentro se produce finalmente tras la pérdida. La aurora adviene tras la profunda noche.

Así es la actividad del poeta, un ejercicio de abandono en el que no cabe instrumentalización ni cálculo alguno. La poesía es así lo que llega a verificar *algo absoluto*⁵⁷⁷, algo cuya presencia no puede sino transformar *el ser donde desciende*⁵⁷⁸, pues implica a la persona en su totalidad, desde su más profundo centro. Y no en vano ahora nos aparece en el texto algunas reminiscencias de la *Llama* sanjuanista, como cuando dice: *Consume [referido a la poesía] sin dolor porque ya la esperaban; sin ese dolor que da el rechazar algo que sentimos nos disminuye*⁵⁷⁹. Texto que nos trae la memoria de aquella *llama de amor viva, que tiernamente hieres (...)* ¡Oh cauterio suave! ¡Oh regalada llaga! ¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado! El proceso poético es, tal y como lo va exponiendo Zambrano, un proceso místico, o más genéricamente podríamos afirmar que es un proceso de plenitud vital de la persona.

La poesía nace, no se construye, y como bien nacida lo hace desde el abandono de sí, lo que no quiere decir que no haya angustia previa en su gestación. Lo que no sería sino, a la luz de la experiencia vital, la presencia de la noche, de la oscuridad, del sufrimiento, de la flaqueza, de la melancolía... pero en esta actitud de suma humildad se da el espacio de la revelación, que termina por vencer a la persona que se deja llevar en este olvido enamorado, en una victoria del amor que no humilla –señala Zambrano– y que, tras todo el proceso en sus sombras culmina, y no podía ser de otra manera, con la penúltima estrofa del *Cántico*: *en la noche serena, con llama que consume y no da pena*. En la pasividad amorosa, la persona recupera su centro que es recuperar el sentido

⁵⁷⁷ FP, 110

⁵⁷⁸ FP, 110

⁵⁷⁹ FP, 110

del mundo, la renovación de lo creado. El poeta descubre entonces la necesidad de dejar ser a lo pasivo para culminar el sentido.

6.2. La palabra.

En esta segunda parte del último capítulo, sigue Zambrano con la caracterización del ser poeta en relación con el ser filósofo. Unas páginas que culminan con una interesante meditación acerca de la palabra. Interesante decimos porque es lo que pone el punto y final a este libro, como si toda las reflexiones anteriores se vertieran definitivamente en esta problemática, o más bien, se dieran de bruces con este misterio. Y, del mismo modo que en lo que llevamos trabajando con este libro ha ido afirmándose su importancia dentro de lo que conforma la problemática del pensamiento de Zambrano, también hemos de incidir en el lugar central que en la misma ocupa esta cuestión. Una cuestión que habrá de aparecer en otros numerosos lugares de su obra. Pero vayamos aproximándonos a su decurso.

Así pues, llega el momento de ir concluyendo las cuestiones que a lo largo del libro se han ido apuntando, y ahora, a la luz de lo expuesto –sobre todo en el apartado anterior, en el que veíamos cómo el decir del poeta iba comprendiéndose desde unas coordenadas místicas, siguiendo para ello principalmente el *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz– se plantea una interesante pregunta: *¿es posible que haya venido a parar en esto, el vivir según la carne que era la poesía...?*⁵⁸⁰ Y la clave se encuentra en cómo en medio de este vivir –en absoluto ascético al modo filosófico– anidaba el amor, fiel guía del poeta, y fiel guía en la exposición que nos ha traído hasta aquí. Amor que el poeta proyectaba –como su objeto– al mundo. El amor al mundo del poeta era lo que le llevaba a no poder renunciar a nada. De ahí su aferramiento a cada cosa y a cada instante. Podríamos decir, retomando lo que ya hemos visto páginas atrás, que el poeta se obstina en estas cosas porque son fragmentos del todo, imágenes del todo a las que no puede ni plantearse renunciar.

Y así, en este amor al mundo, a los seres insertos en la cadena temporal, sin ninguna aspiración conquistadora, violenta y esforzada, sino en la espera de la donación, el poeta se acerca –nos dice Zambrano– a Schelling cuando afirma que “*Dios es el Señor del ser*” y un poco más adelante que *el ser es entidad, peculiaridad; es*

⁵⁸⁰ FP, 110

*separación, pero el amor es la nada de la peculiaridad que no busca lo suyo, y por eso no puede por sí mismo, no siendo, ser*⁵⁸¹. Y aquí tenemos la razón del alejamiento del poeta del ser, la razón por la que el poeta se ha separado de la búsqueda filosófica del ser. El poeta no busca el ser –que es siempre entidad, determinación, peculiaridad– sino que vislumbrando más allá por el amor pretende la nada de la peculiaridad, y así se distancia del ser filosófico acusando su peculiaridad como injusta, frente a esa nada de peculiaridad, virtualidad de la potencialidad, aprehensible desde el vacío, la disponibilidad. Y paralelamente es por ello que el poeta sabe que su *ser “sí mismo”*⁵⁸² no se puede hallar por la violencia y el esfuerzo, sino en un *olvido de sí* que es retorno a lo originario.



Olvido que es definido por nuestra autora como un *despertar en lo creado, en lo que nos sustenta*⁵⁸³. Despertar que es finalidad de las reflexiones zambranianas, y que es un modo de explicarse la experiencia del renacer –que llevamos viendo desde *Adsum*–. Despertar en lo que nos sustenta, dice Zambrano, que es igualmente un modo de volver a referir este ámbito de comprensión en que se convierte el relato originario del *Génesis*. De ahí entendemos que advierta cómo el hombre estaría situado entre *dos horizontes*⁵⁸⁴, por una parte estarían las cosas, la realidad que se le presenta a la persona cuando abre los ojos; y por otra estaría esa realidad otra que remite a algo anterior, lo perdido, lo que se oculta en el olvido. Y en esta tesitura, el filósofo sería el que quiere desprenderse de todo eso originario para, con esfuerzo y violencia ascética, tratar de alcanzar el ser de las cosas a las que recoger en unidad. Podríamos verlo gráficamente así:

⁵⁸¹ FP, 111

⁵⁸² FP, 111

⁵⁸³ FP, 111

⁵⁸⁴ FP, 111

Persona: Dos infinitudes rodean y cercan la vida humana		
Detrás en el olvido: lo originario Último fondo o raíz de la existencia <div style="text-align: center;">  Poesía </div>	Sombras de la caverna La cadena de los seres	Hacia el ser de las cosas Momento proyectivo (ser sí mismo – acción/voluntad – libertad/poder) <div style="text-align: center;">  Filosofía </div>

Esquema que sirve para ver cómo el movimiento hacia atrás del poeta puede verse como un desnacer, que a su vez –como pudimos apreciar en *Adsum*– es un concepto harto problemático, pues puede significar una suerte de olvido de sí inane, una renuncia a ser que conllevaría el peligro de la dejación, incurrir en un quietismo que termina por renunciar al mundo. Contra este desnacer lucharía el filósofo cuando marcha forzosamente a la busca del ser, pero también tiene su riesgo –como ya hemos podido advertir– precisamente el de olvidar las entrañas, la esfera de la pasividad que hay que dejar ser también, a las que hay que dejarles voz, pues si no la misma razón acabaría por delirar. Frente a este carácter negativo del desnacer, estaría otro que es ya un despertar y, por tanto, un renacer. Es el renacer que vive quien puede decir aquello de *me hice perdidiza y fui ganada*, el que ha aunado su libertad a la obediencia y cumplimiento de su única y peculiar vocación, descubriendo su rostro y nombre únicos. Claro que, si nos preguntáramos quién logra este fin, acaso deberíamos responder que el bienaventurado, lo que nos lleva de hecho a volver a subrayar la importancia de estas reflexiones en el conjunto de la obra de María Zambrano. Una importancia decisiva y central por cuanto que ahonda y profundiza nuevamente en ellas en un escrito que es de lo último que publicó –*Los bienaventurados*– y en el que volvemos a ver cómo retoma todas estas cuestiones.

Y entonces tenemos una importante matización de Zambrano a este esquema o caracterización del ser poeta y del ser filósofo. Matización que va en la línea de lo que hemos venido sosteniendo a lo largo de este trabajo. Y es que a veces incurre en una

suerte de diferenciación del poeta y del filósofo que sólo tiene sentido en su carácter escolar, esto es, a veces podríamos tener la sensación de estar ante una especie de simplificación en el planteamiento. Pero ya hemos señalado oportunamente cómo, a poco que nos detengamos en el texto, notamos que no es víctima de una simplificación. Aun cuando el esquema sea en ocasiones somero, siempre se deja de hecho la pregunta, el comentario, la afirmación que, de inmediato, pone de manifiesto su huida de la simplificación. Aparecen entonces como necesarias para exponer un planteamiento que, conforme se va profundizando, va dejando muestras de las relaciones o interconexiones que se producen entre la filosofía y la poesía. En este sentido entendemos que diga que *no todos los filósofos, no todas las filosofías han significado este tremendo afán individualista o personalista*⁵⁸⁵.

Matiza de modo esencial la dicotomía inicialmente planteada entre el filósofo y el poeta. No todas las filosofías son así, y podríamos añadir, tampoco las poesías, lo que parece que nunca es matizado por Zambrano, como si la poesía siempre fuese nacida y no construida, como si no cupiese una falsificación o instrumentalización de la poesía, quizá porque tiene un concepto del poeta profundamente cercano a la religión⁵⁸⁶, o porque constantemente pone como modelo a Juan de la Cruz, un místico, un bienaventurado, un –aunque Zambrano lo distinga– santo⁵⁸⁷. Quizá no hay corrección del poeta porque entiende la poesía en este libro desde tal modelo, con lo que está planteando las cuestiones tratadas poéticamente, dichas desde el logos poético, con tal grado de radicalidad y esencialidad que, de entrada, pareciera que esta matización no hiciese falta y, en el fondo, no dejamos de tener siempre la sospecha de que María

⁵⁸⁵ FP, 112

⁵⁸⁶ Y también la cuestión es compleja cuando nos referimos a la religión, en la que distingue *dentro de una misma religión, varias religiones*. FP, 108. Y, a continuación, diferencia una religión sacrificial, basada en el esfuerzo y la ascética individual, frente a otra que, fundada en el amor, simplemente espera y atiende al darse de la gracia. Esta distinción se encuentra luego en otros lugares de su obra. Paradigmáticamente nos parece que está en la reflexión que desarrolla en *La agonía de Europa*, donde habla del cristianismo del amor que cree que no ha triunfado frente al de la voracidad creadora, el triunfo del Dios creador frente al de la misericordia; o también en *Persona y democracia*, donde reclama una religión no sacrificial.

⁵⁸⁷ Una diferencia que expone en el capítulo homónimo de la obra *Los bienaventurados*, en la que encontramos: *Seres [los bienaventurados] ya idénticos a sí mismos, en lo que se distinguen del santo, pues que el santo padece y alumbra para ser un bienaventurado, ya invisiblemente algunos a lo menos, algunos: los heroicos. El bienaventurado carece de virtudes heroicas, y carece de virtudes como carece de palabras porque ya no está en el reino de lo discernible*. Pág. 65.

Zambrano es profundamente platónica, y que asumiría de pleno la distinción que hace Platón entre el poeta como artesano y el arrebatado, entre el que construye y el que deja nacer versos inspirados. El poema es así el lugar por el que dejar hablar a las entrañas, a la pasividad, para mostrar la gran tentación de no querer dejar nada abandonado a su suerte, de atender piadosamente a todo lo que ha quedado marginado y acallado, a lo que gime esperando ser visto, ser reconocido, ser recogido con piedad para poner fin a la tragedia.

Y volviendo a la filosofía, tenemos la reivindicación de la que caracteriza como la más venerable, la que se inserta en el concepto tradicional de sabiduría, la que se va destilando como –podríamos decir siguiendo a Pierre Hadot– ejercicios espirituales. Es la filosofía que lleva ínsitamente:

El referirse a la totalidad de las cosas, no para desprenderse de ellas, sino para afirmarlas. No para evadirnos del mundo, sino para sostenerlo. El amor del filósofo por el saber ha sido amor de objetividad, mediante el cual, el vaivén primitivo se convirtió en universo. El orden ha sido cosa del amor⁵⁸⁸.

El amor del poeta tenía como objeto al mundo, salvándolo así de la irracionalidad; el filósofo tiene tal amor al saber que mediante éste lo ha ordenado, lo ha hecho objeto, que es tanto como hacer el mundo habitable. Es lo que en *El hombre y lo divino* se analiza como el paso de lo sagrado a lo divino. El amor, tanto el del filósofo como el del poeta, es el que ordena, es el que permite vivir humanamente. Es el punto claro de unión de filosofía y poesía, que se separan únicamente cuando entra en juego la voluntad y, aparejado, el poder. La libertad, como bien llevamos viendo desde el anterior capítulo –*Poesía y metafísica*– está en la base de este proceso, en el planteamiento mismo del relato de la creación. Mas el punto de separación de la poesía con respecto a la filosofía se da –dice Zambrano– cuando esta libertad se dirige al poder. Es un proceso de separación que hunde sus raíces en la modernidad, y que va desplegándose como Espíritu (o voluntad), absolutizándose hasta llegar a plantearse el individuo ser autor de sí mismo, esto es, llegar a la hipertrofia de un demiurgismo, de una construcción cada vez más desalmada y, por tanto, deshumanizada.

⁵⁸⁸ FP, 112

La poesía se separa de la filosofía cuando, inserta en este proceso, abandona el fondo originario. La poesía, y por extensión el pensamiento de Zambrano, se separa de toda expresión que anule este amor a la totalidad, que signifique una construcción falsa de un sí mismo absolutamente inane de pura soberbia. Así pues, a la luz de esta diferenciación, Zambrano la ilustra acudiendo nuevamente a una imagen bíblica, la expresada en la parábola del hijo pródigo:

*El poeta es el hijo perdido entre las cosas. Es, en realidad, el “hijo pródigo” a quien el padre siempre perdona, porque en su prodigalidad no dejó de vivir filialmente. El poeta no ha querido jamás olvidar su filialidad para despertar al saber. Perdido entre las cosas, pegado a la carne, en sueños y en olvido de sí. Mas, olvidándose de sí se sumergía cada vez más en su origen*⁵⁸⁹.

Y continúa con la referencia a la filosofía que no supone una radical ruptura con la poesía, la que no significa un olvido del origen y una hipertrofia del individualismo, sino que antes bien busca la unidad perdida de todas las cosas, la que da sentido y consistencia al ser. Y pone los ejemplos de Platón y Aristóteles en el mundo clásico, y en el moderno –pues también la modernidad se matiza– los de Spinoza y Leibniz, de quien dirá que es el último pitagórico⁵⁹⁰. Son los filósofos que aspiran a lograr *la unidad íntegra del universo*, lo que significaría que marchan en su camino y meta *abrazando todas las cosas*⁵⁹¹, lo que hace que, en consecuencia, filosofía y poesía estén de acuerdo aun cuando no transiten de la mano. Y no podrían caminar juntas porque el método mismo constituiría la gran divergencia. Así, advierte Zambrano del ametodismo de la poesía, que no quiere escindir, distinguir ni decidir. Quiere el origen y las cosas, las cosas y su fundamento, sin renuncia alguna.

Y en este punto –en un estilo muy poco habitual en Zambrano– nos pone una larga cita de Zubiri, lo que por su carácter extraordinario manifiesta su importancia. Una

⁵⁸⁹ FP, 112

⁵⁹⁰ Son dos nombres que ya nos han ido apareciendo a lo largo de nuestro trabajo, y para lo que muy sintéticamente podemos remitir a lo expuesto en la nota 261. Una nota que nos apareció en el transcurso de las líneas que ensayamos sobre el temprano artículo de Zambrano *Hacia un saber sobre el alma*, en el segundo capítulo.

⁵⁹¹ FP, 113

cita que le va a dar el horizonte de comprensión desde el que hacerse cargo de la situación de la persona en el mundo y, desde ahí, la del poeta:

La existencia humana pues, no está solamente arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religación –«religatum ese», «religio», religión en su sentido primario– es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. (...) Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que “hay” cosas, así también el estar religado nos descubre que “hay” lo que religa. Lo que constituye la raíz fundamental de la existencia⁵⁹².

Así pues, a partir de este texto, indica Zambrano que el poeta es el que permanece abierto a las cosas, la poesía está *arrojada entre ellas, arrojada hasta la perdición, hasta el olvido de sí*⁵⁹³. Un estar arrojado que es muy distinto del *da-sein* heideggeriano, pues es una apertura y perdición que descubre finalmente una instancia previa al darse del ser, precisamente ese *hay* que religa. El olvido de sí del poeta es el que le permite la experiencia de esta religación primaria, de este previo que es *raíz fundamental de la existencia*. El olvido de sí por tanto es lo que le abría al fondo mismo de la existencia, a lo más profundo a lo que nos es dado llegar. Precisamente esta actitud del poeta es la que le ha dispuesto a la experiencia del fundamento, a una auténtica donación de sentido. Por ello, cuando esta experiencia se da plenamente, se expresa en poesía que califica Zambrano como milagrosa, se da entonces la auténtica poesía, la que brota de este fondo último de la realidad, como fuente vital. Se entiende entonces que hable Zambrano del poeta en esta situación como del que está viviendo una gracia, como el que está en disposición para la revelación y ésta, finalmente, se da.

Y en esta gracia, se le presentan *las cosas renacidas desde su raíz*⁵⁹⁴, vive en medio de una creación recreada, renovada, resuelta en luz. Esta es, entonces, la disposición, la actitud del poeta, y el milagro se da en esta experiencia de recreación.

⁵⁹² FP, 113. Citando Zambrano a X. Zubiri; *En torno al problema de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1935. En una edición más reciente lo encontramos en: *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. *En torno al problema de Dios*, II, 373-374; concretamente en las páginas 429-430 y 431. Sobre el texto reseñado por Zambrano de Zubiri, remitimos al contenido que desarrollamos en los comienzos mismos de este trabajo, en la nota 19, en la que se advertimos la importancia de esta idea de la religación para el pensamiento de nuestra autora.

⁵⁹³ FP, 113

⁵⁹⁴ FP, 114

Ésta es la raíz misma de la poesía, y en esta situación vital –de experiencia radical– *el hombre, la existencia humana, su angustia, su problematicidad, quedan entonces anuladas*⁵⁹⁵ pues se trata de lograr tal olvido de sí que culmina con una renovación del mundo, una pérdida que redunde en ganancia. El hombre poeta entonces es canto y manifestación de la gracia, del renacimiento de la creación. El que se olvidó de sí hasta perderse, es ahora dueño de todas las cosas; el que lo perdió todo es el que ahora disfruta de las mayores riquezas; el que huyó de construirse a sí mismo en un ejercicio de afirmación de puro vacío, encuentra la absoluta plenitud; el que por amor no quiso renunciar a nada salvo a sí mismo, lo recupera finalmente todo.

En última instancia, y siguiendo siempre Zambrano en la exposición los versos de Juan de la Cruz, lo que tenemos ahora es la realización de aquella aspiración que ya vimos de que se formase *de repente los ojos deseados que tengo en mis entrañas dibujados*. Se trata de la experiencia de plenitud al donarse *la gloria de la presencia amada*⁵⁹⁶, gozosa aparición alcanzada por el amor, que es lo que ha llevado a la persona a salir de sí, a trascender de sí hasta el olvido, hasta la pérdida que, finalmente, redunde en tan alta gracia. Experiencia que Zambrano ve expresada en otra estrofa del *Cántico espiritual*:

*Pues ya si en el ejido
de hoy mas no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido,
que andando enamorada,
me hice perdidiza, y fui ganada*⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ FP, 114

⁵⁹⁶ FP, 114

⁵⁹⁷ FP, 114. Cuando María Zambrano hace esta caracterización del poeta que redunde en semejante experiencia de plenitud –o de trascendencia, podríamos decir con Louis Roy– y además lo hace, como venimos advirtiendo, siguiendo al místico Juan de la Cruz, acercándose profundamente lo expuesto en *Filosofía y poesía* con lo que desarrollará en *Los bienaventurados*, además hemos de añadir otro aspecto más. Decimos que aquí, en el darse de esta experiencia, el amor se torna fuerza trascendedora de la persona, lo que la hace salir de sí y aventurarse adentrándose más adentro en la espesura para, perdiéndose, al final ser ganada. Pues bien, nos parece interesante recordar aquí otro de los libros de María Zambrano en que todo esto está tratado. Nos referimos a *Notas de un método*, en las páginas 15-18, en las que se expone una estructura triádica que explica el darse de este proceso, los elementos esenciales al mismo, como son: la experiencia, la vía del amor y el fruto; e incluso en el segundo de ellos, se proponen figuras ejemplares, como son Böhme, Molinos o Juan de la Cruz. Tenemos una suerte de

Y con estas reflexiones se llega ya directamente a plantear la cuestión alrededor de la cual ha ido girando todo: la palabra, o lo que es lo mismo, el logos. Entre las infinitudes que rodean al hombre –como pudimos ver antes, la de las cosas que nos aparecen ante la mirada, y la de aquello que remite a un momento previo sumido las más de las veces en el olvido– la palabra se convierte en camino de expresión para ambos espacios. Entonces, a continuación, Zambrano nos presenta una exposición de los caracteres de la palabra en su darse poético y filosófico. Despliegue que es síntesis de los variados aspectos que ha ido tratando a lo largo de todo el libro, y que ahora nos sirve para recapitular de un modo claro las peculiaridades de cada uno de estos modos. Nos parece que podríamos presentar de un modo esquemático esta caracterización en el siguiente cuadro:

PALABRA IRRACIONAL POÉTICA	PALABRA RACIONAL FILOSÓFICA
Fiel a lo hallado, evita trazar un camino y anda perdida → y en su perdición y olvido, es ganada	Afán de exactitud, precisión, de seguridad → incapaz de atravesar la inagotable riqueza
Sin pretensiones: solo fijar lo recibido, regresar por la palabra a lo originario y compartirlo	Pretensión de Verdad
Palabra que penetra <i>en la noche de lo inexpresable</i> ⁵⁹⁸	Palabra que define
Lo inexpresable en su búsqueda de la infinitud de cada cosa, más allá de sus límites actuales la nada de su disponibilidad plena en que <i>cada ser tenía</i>	El ser en sus peculiaridades, en sus límites

síntesis de las actitudes que resalta en *Filosofía y poesía* nuestra autora, las que dan lugar al darse de la revelación. Y además vuelve a confirmarse el carácter central de *Filosofía y poesía* en el conjunto de la obra zambranianana, en tanto que alberga embrionariamente lo que en su trayectoria posterior, hasta sus últimos escritos, constituirán ejes fundamentales de reflexión. Tenemos en *Filosofía y poesía* planteados graves problemas sobre los que irá dando vueltas, realizando nuevas navegaciones en que ir mostrando más y más profundos aspectos de los mismos, así como dando cuenta de su importancia y radicalidad. Así pues, sobre la importancia de esta estructura triádica que mencionamos, podemos remitir al contenido de la nota 127.

⁵⁹⁸ FP, 115

<i>derecho a otras vidas</i> (Rimbaud) ⁵⁹⁹	
Justicia caritativa poética	Justicia que es violencia (frente a la inagotabilidad de la realidad)
Irracional porque deshace la violencia: posibilidad	Violencia: ser
A pesar de su marcha, en el mismo lugar de partida: otra medida, no avanza	Ha recorrido mayor camino, con su cosecha de seguridades, pero está fatigada
¿Posibilidad de acercamiento?	

Ambas expresiones del logos *tienen su raíz y su razón*⁶⁰⁰, y su esclarecimiento constituye el centro fundamental de la obra zambrana. Centro que se irá ramificando en aspectos diversos que se conformarán como nuevas preocupaciones y se darán en escritos que irán completando su obra. Así pues, como vemos en este cuadro sinóptico, la palabra filosófica es la que pretende la exactitud y la seguridad, en un camino que quiere alcanzar la verdad, utilizando como instrumentos cuerpo, carne, alma y pensamiento; define, y definiendo establece lo que es, de tal modo que incurre en una suerte de violencia, en tanto que delimita lo que cada cosa es y, en consecuencia, lo que ya no es –recordemos aquel *omnis determinatio est negatio*–. Finalmente, la filosofía presenta un balance de firmes seguridades logradas en un amplio y largo camino, pero empieza a adolecer de cansancio.

Mientras tanto, la poesía no sigue el camino de la filosofía, sino que antes bien parece perderse, andar perdida –y en todo el planteamiento las reminiscencias sanjuanistas son constantes– precisamente por un ansia de retornar a lo originario, a lo perdido y olvidado, a lo previo, evitando todo camino que supusiera un alejamiento de las cosas en su aparición misma, en su aparecer múltiple y variado, pues lo interpretaría

⁵⁹⁹ FP, 115. Tanto en la anterior cita reseñada como en esta, María Zambrano está remitiéndose a Arthur Rimbaud, como ya ocurrió en otros momentos de este libro. Se trata de referencias a *Una temporada en el infierno*. Simplemente, notemos, por su poca frecuencia, la importancia de las citas en nuestra autora.

⁶⁰⁰ FP, 114

como una traición. Esto es lo que mueve al poeta, más que alcanzar la verdad, ser capaz de fijar lo que, de suyo, –y paradójicamente– escapa a la fijación del lenguaje. Quedarse con lo que está sometido a la pluralidad y al cambio, tratando de apresar los instantes como fugitivos zarpazos auténticos y veraces del mundo. El poeta en su libertad se queda con las cosas y con los demás, no se separa de ellos porque así logra alcanzar algo parecido a una ética dentro de la inmoralidad que lo caracteriza –en el sentido en que ya hemos podido ver a lo largo de este trabajo–.

La palabra poética pretende la expresión de lo inexpresable, justamente porque vive inmerso en la multiplicidad de la pura donación de las cosas en su aparecer, en su sujeción a cambios y más cambios, que le lleva a buscar la infinitud por encima de la determinación. Siguiendo a Rimbaud, el poeta –dice Zambrano– quiere reclamar para las cosas la inagotabilidad y la infinitud, por eso más que en la actualidad vive anegado en la posibilidad, y por encima de la determinación del ser, acusa su injusticia y, desde aquí manifiesta su insuficiencia, lo que explica la *irracionalidad* en que recae justo por pretender salvaguardar la realidad en su carácter de puro fondo y fuente inagotables. En este punto se entiende la dedicación del poeta a todo aquello que aún no ha alcanzado la forma, y tenemos entonces el lugar que el delirio ocupa en este intento del logos poético por escapar a la esclavitud que supone la determinación:

*No acepta la escisión que el ser significa dentro y sobre la inagotable y obscura riqueza de la posibilidad. Quiere fijar lo inexpresable, porque quiere dar forma a lo que no la ha alcanzado: al fantasma, a la sombra, al ensueño, al delirio mismo. Palabra irracional, que ni siquiera ha presentado combate a la clara, definida y definidora palabra de la razón. ¿De cuál de ellas será la victoria?*⁶⁰¹

Esta nos parece que es la razón de ser más profunda del logos poético: dar razón de lo que no es, o es a medias, o de un modo oscuro y difuso. En definitiva, dar razón de la sinrazón, y de ahí que diga que este logos poético tiene –como el filosófico– su raíz y razón, y que acto seguido afirme que es palabra irracional. En este punto, Zambrano está muy cerca de la intrahistoria unamuniana, casi la lleva más lejos, pues con un ejercicio de la razón hundida en la piedad quiere recoger todo aquello que fue acallado,

⁶⁰¹ FP, 115

lo que no fue o no pudo ser, lo que gime y se ha quedado perdido, orillado en el curso implacable y trágico de la historia. Y es que Zambrano pretende dar respuesta a la tragedia desde la piedad, y el poeta hace un ejercicio piadoso cuando trata de dar razón a lo que no la tiene. En este punto, las virtudes de ambas formas del logos son claras y ostensibles, al par que sus diferencias y diversa óptica se plantean. Y en este ínterin, la pregunta final acerca de cuál triunfará, cuál dirá mejor el mundo, la totalidad de las cosas creadas, la persona. Y es que, si la palabra filosófica se encuentra en un estado de agotamiento, la palabra poética en cambio pareciera no haber avanzado un ápice. Y entonces, ¿por cuál apostar?

Esta es la situación, y de ahí la pregunta acerca del lugar en que ambas –filosofía y poesía– están ahora. Dice Zambrano que la unión de ambas palabras *no parece estar muy cercana todavía*, precisamente porque *todavía no es posible pensar desde el lugar sin límite en que la poesía se extiende, desde el inmenso territorio que recorre errante*⁶⁰². Una afirmación que parece indicarnos con ese *todavía* que fuese una empresa posible, si bien no actualmente realizable. Nos dice que es preciso pensar desde otro lugar, aquel del que parte la poesía, pensar desde otro horizonte. Ésta parece entonces la propuesta final. Si entendemos que la unión de ambos *logoi* es importante para decir más íntegra y completamente a la persona, entonces hay que plantearse que hay que pensar desde otro horizonte, desde otro espacio, que viene a su vez marcado por una disposición de la persona que facilite esa apertura. En cierto sentido, en esta línea se inscribe la obra zambraniana, cuando reivindica la necesidad del darse de la Razón Poética, la que ahonda –y ya desde el temprano *Hacia un saber sobre el alma*– en lo que sea la Vida.

Y va poniendo fin a la obra Zambrano con un jugoso párrafo en que deja esbozada una perspectiva programática para el pensar. Así, indica cómo se produce el acercamiento de la filosofía a la poesía y viceversa. Acercamiento de la una al lugar de la otra: la filosofía a la poesía cuando *la verdad se reconoce ya como parcial y la misma razón descubridora del ser, reconoce la diferencia entre lo que es, y lo que hay*⁶⁰³, esto es cuando la razón filosófica empieza a descubrirse en su limitación para decir el mundo

⁶⁰² FP, 116

⁶⁰³ FP, 116

en su complejidad; la poesía a la filosofía, a la razón, cuando padece *el martirio de la lucidez*⁶⁰⁴, cuando –como ya vimos en capítulos precedentes– padece la conciencia de la contradicción, de la dualidad y el aniquilamiento ínsito a las cosas tal y como aparecen. Pero estos acercamientos que, efectivamente, se dan, no significan en modo alguno la reintegración de ambas pues:

*Sólo el tiempo, la historia, cuando al fin, haga que se sitúe la razón, agotado el tema del ser y de la creación, más allá. Allí donde, desde hace largos tiempos, espera la verdad revelada e indescifrable, la verdad donde, realmente, la “caridad está hechizada” [se refiere aquí a un texto citado anteriormente de Rimbaud]. Caridad y comunión que no han trascendido al pensamiento, porque nadie ha podido todavía pensar este “logos lleno de gracia y verdad”*⁶⁰⁵.

Unas palabras muy interesantes porque parten de la difícil situación de, como decía antes, ponerse la razón en otro lugar desde el que pensar. Un más allá del ser y de la creación, por tanto, una consumación última de todo lo que ha significado el ejercicio filosófico desde la modernidad. Y habría que ponerse en el lugar donde estar receptivo y disponible a la verdad revelada⁶⁰⁶. Habría que encontrar el lugar, desde la actitud adecuada, para pensar el *logos lleno de gracia y verdad*. Pero volvamos sobre estas líneas y centrémonos en esa posibilidad de acercamiento de ambos modos del logos, y subrayemos cómo aparecen aquí –para terminar este escrito que es origen de tantos otros– los reconocidos maestros desde los que piensa, Ortega y Zubiri.

La distinción entre lo que es y lo que hay, al igual que en el orden del conocimiento entre el pensar y “el contar con”, dice nuestra autora en una nota a pie de página que la toma de Ortega y Gasset, de lo que desarrolló en la Universidad de Madrid en el curso “Tesis Metafísica acerca de la Razón Vital”. Al mismo tiempo, unas páginas antes ha citado un texto de *En torno al problema de Dios* de Zubiri, en el que reivindica la religación como constitutiva de la existencia, y con ambos escritos de sus

⁶⁰⁴ FP, 116. Sobre la expresión *martirio de la lucidez*, podemos remitir a la nota 457.

⁶⁰⁵ FP, 116. Respecto al texto bíblico, recordemos que ya nos ha salido en el transcurso de este trabajo, concretamente lo encontramos en Juan 1, 14. Asimismo, podemos remitir a la nota 387.

⁶⁰⁶ Y vuelve a presentárenos aquí la posibilidad de aludir a un texto muy citado por ser síntesis de lo que entiende Zambrano que deba ser la razón poética, y que podemos ver en la nota 83, en la que transcribimos la cita de *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 50.

dos reconocidos y admirados maestros, lo que está haciendo es plantear cómo desde esta filosofía, desde el horizonte que abren estos pensamientos, se puede pensar acercándose a lo que de valioso tiene o representa el poeta. Reconocer la diferencia entre lo que es y lo que hay es abrir la realidad a más que al ser; afirmar la religación como constitutivo de la persona es abrirse a la realidad de lo que religa. Y ambas suponen un acercamiento al poeta cuando se abre por entero a la realidad, pretendiendo alcanzarla en su más puro y carnal sentido de donación y apertura.

Constituyen por tanto Zubiri y Ortega –además del omnipresente Unamuno, como hemos ido indicando a lo largo de estas páginas– los maestros declarados que ponen a Zambrano en el lugar adecuado para pensar, para aprender a mirar la realidad. Un aprender a mirar que en nuestra autora tiene como maestro a su padre –Blas Zambrano– y que nos dice que fue su gran enseñanza. Así pues, el término de *Filosofía* y *poesía* es un homenaje a sus maestros, a los filósofos que le pusieron en el lugar adecuado del pensamiento. Y desde aquí entendemos muy bien la amargura que había en Zambrano cuando criticaba al maestro Ortega que desde la razón vital hubiese pasado su atención a la razón histórica. Aquí pensaba ella que estaba su error, precisamente porque dejó de practicar el camino que permitía la razón vital originaria y que a ella le parecía mucho más interesante y profundo.

Se entiende entonces que ella concibiese su aportación en la estela de Unamuno y Ortega, pues a la razón trágica del primero y a la razón vital del segundo, sumaba ella su razón poética. Una razón que no podía concebirse sin las precedentes. Una razón que era el resultado de una obra consagrada a profundizar, ahondar en lo que significaba la vida. De ahí la amargura que decíamos, porque Zambrano consideró que Ortega se perdió en la circunstancialidad y olvidó lo que había sido la gran cuestión, la de la vida. Pues bien, y sintetizando, subrayemos la importancia que tiene que nombre a sus maestros al final de este libro, que es también el que pone el punto de partida de sus profundizaciones posteriores –y no olvidemos la imagen que recoge su obra toda, el darse como los gajos de una naranja a partir del centro que es esta cuestión del logos– pues es el reconocimiento a una filosofía que abría el pensamiento, a una universidad que permitía una magnífica creatividad, y nos parece que también a un momento en que el mundo cultural, artístico e intelectual se presentaba como una hermosa promesa de

realidad que fue rota por la tragedia, por el peso terrible de la historia, y luego, por el exilio.

Pues bien, además del homenaje explícito al lugar del pensamiento que abren sus admirados maestros, en el que vemos cómo la filosofía se acerca a la poesía, y además del *martirio de la lucidez* que acerca la poesía a la filosofía, sin embargo, la reunión de ambos modos del logos no se da de hecho. Y es que este acercamiento no es más que eso, una aproximación. De mucho tiene que permite vislumbrar su unión como posibilidad, de poco que no lo logra. Y entonces, hace otra aproximación que introduce un tercer elemento esencial para el tratamiento de la cuestión, se trata de la religión. Ya lo veíamos desde los primeros capítulos. El poeta y el filósofo como tales siempre se presentaban como insuficientes. El primero porque no lograba separarse de las cosas y de ese modo vivía arraigado en lo efímero; el segundo porque, separándose de las cosas, caminaba hacia una concepción del ser que resultaba injusta con todas las cosas. Ambos querían recoger la realidad toda pero, para ello, recorrían caminos diferentes. Querían dar buena cuenta del mundo pero las divergencias eran claras y potentes.

Y ya vimos cómo María Zambrano, y nos estamos remitiendo al capítulo primero *–pensamiento y poesía–* de este libro de que nos ocupamos, terminaba con una cita bíblica del prólogo al Evangelio de San Juan: *En el principio era el logos. Sí, pero... el logos se hizo carne y habitó entre nosotros, lleno de gracia y de verdad*⁶⁰⁷. Y ahora volvemos a encontrar esta cita al final: *nadie ha podido todavía pensar este “logos lleno de gracia y de verdad”*. Y volvemos a encontrarlo porque aquí está en gran medida la clave de un fracaso. El fracaso del pensamiento cuando marchaba ascéticamente hacia la construcción de un logos, de una razón, que huía de las cosas en su multiplicidad; el fracaso también de una poesía que, embebida por las cosas en su multiplicidad, no era capaz de salvarlas. Fracaso de la filosofía porque no es capaz de decirlo todo; fracaso de la poesía, en definitiva, porque tampoco lo logra. La verdad ha de descubrirse no en su carácter excluyente e imperativo, el que determina lo que es y lo que no es, sino como la que es capaz de manifestar las cosas en plenitud, la que incluye

⁶⁰⁷ FP, 25

todo aquello que no ha llegado a ser, y aquí entendemos que la poesía diga –como veíamos arriba– *al fantasma, a las sombras, al ensueño, al delirio mismo*⁶⁰⁸.

Y entonces nos encontramos con que entre el logos poético y el filosófico necesitamos una mediación, y aquí adquiere su pleno sentido esta referencia al Evangelio de San Juan. El logos que se encarna es el que comprende en sí esta unión. La verdad revelada que incluye en sí caridad y comunión, la dimensión esencial del amor y la religación de entre todas las cosas entre sí y con aquello que religa. Y aquí encontramos el lugar de reunión que diría en plenitud e integridad a la persona. Atisbamos que la piedra de toque está en pensar el “*logos lleno de gracia y de verdad*”, pensar de veras la radicalidad que supone el logos mediador.

⁶⁰⁸ FP, 115

7. Dos notas: sobre logos, verdad y poesía pura.

En este apartado pretendemos referirnos a dos asuntos que parten de *Filosofía y poesía* y que, en cierto sentido, desarrolla María Zambrano en dos notas que pone al final del libro. El primero de ellos trata la cuestión de la relación entre el logos y la verdad, lo que le lleva a una reflexión –desde el maestro Zubiri– acerca de los presocráticos y, desde ahí, a tratar el asunto de la condena de los poetas en Platón. Abriéndose entonces una problemática según la cual la poesía vive en una situación que, paradójicamente y andando el tiempo, habría igualmente de padecer la filosofía. En un segundo momento nos ocuparemos de la cuestión de la poesía pura en el modo como la conciben Juan Ramón Jiménez frente a Mallarmé y Valéry, lo que nos servirá para mostrar la consonancia del planteamiento del poeta andaluz con nuestra filósofa. Y en esta reflexión nos aparecerá la segunda de las notas que añade Zambrano a su escrito y que pone punto y final al libro. Abrimos aquí entonces un apartado en el cual se da cuenta de dos aspectos que surgían con *Filosofía y poesía*, y que consideraba Zambrano lo suficientemente significativos como para dedicarles dos notas, dos ampliaciones a lo que en el escrito mismo se iba desarrollando, y que veremos como:

- Logos y verdad.
- La cuestión de la poesía pura.

7.1. Logos y verdad.

Como indicábamos en la presentación a este apartado, en este lugar se ocupa Zambrano de la relación entre logos y verdad. Pero ¿cuál es el momento concreto en el que nuestra autora decide conveniente advertir con una nota de un desarrollo que estima necesario? Y hemos de acudir al final del primer capítulo de *Filosofía y poesía*, al intitulado *Pensamiento y poesía*. Y es interesante advertirlo porque lo hace en un lugar que luego habría de volver en la obra de Zambrano, precisamente al final del libro, en el capítulo *Poesía* –que advertimos como la perfecta síntesis del mismo, de la problemática que en los capítulos precedentes se iba abriendo–. Una relación muy interesante porque a su vez servía para expresar la necesidad que planteaba Zambrano de encontrar una mediación entre el logos poético y el filosófico, que en sí mismos se mostraban insuficientes para decir en plenitud el mundo y el hombre.

Y la vinculación efectiva se producía a partir de una cita del prólogo del Evangelio de Juan: «*En el principio era el logos. Sí, pero... el logos se hizo carne y habitó entre nosotros, lleno de gracia y de verdad*»⁶⁰⁹ –nos dice al terminar *Pensamiento y poesía* y pone entonces el desarrollo de la nota de la que aquí nos ocupamos– y partiendo en la reflexión final de *Filosofía y poesía* de la diferencia entre lo que es y lo que hay de Ortega, aunque también es desarrollada por Zubiri, nos decía: *Caridad y comunión que no han trascendido al pensamiento, porque nadie ha podido todavía pensar este “logos lleno de gracia y de verdad”*⁶¹⁰. Aquí tenemos los dos lugares en los que esta cita se repite, al término del primero de los cuales pone Zambrano la nota acerca de la relación entre logos y verdad. Dos lugares que son especialmente significativos pues son el término del primer y del último capítulo, del primero que es el planteamiento problemático de la relación entre el logos filosófico y poético, y del último que es la síntesis reflexiva acerca de la necesidad de mediación entre ambos modos del logos.

Y tras esta exposición de la génesis de esta nota, pasamos a valorar el contenido de la misma. Una reflexión que parte de las enseñanzas del maestro Zubiri en su cátedra en la Facultad de Filosofía en Madrid, cuando Zambrano recuerda sus clases acerca de los presocráticos y los sofistas. Y es que la cuestión sería la de cómo plantearse la posibilidad del error a partir de la identificación que en Parménides y Platón se produce entre ser y pensar, partiendo de la unidad del ser. De este modo se entiende la afirmación de que todo lo que se diga sea verdadero, que es el desarrollo que elaboraron los sofistas, ejemplificados en la figura de Protágoras. Así, se incurre en un extremismo que tiene consecuencias destructivas –advierte Zambrano– pues cuando de todo se dice que es verdadero, paradójicamente nada lo es. Del mismo modo que, cuando todo vale, todo pierde valor. En tal extremo del planteamiento se ha perdido la ponderación y medida que evita las devastadoras consecuencias, las que trató magistralmente Platón en diálogos de vejez como *Sofista*, *Parménides* o *Teetetos*. Diálogos en los que habrá de introducirse en la cuestión del no ser frente al ser, y por ende, en el error. Y entonces nos plantea Zambrano la cuestión que luego aplicará al campo de la poesía: *¿cómo la*

⁶⁰⁹ FP, 25

⁶¹⁰ FP, 116

*razón puede funcionar en lo que no es? Es decir, ¿cómo se puede hablar sin que se diga la verdad?*⁶¹¹

Aplicación a la poesía en tanto que la palabra poética precisamente excedía los límites de la razón y del ser, se situaba en sus márgenes, como atestiguaba la condena platónica. Y es que el logos había de referirse a *lo universal, lo que expresa la comunidad en lo humano*⁶¹² –lo que sería su modo filosófico– pero para el poeta la palabra decía lo más íntimo e individual, lo que caía de ese modo en el ámbito de lo irracional. Entonces, la palabra identificada con la pretensión de universalidad y comunidad, constituyendo la esfera habitable dada por lo comunicable, resulta en el ámbito de lo poético o bien una devaluación o, más aún, una simulación o fraude –el poeta al margen de la comunidad–, o bien el reconocimiento de la existencia de un ámbito en lo humano que no atiende a lo racional –*una comunidad humana no racional*⁶¹³–. El peligro sería una poesía que, en el ámbito de lo inefable, se presenta con *tantos lenguajes como poetas*⁶¹⁴ lo que supone su propia desvalorización, su propia dispersión y pérdida en una amalgama de lenguajes que la hacen incapaz de comunicar y transmitir nada.

Y entonces, curiosamente, señala Zambrano cómo la filosofía vive unos momentos en los que su destino se asimila al de la poesía. La filosofía vive una crisis en la que el filósofo se ve a sí mismo en la soledad de su propio esfuerzo. Un esfuerzo que parece incapaz de compartir y comunicar. Un momento de crisis en el que se plantea tristemente su legitimidad o razón de ser, en la que se pone en cuestión su importancia para ser enseñada. Y es que termina atendiendo a *lo más irreductible que hay en cada uno de nosotros*⁶¹⁵ y entonces se enmaraña en todas las consecuencias que criticó a la poesía por su pérdida de objetividad, su asistematicidad, e incluso por la pérdida del horizonte de la universalidad que la dotaba de sentido y comunicabilidad. Y resulta entonces que –señala nuestra autora– son los momentos críticos aquellos en los que

⁶¹¹ FP, 118

⁶¹² FP, 118

⁶¹³ FP, 118

⁶¹⁴ FP, 118-119

⁶¹⁵ FP, 119

filosofía y poesía se acercan más, un acercamiento que viene dado por el intento de ambos modos del logos de justificar y salvar lo más individual e íntimo de la persona, el fondo irreductible e irrenunciable de cada uno.

Una recaída de la filosofía en crisis que hace que se cuestione su estatuto, entidad y razón de ser, cual si en un mundo que podríamos adjetivar como *demiurgizado*, la filosofía terminase allí donde la poesía siempre se mantuvo, a la espera de velar por aquello que escapa a lo construido, a la utilidad y labilidad de un mundo artificial que vive sumergido en la pura apariencia en su sentido más negativo, aquel en que no es reflejo, imagen, huella o signo del sentido o sustancia que le da razón de ser. Allí donde la apariencia no remite a nada más que a ella misma. Un mundo que presenta una situación tal que la filosofía se ve cuestionada a sí misma en lo más elemental, al grado de cuestionarse el sentido mismo de su existencia. Pero, ¿qué lugar le queda entonces a la poesía?

Ya hemos visto en otros lugares de este trabajo cómo el filósofo —el metafísico— al igual que el contemplativo, el poeta o el místico, eran relegados a lugares licenciosos, apartados y alejados. Pero el poeta conoce esta situación de alejamiento desde la misma originaria experiencia que tiene de estar asentado en el terreno de lo inefable. Esto es, siempre ha tenido la experiencia de vivir en lo liminar, en lo inefable experimentado en dos ámbitos, el de lo cercano o carnal y el de lo alejado o abstracto. Lo inefable por cercano y lo inefable por ser lo que está más allá de todo sentido y por tanto fuera de toda posibilidad de aprehensión. El poeta entonces vive muy profundamente la unión de ambos ámbitos en los que se da la experiencia inefable, entre lo más pequeño y lo más grande, entre lo más carnal y lo más elevado, entre lo que cae por debajo de lo racional y lo que lo supera por arriba. Se trata de la experiencia de vivir entre lo indefinible y lo que permite la misma definición y que, por tanto, cae fuera de ésta. Y en este íterin vive el poeta, en la experiencia de moverse y tantear en este espacio que constantemente alude a lo que ya cae en el silencio, en lo inexpresable, en el no ser, en la nada. Dice Zambrano que camina el poeta entre este espacio liminar más o menos conscientemente, en confusión, al margen del error y la verdad, y por ello mismo invulnerable a los avatares a los que la filosofía se hace más sensible y paciente. Avatares que hacen que

filosofía y poesía unan en el decurso de los tiempos su suerte, en un curioso juego de encuentros y desencuentros⁶¹⁶.

Pero, y a pesar de que la reflexión de Zambrano se queda aquí, nos parece que la contextualización de la nota –cual es la relación con la cita bíblica de Juan que ya hemos advertido– nos permite situar mejor la trascendencia de estas páginas. Y es que nuestra autora va analizando este juego de relaciones entre filosofía y poesía que siempre van mostrando, desde sus solos ámbitos de incidencia, su incapacidad para decir y expresar completamente una realidad que siempre excede. Por ello persiste la idea de la mediación que, en última instancia, es el sentido de esta cita bíblica, la alusión al logos que se encarna. La palabra ha de encarnarse para crear, recrear, renovar y decir, para superar esa difícil relación entre lo común y universalizable, y lo que se queda en lo más profundo e íntimo de la persona. Superar la amplia gama entre lo que puede decirse y lo que elude su reclusión en la palabra, lo que aspira a ser dicho también en el silencio y el vacío. Y, nuevamente, cobra especial relieve aquí que el modelo que continuamente está presente en la reflexión de Zambrano sea el poeta de las nadas y las noches, Juan de la Cruz.

7.2. La cuestión de la poesía pura.

Llegamos a la segunda cuestión, y la comenzamos advirtiendo de cómo, a lo largo de *Filosofía y poesía*, hemos visto aparecer el nombre del poeta Juan Ramón Jiménez. Así pues, Zambrano refirió una selección de versos del poema *Inverosimilitud* –perteneciente a *Domingos (1911-1912)*, recogido en la *Segunda Antología Poética*–. Curiosamente toma nuestra autora al poeta de Moguer para ilustrar un sentido de la poesía que se encuentra en total consonancia y sintonía con lo que ella misma sostiene. Y por ello creemos necesario aquí referirnos aun cuando sea brevemente a la concepción que el moguerense tiene de la poesía pura, en la que se distancia de los abanderados de la misma, Valery y Mallarmé. Así pues, podemos acudir al texto *Juan*

⁶¹⁶ Quizá es interesante advertir aquí, como ya pudimos señalar entonces, la alusión que hicimos a la *Carta de Lord Chandos* de Hugo von Hofmannsthal. Fue en las primeras páginas de *Pensamiento y poesía*, cuando comenzaba la exposición de *Filosofía y poesía*. Concretamente en la nota 367, cuando advertíamos de la problemática que planteaba, que no era sino la grave cuestión de enfrentarse a un lenguaje que pierde la capacidad de decir el mundo, esto es, una palabra que se vacía y se hace herrumbre frente a lo que permanece innominado.

Ramón en su integración poética, del escritor cubano José Lezama Lima, en el que nos dice:

*Pudo así alcanzar la poesía pura con más cima de natural delicia. Siempre reclamó con apasionamiento ese título de introductor y realizador de la poesía pura. Cuando ya esa expresión se había aplicado extraordinariamente, al extremo de que Valéry la desechaba, todavía él insistía en su primigenia posesión de la palabra bastante única y sola. Veía esa pureza en el estar en acto que iba a su yo frente a la infinitud. Su ejercicio era más bien de contemplación, de soledad mantenida frente al reto, de sumergimiento, no de apoderamiento frente a la sombra carnal del verbo en la fugacidad del instante*⁶¹⁷.

En este escrito de Lezama Lima –gran amigo tanto de Juan Ramón Jiménez como de María Zambrano– el cubano nos advierte de la conciencia que tenía el poeta de ser el introductor de la poesía pura, de la auténtica, y al respecto podemos acudir a otro texto en que el propio Juan Ramón lo sostiene sin ambages, un texto que publicó en una de las revistas que dirigió Lezama Lima –*Orígenes*– titulado *Sobre la poesía pura*, en la que afirma:

Matilde Pomés, la gran amiga de Valéry, de Gide, de todos los grandes escritores franceses contemporáneos, publicó, hacia 1920, en el Figaro de París una conferencia sobre la «Poesía Pura», en la que decía que el concepto partía de España.

Así era y así es. En 1908, yo publiqué mis «Elejías», el primer libro de las cuales se llama «Elejías puras». Y ¿qué quería decir yo con esa «pureza»? Quería decir que yo pretendía que aquellos versos eran o podían ser «todo y sólo poesía», «mera poesía», «pura poesía». Como cuando decimos de una muchacha, por ejemplo, que es gracia pura, es decir, toda gracia y sola gracia.

⁶¹⁷ *Querencia americana. Juan Ramón Jiménez y José Lezama Lima. Relaciones literarias y epistolario.* Edición, introducción y notas de Javier Fornieles Ten. Sevilla: Espuela de Plata, 2009. Pág. 175. En este caso citamos un texto que pertenece a los ensayos que Lezama Lima dedicó al poeta de Moguer, concretamente al titulado *Juan Ramón en su integración poética*. Un texto al que se añade la siguiente información que aquí pasamos a transcribir: texto manuscrito redactado entre los años 1946 y 1950. Publicado en el *Archivo de José Lezama Lima. Miscelánea*. Edición de Iván González Cruz. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1998.

Los críticos empezaron a decir, como siempre, las mayores tonterías, sobre la pureza poética, en este caso, confundiéndola con la cantidad, con la moralidad, etc. No, nada de eso. La poesía pura puede ser, decía yo, todo lo demás, si es pura; puede ser casta o lasciva, puede venir del estiércol o del diamante. Lo puro en la poesía no tiene nada que ver con la moralidad. Y además puede ser oscura o demoníaca.

En Francia se empezó a hablar de poesía pura después de 1917, cuando Valéry volvió a empezar a escribir en verso y publicó «La jeune Parque». Y como Francia es París y no Madrid, en París prendió la mecha, y la bomba de la poesía pura llegó a todo el mundo. Todo el mundo puede leer cuanto se ha escrito, desde el Abate Brémond hasta el día sobre el tema. Yo sólo quiero señalar una equivocación de Jorge Guillén, que escribió, en la Antología de Gerardo Diego, que su poesía era pura, «ma non troppo». Lo cual querría decir que lo que él escribe es poesía, pero no mucho, y aun cuando esto es verdad, no es lo que él quería decir que es, no lo que es en puridad, poesía pura⁶¹⁸.

El texto es lo suficientemente significativo para reivindicar en pocas líneas Juan Ramón su autoría con respecto a la poesía pura. Autoría que viene marcada con claridad por el año mismo en el que acuña el término, y que precede con mucho a Valéry. Igualmente pone de manifiesto la personalidad de Juan Ramón y las diferencias que mantenía con miembros de la generación del 27 –sólo hay que atender a su mordaz crítica a Guillén– y en este sentido podríamos incluso referir la polémica que se generó en la propia revista *Orígenes* por la publicación de este artículo –del que hemos expuesto una parte, la referida más directamente a la cuestión de la poesía pura–.

Artículo polémico por sus durísimas críticas a poetas del 27 –y así se entienden palabras como: *porque yo no ataco nunca el primero, sino que me defendiendo (...) a esos equilibristas embozados de la literatura les responderé siempre con dureza*⁶¹⁹– y que tuvo como consecuencia la escisión de *Orígenes*, cuando el mecenas de la misma, José

⁶¹⁸ *Querencia americana*. Juan Ramón Jiménez y José Lezama Lima. *Relaciones literarias y epistolario*. Pág. 233. En este caso citamos de un texto –*Crítica paralela. Sobre la poesía pura*– del poeta andaluz publicado en una de las revistas del cubano, concretamente en *Orígenes*, Año 1953, La Habana, nº 34, págs. 3-14.

⁶¹⁹ *Querencia americana*. Juan Ramón Jiménez y José Lezama Lima. *Relaciones literarias y epistolario*. Del texto ya citado –*Crítica paralela. Mis respuestas críticas*–. Pág. 241.

Rodríguez Feo, se opuso a su publicación, y puesto que fue publicado, decidió retirar su financiación. Retirada a la que no pudo sobrevivir la revista más que unos pocos números. Y escisión que también aparece en la correspondencia que Zambrano mantuvo con Lezama y con el propio Rodríguez Feo, en la que incluso intenta una suerte de mediación que resultó absolutamente imposible⁶²⁰.

Pero volvamos a la cuestión de la poesía pura como aparece en Zambrano, y tenemos que añade una nota anexa a *Filosofía y poesía*, dedicada al modo como se entiende a partir de Mallarmé y Valéry –que extrema el asunto dejando entonces de llevar a su lado al primero–. Y notemos entonces que la concepción que aquí se sostiene de lo que es la poesía pura difiere del sentido que tiene en Juan Ramón, y también del modo como Zambrano va a concebir la poesía sin más. Así pues, sintéticamente podemos decir que en esta nota, la malagueña critica lo que significaba la poesía pura en Valéry por lo que tenía de definición de la misma, lo que llevaba aparejado su problematización. Así, dice Zambrano que Valéry separa poesía de poema, *hace lo que el filósofo con las ideas*⁶²¹, y de ese modo ha terminado asemejando poesía y filosofía. Consigue una problematización de la poesía que logra una similitud con la filosofía tal que incluso le lleva a plantear la posibilidad del método poético, el camino que pretendiera alcanzar la esencia poética –al modo como el método filosófico aspiraba a alcanzar las ideas–, pero entonces surgía el problema: ¿acaso la poesía no iba siempre aparejada a la dispersión? ¿Acaso no era distinta su unidad?

⁶²⁰ En la ya citada *Correspondencia entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista*. Pág. 112-113. Carta IX, de Lezama Lima a Zambrano, de febrero de 1955. En esta carta encontramos alusiones a esta escisión a propósito del artículo *Crítica paralela* de Juan Ramón Jiménez. En esta carta encontramos una nota del editor de las mismas, Javier Fornieles, en la que explica más extensamente el papel de Zambrano, y que aquí reproducimos: *María Zambrano intentó mantenerse al margen de la escisión origenista. Por una parte, en carta a Julián Orbón se ponía de lado de Lezama. Paralelamente, da al propio Rodríguez Feo, en diversas cartas que se enviaran en esta época, otro haz de opiniones: «¿Por qué no os arregláis? ¿Por qué hasta Orígenes ha de llegar la Guerra civil desatada hace tantos años por Juan Ramón, infatigable batallador? Si yo estuviese en La Habana os habría reunido a los dos para que cesara la división». (Carta de 1954, inédita). En otra de las misivas del mismo año, añade: «Acabo de recibir tu carta y veo que la unidad no es posible. Yo sigo en la misma actitud: no quiero intervenir en una disensión; estoy lejos; desde allí hubiera podido intervenir quizá o en todo caso, hubiera seguido el curso de los acontecimientos y me hubiera encontrado en una cierta situación» (Carta del 1 de septiembre de 1954, inédita).*

⁶²¹ FP, 121

Con la poesía pura al modo de Valéry, en su búsqueda de definición exacta, la poesía era infiel a sí misma, precisamente porque iba en contra de todo aquello en virtud de lo cual nació. Y culmina la nota Zambrano con la siguiente y muy significativa reflexión: *La poesía no puede establecerse a sí misma, no puede definirse a sí misma. No puede, en suma, pretender encontrarse, porque entonces se pierde*⁶²². Y no dejemos de advertir la última frase –que es al par la que cierra el libro– pues es justo la exposición en sentido opuesto del pensamiento de Juan de la Cruz que está siempre presente en esta obra en concreto, y más aún en la obra toda de Zambrano. Nos referimos al *me hice perdidiza y fui ganada*, que aquí puede ser perfectamente una definición del logos poético. Justo lo que es el fracaso de la poesía pura de Valéry, pues en su deseo de ganarse se pierde, precisamente porque camina contra lo que es su mismo origen.

Pero aún podríamos advertir de otra interesante cuestión a propósito del modo como haya de entenderse la poesía pura. Pues el modo como la concibe Juan Ramón ya hemos dicho que es similar a la manera como Zambrano entiende la poesía. Y ambos tienen además otro punto de unión, quizá no determinante pero sí lo suficientemente significativo como para ser tenido en cuenta. Nos referimos a la figura de Emanuel Swedenborg, el científico, el filósofo, el visionario. Y simplemente anotaremos el estudio *Lenguaje primordial y poesía pura (aspectos comunes a Swedenborg y Juan Ramón Jiménez)* de José Antonio Antón Pacheco. Brevemente señalemos aquí la vinculación que establece el profesor Antón Pacheco entre el modo como concibe el moguerense la poesía pura en su vinculación con la llamada lengua original, adámica o angélica en el sueco, así:

En efecto, consideramos que tras la categoría de poesía pura subyacen las teorías románticas de la poesía en cuanto mítico lenguaje adámico. De hecho, para los románticos, la poesía era lo que nos había quedado y lo que nos era concedido recuperar de aquella lengua originaria, ya fuera mediante la inspiración de los poetas, ya fuera lo que la investigación hallara en las formas populares (...). Más tarde, a partir del simbolismo y de Mallarmé, ya no se trata tanto de recuperar la lengua originaria y esencial como de recrear aquélla: es

⁶²² FP, 121

*sin duda una visión desacralizada del tema. Juan Ramón debe mucho a esto último, pero también consideramos que hay en nuestro poeta un impulso metafísico por recuperar de alguna forma la palabra esencial de las cosas, es decir, la experiencia de la apertura fundamental de la realidad que es la que proporciona el nombre exacto de las cosas: la experiencia del logos, en definitiva*⁶²³.

El profesor Antón Pacheco investiga las huellas del profeta del Norte en la literatura hispánica, a lo que consagra un interesante capítulo de su libro, y en el que aquí podemos destacar la presencia que tiene –además de en el citado Juan Ramón Jiménez– en Miguel de Unamuno y Eugenio D’Ors –y tenemos aquí la confluencia– en María Zambrano. Para esta cuestión referimos nuestro artículo *María Zambrano y Emanuel Swedenborg* en el que presentamos diversos lugares de su obra en el que está presente el sueco⁶²⁴.

Pero aún, y antes de terminar, podríamos precisar aún más la distancia de Zambrano con respecto a la poesía pura tal y como la entiende Valery. Para ello, tenemos que acudir a un artículo –*La metáfora del corazón (fragmento)*– recogido en el libro *Hacia un saber sobre el alma*⁶²⁵. Este artículo comienza con un apartado intitulado *La vida de las metáforas*, en el que plantea la necesidad de las metáforas para la vida. Metáforas que son fruto de una revelación que sustenta a una cultura. Metáforas, por tanto, nacidas y no construidas. Y que, cuando faltan, ponen de manifiesto la indigencia en que se vive, la crisis que reconcome la vida. Y entonces, tenemos que la poesía pura –al modo de Valery– fabrica un número ingente de metáforas que no son más que cantidad, y como tal, no atiende a ser lo que da sustento y fundamento a la vida. Una poesía pura que –como ya veíamos en el desarrollo de *Filosofía y poesía*– incurría en

⁶²³ Antón Pacheco, José Antonio. *El profeta del Norte. Un libro sobre Swedenborg*. Sevilla: Letra Aurea, 2009. Págs. 79-80.

⁶²⁴ Sánchez Dorado, Alicia. *María Zambrano y Emanuel Swedenborg*. En la revista *Bóreas*, Año 2003, Sevilla, nº 2, págs. 49-62. En este punto, y con objeto de completar la presente cuestión, exponemos como anexo 4 parte del contenido de este artículo.

⁶²⁵ Advertimos que el escrito *La metáfora del corazón* –recopilado en *Hacia un saber sobre el alma*– se refiere al publicado en la revista «Orígenes» (La Habana), 3 (1944), pp. 3-10. Y no es el mismo que, años después, conformaría la V parte de *Claros del bosque*, aun cuando compartiesen ambos el mismo título. Una confusión muy comprensible que vemos incluso cómo la advierte Zambrano a Agustín Andreu en las *Cartas de La Pièce*. Concretamente en la carta Nº 34, de 13 de enero de 1975, pág. 150.

una matematización que extraía la vitalidad ínsita a la metáfora, haciéndola inservible, una mera apariencia, solo huella, sombra, pura forma descarnada. Frente a esto, la esencia de lo poético se descubre en la creación de metáforas vivientes, y así es como entiende Zambrano que ha de cumplir su función la metáfora en la cultura:

*(...) la metáfora ha desempeñado en la cultura una función más honda, y anterior, que está en la raíz de la metáfora usada en la poesía. Es la función de definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia a ser captada de otro modo. Y es también la supervivencia de algo anterior al pensamiento, huella en un tiempo sagrado, y por tanto, una forma de continuidad con tiempos y mentalidades ya idas, cosa tan necesaria en una cultura racionalista*⁶²⁶.

Así, vemos que la perspectiva de Zambrano asume una concepción de la poesía que se asemeja a lo que Juan Ramón Jiménez entiende por poesía pura –alejándose ambos de Valery–. Y con objeto de clarificar aún más esta cuestión, podemos aducir unas líneas de Francisco Javier Blasco, estudioso de la poesía de Juan Ramón Jiménez. Unas líneas que destacamos de su artículo *La pureza poética juanramoniana*, en las que podremos apreciar la sintonía que guarda con nuestra autora:

Al igual que Bremond, Juan Ramón, para definir la esencia de la poesía, ha de recurrir a términos imprecisos tales como misterio o encanto. La línea de su argumentación, con todo, es de una claridad meridiana. Comprobamos que lo que Juan Ramón pretende no es definir una «forma» de poesía, sino aislar la esencia de lo poético. Y para nombrar dicha esencia aceptará el término poesía pura. [...] Hay que ligar el concepto juanramoniano de poesía pura con la tesis de Henri Bremond y no con la de Paul Valéry. Pureza no significa para él ni supresión de lo vital, ni eliminación de la experiencia. La poesía de Juan Ramón se llama pura y abierta, o simplemente poesía, para diferenciarse de la retórica. Pero hay que tener presente que no pierde nunca su raíz existencial. Frente a la pureza de fabricación, lograda por la destilación, análisis y selección de los distintos elementos fundantes del poema, para nuestro autor, lo relevante, hablando de poesía, es la fuerza de irradiación y transformación de una realidad misteriosa e inefable, sin la cual jamás habrá poesía posible. Dicha

⁶²⁶ HSA, 60

*fuerza se puede experimentar, pero no definir conceptualmente. Escapa por ello al análisis y a la selección*⁶²⁷.

Y ahora, en relación con las cuestiones aquí aparecidas y como culminación, referiremos un breve artículo de Zambrano titulado *Poeta, profeta Juan Ramón*⁶²⁸. Se trata de un artículo que publicó –conmemorando el centenario de su nacimiento– en *Ínsula* en 1981, y que consiste en una semblanza de lo que, a sus ojos, le parecía esencial en el poeta. Así destaca su ser poeta y profeta a un tiempo, en una unidad tal que recoge ciertamente una feliz coincidencia exenta de casualidad. Esto es, una unidad esencial en su obra, que se presenta como nacida –en oposición a lo construido– y que le hacen aparecer de un modo muy diferente a como ve a su siempre admirado Antonio Machado –que *no hizo nunca sentir el temblor del profeta ni señaló templo alguno donde ir a recogerse o a perderse*⁶²⁹– o al que señala como el más profético de los que ella conociera, León Felipe. Así, Juan Ramón, en esta semblanza de Zambrano aparece como un poeta-profeta logrado, que obtiene el precioso hallazgo de lo ansiado, su diamante. Un hallazgo que lo es de la palabra que le permite el trato con lo divino, y que se dice en la Belleza, la Transparencia, la *Intelijencia*, y que se sintetiza, nos dice la malagueña, en Amor.

⁶²⁷ Blasco, Francisco Javier. *La pureza poética juanramoniana*. Artículo recogido en la *Historia y crítica de la literatura española*, dirigida por Francisco Rico. Concretamente en el volumen VII, dirigido por Víctor García de la Concha. *Edad Contemporánea: 1914-1939*. Barcelona: Crítica, 1984. Páginas 177-178.

⁶²⁸ Artículo publicado por Zambrano en *Ínsula*, número 416, julio-agosto de 1981. Recopilado a su vez por Jesús Moreno Sanz en la ya citada antología de textos de Zambrano *La razón en la sombra*. Págs. 521-522. En la presentación del mismo, señala Moreno Sanz cómo habría una vinculación entre el título del artículo y una carta que escribió Nietzsche a Peter Gast en la que se propone *come poète prophète*. Una anotación que resulta interesante por cuanto que, en el transcurso de la semblanza, aunque algo de pasada, Zambrano compara la figura de Juan Ramón y la de Nietzsche, presentándolos a ambos como profetas que no hubieron de ser reconocidos como tales, y cuyo ser profetas les llevaba inevitablemente a consumirse a sí mismos en la poesía, y a la poesía en ellos.

⁶²⁹ Zambrano, María. *La razón en la sombra*. Pág. 522.

8. ANEXO IV: María Zambrano y Emanuel Swedenborg.

Ahondaremos en este anexo⁶³⁰ en un aspecto de la recepción que la obra de Emmanuel Swedenborg tuvo en España. Conocidos son los trabajos del profesor José Antonio Antón Pacheco al respecto, en los que refiere la presencia de Swedenborg en Miguel de Unamuno, Eugenio D'Ors y Juan Ramón Jiménez. Y, partiendo de la escasa influencia que el pensamiento de Swedenborg ha tenido en España, hemos de apuntar que también en María Zambrano encontramos referencias directas al sabio nórdico⁶³¹.

Así pues, simplemente como primera aproximación, hemos de tener en cuenta que Zambrano conocía muy bien la obra de Unamuno, así como también la de D'Ors y Juan Ramón, asimismo encontramos en su biblioteca un ejemplar del *Libro del Cielo y del Infierno*, de Borges, en el que precisamente es Swedenborg el autor más antologado. Por todo esto, subrayamos que Zambrano tiene conocimiento de los autores españoles, o más extensamente hispanos, en los que aparece Swedenborg. Esto ya es una primera pista, pero siendo tan poco conocido Swedenborg en España, no sería extraño que aun conociendo a estos autores –por lo demás tan estudiados– no conociese a Swedenborg, pues no es raro que en los estudios sobre estos autores no se hable de Swedenborg. Por todo lo cual, es necesario encontrar pruebas materiales que avalen el conocimiento de Zambrano sobre el sabio nórdico.

Esas pruebas existen en la cita directa que aparece en varias de sus obras, citas que pasamos a exponer. Así, comenzamos por *Delirio y Destino*, libro que escribió en poco menos de cuatro semanas a principios de los 50 en Cuba y que no se imprimió hasta 1989, tras su vuelta a España –para todo lo cual remitimos a las primeras páginas del primer capítulo de nuestro trabajo en que nos ocupábamos de *Adsum*–. Recordemos así cómo este libro nos presenta una autobiografía que llega hasta el momento en el que, tras reunirse con su hermana Araceli en Francia, vuelven ambas a América, al Nuevo

⁶³⁰ El presente anexo remite al artículo homónimo publicado en la revista *Bóreas*, 3 (2003). Traemos en este anexo la parte sustancial de aquel, simplemente con algunas actualizaciones bibliográficas y eliminando toda una parte introductoria en la que se hacía una semblanza de María Zambrano que consideramos que aquí es prescindible.

⁶³¹ Referencias ya recogidas en el libro citado en nuestro trabajo de Antón Pacheco, José Antonio. *El Profeta del Norte. Un libro sobre Swedenborg*. Libro que recoge en su edición de 2009, en el capítulo *Swedenborg en la literatura hispánica*, la presencia de Swedenborg en Unamuno, Eugenio D'Ors, Borges, Juan Ramón Jiménez y María Zambrano.

Mundo. Y es justo en este libro en el que encontramos la primera referencia a Swedenborg:

*Menéndez y Pelayo, el historiador, católico “a outrance”, enumerador en una especie de “libro sagrado” de la ciencia y la filosofía española, como réplica a la acusación lanzada contra España desde los cuatro puntos cardinales del civilizado, del país reacio o contrario a las luces del pensamiento, dado sólo a la pasión. Historiador fervoroso y objetivo de los heterodoxos, de todos los heterodoxos habidos en España, desde Prisciliano, hasta el mismo día en que muriera en 1912, con lo cual no llegó a enumerar la Iglesia de Swedenborg, establecida no sé con qué continuidad en Valencia en el año siguiente*⁶³².

Para situar este texto, hemos de decir que está tratando Zambrano la cuestión española, que deriva de la esencia misma de la preocupación e inquietud de la generación del 98. Cuestión que le lleva a ocuparse de los planteamientos al respecto de Marcelino Menéndez Pelayo y Benito Pérez Galdós. Así, ocupándose del primero, alude a dos magnas investigaciones, como son *La Ciencia Española* e *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Concretamente referido a este último aparece su referencia a Swedenborg, pues Menéndez Pelayo en su detallado análisis de heterodoxos no pudo dar cuenta de la Iglesia Swedenborg, pues se constituyó esta al poco de su muerte. Mas, ¿no es interesante que Zambrano conociese la fundación en Valencia de esta Iglesia Swedenborg? Es lo suficientemente sintomático como para hacernos pensar que no resbalaron sus ojos sin más sobre las obras de los ya mencionados autores que fueron receptores de la obra del sueco.

Si acudimos a la *Historia de la Sociedad Swedenborg de España*⁶³³, comprobamos que, efectivamente, la Sociedad se formó en la primera década del siglo XX, y según informa Zambrano, debió acaecer en torno al año 1913, aunque los datos de la historia de la Sociedad, apuntan como fecha de fundación el año 1915. Esta referencia aparece completada con otra, de la que tenemos noticia a través de la

⁶³² DD, 65-66.

⁶³³ *Historia de la Sociedad Swedenborg de España*, José Antonio Antón Pacheco, Sevilla: Segundo Intento, 1995. Cuadernos Abolays, nº 5.

publicación de la correspondencia entre nuestra autora y Agustín Andreu. Allí, en una carta con fecha de 29 de Octubre de 1974, escribe Zambrano a Andreu recordando la figura de Swedenborg, aportando una serie de detalles muy interesantes. Pasamos a reproducir los extractos más significativos:

(...) En Plotino andaba yo muy necesitada de saber algo más sobre los Ángeles. Tuve un “sueño” no sé si antes o después de este “sucedío”. Fui una mañana a la Biblioteca de la Universidad –donde prestaba mis servicios como Profesora de “Historia de las ideas políticas” pues que no había lugar en la F. de Filosofía (...). Pues andando entre los anaqueles, vino una persona a saludarme y apoyó la mano izquierda sobre la fila de libros. Quise ver después sobre qué libro tenía yo la mano y leí: Swedenborg, “De las maravillas del cielo y del infierno”, encuadernado de editor, impresión perfecta de 1913, New York, en español que después me maravilló fuera como del s. XVII, por el estilo de la “Guía”... o así [en este punto anota Agustín Andreu que se refiere Zambrano a la “Guía de Pecadores” de Fray Luis de Granada]. Traductora, senadora o srta. Edith., no me acuerdo. Y las páginas últimas la lista de todas sus obras traducidas y publicadas o en vías. ¡Señor! Era yo la primera que lo leía y estaba allí desde hace mil años. Me lo llevé a casa. Y tenía en la portada interna un sello de tinta que decía: “Asociación para el fomento de la Nueva Iglesia – Valencia–, Alameda 55”. –Y lo que me sucedió⁶³⁴.

Como vemos, notamos que cita uno de los libros de Swedenborg, en este ensoñado recuerdo, asimismo como la dirección que en Valencia tenía la Sociedad Swedenborg. Es interesante señalarlo porque, si volvemos a acudir a la historia de la Sociedad Swedenborg en España, vemos que su fundador, el noruego Jørgen Hartvig Andersen, realizó toda una labor encaminada a la difusión swedenborgiana, entre las cuales se encontraba traducciones al español de obras del pensador sueco. Así en el *Heraldo de la Nueva Iglesia –órgano de la Sociedad Swedenborg en España para establecer y fomentar la nueva Iglesia o sea la verdadera religión cristiana en España⁶³⁵* – introdujo una serie de traducciones, totales o parciales, entre las que se

⁶³⁴ En *Cartas de la Pièce*, carta N° 24, de 29 de octubre de 1974, págs. 115-116.

⁶³⁵ *Historia de la Sociedad Swedenborg en España*, págs. 13-14.

encuentra la de *El Cielo y sus Maravillas (De Caelo et ejus mirabilibusm et de Inferno*, Londres, 1758), extractos; además de ésta, publicó en libros algunas de las traducciones que formaron parte del *Heraldo de la Nueva Iglesia*, así tenemos: *El Cielo y sus maravillas y el infierno, de cosas oídas y vistas, Valencia 1910 (esta traducción fue revisada por S. Alice Worcester y publicada bajo los auspicios de la American Swedenborg Printing and Publishing Society de Nueva York)*⁶³⁶.

Estas traducciones –como señala la *Historia de la Sociedad Swedenborg en España*– eran anteriores a su publicación en el *Heraldo de la Nueva Iglesia*, por todo lo cual y teniendo en cuenta que no se registró oficialmente la Sociedad nunca, parece que el proyecto era anterior a 1915, fecha en que aparece el primer *Heraldo*. Vimos que Zambrano señalaba como fecha de fundación de la Iglesia en Valencia el año 1913, pues bien, esto nos remite aún a una fecha anterior, 1910 al menos. Pero señalemos lo interesante que es que Zambrano se refiera a este libro, que si bien no podemos asegurar que fuese el mismo, pues ella habla de una edición de 1913 y ésta es de 1910, lo cierto es que no recuerda con exactitud la traductora, y habla de una tal Edith, y la traducción de este la revisó una mujer, S. Alice Worcester, y ambos son editados en Nueva York y llevaba un sello en que se refería a una Asociación para el Fomento de la Nueva Iglesia, en Valencia. Prosigue su carta contando su experiencia de lectura, que llevó a lo largo de tres noches, mas tan intensa y sentida que la tercera noche se hubo de aplazar por quince días, pues:

(...) Sentí un malestar sin nombre, un espantoso dolor de cabeza, casi perdí o perdí el sentido de mi identidad. No hubiera podido decir más palabra y a mi nombre no hubiera respondido⁶³⁷.

Obviamente no fue la lectura zambranianiana de Swedenborg algo meramente anecdótico, o con un simple afán de erudición o vana curiosidad, sino que tuvo que ser más sentida y profunda, íntimamente vital, de lo que da buena cuenta el texto señalado. Algo más adelante relata Zambrano algo muy curioso, y es la rememoración del momento en que, visitando Valencia pasó por el lugar en que estaba la Sociedad Swedenborg. Un texto que se nos presenta como complemento a lo ya dicho en *Delirio*

⁶³⁶ *Historia de la Sociedad Swedenborg en España*, pág. 17.

⁶³⁷ En *Cartas de la Pièce*, pág. 116.

y *Destino*, al tiempo que nos sirve para demostrar su conocimiento directo sobre Swedenborg y sus seguidores. Demuestra también su conocimiento –como ya apuntamos arriba– de la presencia de Swedenborg en la obra de D’Ors, y también nos informa de su interés sobre la suerte que hubo de tener esta Sociedad en España:

(...) Conocí esa casa de Alameda 55; fue en el verano del 30 que pasé en Alfafar, en casa de una amiga y compañera –historiadora ella que fue después la mujer de Ramón Gaya–, fui porque había en ella una Editorial de la que no recuerdo el nombre, que me había pedido un trabajo sobre el Romanticismo que aceptaron y ¡me pagaron! (...) Y no recuerdo haber visto la plaza alguna del “Fomento”. Pero, ¿no sería algo conexo o residuo? El nombre de la Editorial comenzaba “Nueva...”. Sería interesante saber algo de la suerte de Swedenborg y sus ángeles en España, además de los no muy interesantes artículos de Don Eugenio⁶³⁸.

Pero aún existe otra cita de Swedenborg por parte de Zambrano. Nos remitimos aquí a una de sus grandes obras: *El Hombre y lo Divino*. Es una obra que gestó en su exilio romano, el año 1955, y no es tan importante ni extensa la cita de Swedenborg cuanto interesante por lo que resalta: *Swedenborg dice hablando de los ángeles que cuando ascienden a un plano superior al que les es natural, sienten angustia⁶³⁹*. Interesante esta idea porque es precisamente una de las que siempre estará presente en la reflexión zambraniana. Así, acudamos nuevamente a la carta ya citada anteriormente, y veamos otro extracto de ella que se complementa muy bien con este citado:

(Refiriéndose a De las Maravillas del Cielo y del Infierno) Recuerdo sólo esta maravilla –había muchas– que los Ángeles que transitan según su especie, no, ¿género?, en una determinada zona con libertad para ir a otra, cuando ascienden sienten angustia, cuando descienden desesperación. ¿No nos sucede así a los humanos? –Pues solamente Él, el Único puede descender ad inferos. A veces he “explicado”, saliéndome del tiesto filosófico, el Cristianismo como la Religión del Descendimiento viendo en ello su originalidad irreductible –no sé,

⁶³⁸ En *Cartas de la Pièce*, págs. 116-117. En una nota, señala Agustín Andreu que se refiere Zambrano a la *Introducción a la Vida Angélica* de Eugenio D’Ors.

⁶³⁹ HD, 157.

*pues que, como sabes, sé mucho— de lo que he necesitado para las honduras en que me he encontrado metida (...). El Infierno de Dante dice acerca del humano iniciático descendimiento, lo que nadie ha visto, y ésta que lo ha visto no ha acabado nunca de escribirlo. (...)*⁶⁴⁰

Interesante acudir ahora a este texto porque ilumina la cita anterior. El contexto en que aparece la anterior remite a la reflexión de Zambrano sobre el modo de darse el superhombre en el Idealismo y el modo de gestarse en Nietzsche. Así, refiriéndose al primer modo es cuando aduce esta cita de Swedenborg, con lo que pasaremos a glosarlo brevemente. El superhombre idealista es la consecuencia de un sujeto llevado a sus últimos límites, al “saber absoluto”, en plena libertad, entendido como puro espíritu, con las cualidades de lo divino, mas encerradas en el hombre. Justo lo contrario del Dios que se encarnaba —que descendía a los ínferos— era esta imagen divinizada idealista que, a fuer de libertad, perdía imagen y figura. Mas como contrapunto, liberado de la miseria, también en consecuencia estaba exento de la gloria. En este punto de la reflexión es donde Zambrano introduce la pertinente cita de Swedenborg, poniendo en práctica en su reflexión lo que luego se pregunta en la carta: *¿no nos sucede así a los humanos?*

La reflexión fundamental que extraerá de aquí estará pues en el centro mismo de su reflexión en tanto que aborda el tema del descenso a los ínferos, como vía necesaria que plantea en su método introspectivo, aportación central de su pensamiento, descenso que es a las profundidades de la propia alma, viaje necesario que permitirá el develamiento y revelación de la verdad, que nos permitirá ser persona y cumplir con nuestra vocación más íntima, realizando así la más completa libertad —ideas estas que están presentes a lo largo de todas sus obras—. Este viaje a los ínferos asume la necesidad de la puesta en práctica del consejo délfico —*conócete a ti mismo*— lo que implica un conocimiento, en la medida de nuestras posibilidades, completo e íntegro, que no olvida la dimensión de los sueños. Y que posteriormente exige una acción, un acto auténtico por el que ir entendiéndonos a nosotros y a nuestra vida, para que se vaya revelando su sentido, lo que exige ir destapando las máscaras para descubrir el rostro,

⁶⁴⁰ En *Cartas de la Pièce*, pág. 116.

los personajes para devenir persona, las meras actividades para lograr la acción auténtica, la palabra esencial.

Y precisamente con esto último nos quedamos como pórtico a la última parte de nuestro trabajo. Así, expuestas ya las citas que Zambrano hace de Swedenborg, hemos de señalar otro elemento interesante en orden a valorar esta confluencia. Así, visitando la Fundación María Zambrano –en su ciudad natal, Vélez-Málaga–, descubrimos en su biblioteca –que donó junto con su correspondencia y toda su obra, entre la que se cuenta aún multitud de inéditos– un ejemplar de *La Vida Espiritual y la Palabra Sagrada*, de Swedenborg. Es una edición de 1946, compuesta por extractos del *Apocalipsis Explicado*, sobre la compilación se nos informa en el libro lo siguiente:

Declaraciones doctrinales suplementarias en el Apocalipsis Explicado, que se hallan intercalados entre las explicaciones del sentido espiritual de los capítulos 15º, 16º y 17º del Apocalipsis.

Compilador:

J. C. Ager⁶⁴¹.

Mas sigamos precisando la edición de que nos ocupamos. Informa así que se trata de una traducción del inglés comparada con el original latino de Adelina Núñez de Baker. Y como editor tenemos:

Swedenborg Foundation, INC.

51 East Forty-Second Street

New York 17

1946

No tenemos noticia de cuándo pudo adquirir este libro María Zambrano, aunque es probable que en su extensa correspondencia exista alguna referencia al mismo. En todo caso, no podemos pasar por alto que se trata de una edición del año 1946, y que en esa fecha nuestra autora estaba en Cuba hasta el mes de agosto, en que se marcha a Nueva York a la espera del visado, que tarda un mes, que le permitiese coger el avión que le llevase de vuelta a Europa. Desde el año 43, ella ha estado entre Puerto Rico y

⁶⁴¹ Sabemos, a través de la ya citada *Historia de la Sociedad Swedenborg en España*, que J. C. Ager era uno de los teólogos de la Nueva Iglesia inglesa o norteamericana con los que Andersen mantenía contacto, y que colaboraba con artículos en el *Heraldo de la Nueva Iglesia*.

Cuba, luego se traslada a Europa en agosto del 46, permaneciendo en París. Ya en el 48 hay constancia de que estuvo en ocasiones en La Habana, un año después las hermanas Zambrano se trasladan a México, donde están por un tiempo para volver a La Habana nuevamente, donde permanecerán hasta 1953, año en que trasladan su exilio a Roma⁶⁴². Pues bien, que hagamos referencia a estas circunstancias que rodean la fecha probable en que María Zambrano pudiese adquirir este libro, no es sino por advertir que en el mismo, al final se hace una lista de las obras de Swedenborg en inglés, especificando que los posibles pedidos de la misma se podían hacer a la misma editorial cuyos datos hemos transcrito arriba. Pero existe también una breve lista de obras en español, a la que también se podía hacer pedidos:

*Para pedidos de éstas y otras obras de la Iglesia Cristiana de la Nueva
Jerusalén, diríjase a:
Rdo. Dionisio de Lara
Campanario n° 609
Habana, Cuba.*

Nos ha parecido interesante señalar esto porque no se puede en principio excluir la posibilidad de que Zambrano adquiriese este libro en Cuba, lugar en que estaba este representante de la Iglesia Cristiana de la Nueva Jerusalén. En todo caso, que tuviese el libro demuestra un interés que le viene ya dado de antes, probablemente motivado por el conocimiento y lectura de los que son los receptores de Swedenborg en España. Vayamos pues ya al contenido mismo del libro. Nos centraremos, para esto, en la última parte, la que dedica propiamente a la palabra sagrada. Resulta interesante detenernos en este tema en tanto que es uno de los principales en el pensar zambraniano. Nos centraremos así en la posible comparación entre el texto de Swedenborg que constituye la cuarta parte del libro referido –*La palabra Sagrada*–, y para establecer un punto comparativo con respecto a Zambrano, podríamos acudir a diversas obras, pues como decíamos este es un tema central. Así, podríamos referirnos a *De la Aurora o Claros del Bosque*, además de infinidad de artículos. Por ello, nos limitaremos principalmente a

⁶⁴² Para todos estos datos concretos nos referimos a la detallada *Cronología y genealogía filosófico-espiritual* de Jesús Moreno Sanz, publicada en el libro *La Razón en la Sombra*, la ya citada antología crítica que hace de textos de María Zambrano.

tratar con un texto que sintetiza muy bien el planteamiento zambrano, se trata del artículo: *Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes*⁶⁴³.

Los planteamientos de ambos autores son en gran medida coincidentes. El planteamiento de la espera de la Palabra que aduce Zambrano, y que expresa la palabra poética –al respecto no podemos obviar la presencia en su planteamiento de San Juan de la Cruz, a quien no solo cita sino que constantemente está apareciendo en referencias más o menos veladas– es en gran medida semejante a una concepción de la poesía pura que anhela la Palabra en tanto poseedora de una serie de virtualidades que, en este texto que mencionamos, señala Zambrano. Y adquiere especial relevancia la poesía porque la considera privilegiada en cuanto a la especial nostalgia que siente el poeta de lo perdido, así como de su esperanza, que espera su darse o decir poético. Se trata pues de una palabra poética que se refiere a una poesía primera que es el Lenguaje Sagrado.

Una palabra poética que actúa, de este modo, como la liturgia que se torna vehículo de lo sagrado, del misterio, de tal modo que la liturgia es esencialmente poesía. Así pues, esta palabra sagrada es activa, operante, palabra–acción, y más aún, es acción pura, libertadora, acción reparadora y re–creadora. Este es el lenguaje sagrado, y a ello aspira la poesía. De modo que, el lugar puro y absoluto al que refieren, sólo es asemejado por la palabra humana en el silencio. No en vano, grande es la tentación de la poesía de decir el silencio, esto es, la mudez o el pasmo ante la pura presencia que se impone de tal modo en su darse que excede toda posibilidad de germinar de la palabra, que busca, para darse, su aurora. Se trata así de la palabra que se sostiene en el silencio y en la cualidad.

De este modo, la acción del lenguaje sagrado no es otra que la de abrir espacios vitales, de tal modo que libera. Al respecto, nos parece interesante proponer dos textos, uno de Zambrano y otro de Swedenborg:

(Referido a la acción del lenguaje sagrado, la liturgia) La participación del cuerpo –movimientos de traslación que dejan de ser de simple traslación, simple andar, circunambulación, danza– cumple la acción de la palabra sagrada. Y todo ello, lejos de constituir una invasión de lo corpóreo en el área de la palabra, denota la sumisión del cuerpo, una sumisión que le rescata de su

⁶⁴³ Artículo incluido en Zambrano, María. *Obras Reunidas*. Madrid: Aguilar, 1971. Págs. 221-36.

*aislamiento, de su triste y fatigosa autonomía, de ser tan solo un instrumento de trabajo o de placer; de la servidumbre. (...)*⁶⁴⁴

Y de Swedenborg:

*(...) De cada hombre regenerado puede decirse que es su propia verdad, y su propio bien, en vista de que el pensamiento que pertenece a su entendimiento proviene de verdades, y la afección que pertenece a su voluntad, dimana de bienes. Por consiguiente, si se dice que un hombre constituye su propio entendimiento, y su propia voluntad, o, si se dice, que un hombre es su propia verdad, y su propio bien, resulta la misma cosa. El cuerpo es mera obediencia; pues habla lo que el hombre piensa en su entendimiento, y obra, lo que el hombre tienen la voluntad de hacer por afección. Así pues, esas cosas, y el cuerpo, corresponden mutuamente, y forman uno, como un efecto y su causa efectiva; y todo tomado en conjunto, forma lo humano*⁶⁴⁵.

Sumisión y obediencia del cuerpo, que se libera de sí al ser portador de la Palabra, al interiorizarla y por tanto vivificarse. Para Zambrano, es el poeta en su anhelo creador, en su nostalgia esperanzada, quien espera con esta palabra la recuperación de la inocencia, que no es sino el bienaventurado, el hombre regenerado. Se trata así de la pretensión de la inmaculada concepción de la Palabra, pues –como señala Swedenborg– el Señor es la Palabra, el Verbo.

Al mismo tiempo, y enlazando con otra de las ideas que adujimos arriba como siempre presente en el planteamiento zambraniano, destacamos la introducción a *Filosofía y Poesía* –introducción escrita en 1987 a una obra de 1939, dando razón de ella–:

Mas ahora renace en mí el temblor del nacimiento, como si lo estuviese escribiendo ahora, y sólo me atrevo a hacerlo por creer que lo nacido debe ser recogido, respetado. ¿Quién puede juzgar algo así? Yo no quiero escabullir mi responsabilidad. Se debe a un condescendimiento, no a la búsqueda de una altura. Sabido es que lo más difícil no es ascender, sino descender. Mas he

⁶⁴⁴ *Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes*, en la ya citada *Obras Reunidas*, pág. 226.

⁶⁴⁵ *La Vida Espiritual y la Palabra Sagrada*, citado arriba, pág. 79.

*descubierto que el condescimiento es lo que otorga legitimidad, más que la búsqueda de las alturas. La virtud de la Virgen María fue no el encumbrarse, sino el condescender; eso sí, no sola. (...)*⁶⁴⁶

Quizá sea esta la más oportuna cita en tanto que implica el tema del descendimiento —que ya veíamos que provocaba desesperación— junto con el de la concepción de la Palabra, del Verbo. En última instancia, y para terminar este intento de aproximación, podemos decir que ambos autores se refieren a la Palabra Sagrada, al lenguaje originario. Para ambos todo está transido de un sentido espiritual, que trasciende formando correspondencias, transposiciones. Aspirar a esa Inmaculada Concepción no supone sino el interiorizar la Palabra y comprenderla en sus más íntimos significados. Por ello, no es un mero saber lo pretendido ni lo logrado, sino que da por resultado una vivificación, una transformación, Zambrano lo llama el bienaventurado, Swedenborg habla del hombre regenerado. El poeta zambraniano es entonces el alumbrador de la Palabra, el que aspira a hablar la lengua de los Ángeles.

⁶⁴⁶ FP, 11. Texto del prólogo que añadió Zambrano en 1987, ya en su vuelta del exilio en Madrid, y que está recogido en este trabajo —en *Filosofía y poesía: un prólogo*, y más concretamente en el título *La filosofía como utopía irrenunciable*— y donde ya entonces remitimos a este lugar, en que creemos que su sentido se completa.

CAPÍTULO 4: Aproximación a algunos elementos simbólicos de *Filosofía y poesía*.

1. Sobre la centralidad de *Filosofía y poesía* en la obra de María Zambrano.
2. La figura de Josué (o la imagen del pensar).
3. La figura del hijo pródigo.
4. El relato fundacional del *Génesis*: la serpiente y la balanza.
5. Huellas del Paraíso.

Pues que un símbolo ha de ser captado en la pluralidad de sus significaciones, en un solo acto de pensamiento. Cosa que no es posible que suceda si el sentir no acompaña al entender; si el sentir no precede como guía al entendimiento y no sigue luego guiado por él. El sentir y el entender no debieron estar separados en un principio, en ese principio del conocimiento que es un tanto indiferente situar o no en un determinado tiempo, en un “illo tempore” más o menos preciso, pues que todo principio es a la par una meta: allí donde se da en toda su pureza activa es el lugar del «conocimiento que se busca».

María Zambrano. La respuesta de la filosofía en Los bienaventurados

El sentir y el entender no pueden reunirse sino, como todo lo viviente o en vías de serlo, por una especie de simbiosis. Simbiosis, danza en un comienzo y durante un tiempo en el cual los que van a reunirse ocupan el uno el lugar del otro. Cambios de lugar, entrecruzamiento según ritmo. El sentir despierta, aviva y es fuego reanimado por el entender; el sentir que guía velando solo en largas noches oscuras, luego es sostenido, custodiado.

María Zambrano. La respuesta de la filosofía en Los bienaventurados

No voy sino que vengo de la filosofía.

Carta de María Zambrano al poeta Medardo Vitier, en La Cuba secreta y otros ensayos

El silencio es la unidad.

Juan Ramón Jiménez. Ideología (Metamorfosis IV).

Todo concepto, elaborado por el entendimiento con una imagen sensible para conocer y alcanzar la naturaleza divina, da una imagen falsa [ídolo] de Dios, y no da a conocer a Dios

Gregorio de Nisa. Sobre la vida de Moisés. Parte segunda, la tiniebla.

1. Sobre la centralidad de *Filosofía y poesía* en la obra de María Zambrano

Como venimos exponiendo a lo largo de este trabajo, sostenemos la centralidad de la obra *Filosofía y poesía* dentro del conjunto del pensar de Zambrano. Así, podemos referir al respecto un par de textos inéditos en los que ella misma señala este papel esencial, o sea, cómo esta obra es axial en la comprensión de su completud o totalidad. Nos referimos a los textos inéditos clasificados en la Fundación María Zambrano como M-447 y M-317. Son dos escritos relativamente breves pero enormemente clarificadores. El primero de ellos es una carta mecanoscrita dirigida a una estudiosa de su obra, enviada desde La Pièce el 18 de abril de 1970, en la que pretende dar respuesta a las cuestiones que le plantea y que se sintetizan en una exposición de lo que ella misma considera que son los hitos fundamentales de su pensamiento. Aquí nos encontramos lo siguiente:

Mi punto de partida creo sea este:

(Como verá fui y sigo llevada por la pasión de encontrar el Logos en toda su amplitud, posible aquí, y pleno de vida. ¿A qué ocultarle que el prólogo del Evangelio según San Juan contiene la máxima revelación? Y Aristóteles dice “El acto del pensamiento es vida”)

Vayamos a los puntos esenciales:

- Examen de la condenación platónica de la Poesía, es decir, del logos poético. Mi libro todavía inasequible “Filosofía y Poesía”; Morelia; México 1939; En parte, “Pensamiento y Poesía en la vida española”; y en algunos capítulos de “El Hombre y lo divino” y en otros tantos textos⁶⁴⁷.

⁶⁴⁷ M-447. Como a continuación seguiremos exponiendo, advirtamos aquí la importancia de la referencia al prólogo del Evangelio de San Juan, pero además señalemos nuevamente la consonancia fundamental que a este respecto guarda nuestra autora con Miguel de Unamuno. Para ello, vamos a recoger unas palabras que nos parecen enormemente significativas al respecto: *¡La Palabra! Al principio del cuarto Evangelio, el llamado de San Juan, se nos dejó dicho que ‘en el principio fue el Verbo’, la Palabra, y que ‘la Palabra estaba cabe Dios, y Dios era la Palabra’, y ‘todo se hizo por ella, y sin ella no se hizo nada de lo hecho’. (...) El Espíritu, la respiración sonora, el ‘son’ hacen el Verbo, la palabra, y al Espíritu, al Sopro nominador, Santa Sofía, Santa Sabiduría. Y ella hizo el Logos, el Verbo. Que la filosofía, el amor al saber, brota de la filología, del amor del decir. (...) Cada lengua lleva implícita, mejor, encarnada en sí, una concepción de la vida universal, y con ella, un sentimiento –se siente con palabras–, un consentimiento, una filosofía, una religión. (...) La llamada filosofía en general, ¿qué es sino la historia del pensamiento universal humano encarnado en la palabra?* Se trata de una cita de *Última lección*, discurso leído en la apertura del curso académico 1934-1935 en la Universidad de Salamanca, 1934. A su vez, está tomada esta selección de la que realiza Inés Riego de Moine en su libro *De la mística que dice a*

Como vemos, este texto no solo pone como un punto esencial en su obra *Filosofía y poesía*, sino que lo concibe dentro de una más amplia y abarcadora cuestión, la de la propia naturaleza del logos, al punto de decir que se encuentra inmersa en *la pasión de encontrar el Logos*. Y no podemos dejar de advertir la importancia de las palabras, así como que cite a continuación el Evangelio de San Juan, que tiene una presencia igualmente sustancial en la obra que nos ocupa ahora, y que también ha aparecido en otros momentos de este trabajo. Y todavía hemos de subrayar esta cita de Aristóteles, porque va a ser uno de los referentes que la guíe intelectualmente, de hecho es una de las que coloca como pórtico al libro *Notas de un método* –junto a otra más del filósofo y unos versos de Machado–. Así pues, y en definitiva, tenemos reflejado en este texto la importancia de *Filosofía y poesía* como punto de partida de su obra, de las preocupaciones que habrían de guiarla a lo largo de su larga y fructífera trayectoria.

Pero vayamos con el segundo escrito –el clasificado como M-317– que tiene por título: *Para entender la obra de María Zambrano*, y que aparece fechado el 11 de agosto de 1987. Como vemos, es igualmente un texto de gran interés porque la propia autora nos expone una guía para adentrarse en su obra y además está escrito en la última

la persona. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2007. Págs. 100-101. Un libro en el que la autora dedica un capítulo al pensador vasco –y en el que no faltan algunas referencias a María Zambrano en la atención que dedicó a Unamuno–.

Tampoco falta en el texto del manuscrito una alusión a Aristóteles, plasmada sintéticamente en *el acto del pensamiento es vida*. Una cita fundamental que nos lleva a entender que es un auténtico pilar de la razón poética. No podemos aquí resistirnos a traer una reflexión de Agustín Andreu, en la que precisamente vincula los nombres del estagirita con nuestra autora, en una interesante aproximación a la naturaleza de la razón poética, desde su génesis en la razón vital, así tenemos: *Al ser la vital una razón circunstanciada o monádica, no podrá ser más que una razón aproximativa desde luego y tal vez no sea ya una filosofía (...), tal vez sea un conjunto o complejo de normas, pautas, reglas para otro modo de dirección de espíritus (que decía Descartes con sus 'Regulae ad directionem ingenii') y sobre todo de espíritus con el entendimiento enmendado (que decía Espinosa de la 'Emendatio intellectus');* tal vez no convenga tampoco llamarla filosofía y lleve añadido un capítulo sobre la razón poética como adivinaba Aristóteles y persigue ya deliberadamente María Zambrano. (Espero no se asuste nadie de que, en continuación de la 'Poética' de Aristóteles, se encuentre a esta mujer llamada María Zambrano; Lessing dijo que Aristóteles había reinado mil años por su metafísica y predijo que ahora iba a reinar mil años más por su 'Poética'. [...]). Y algo más adelante, continúa: *De suerte que la 'Poética' de Aristóteles quiere decir que la historia y sus trabajos han de seguir produciéndose pero que no los entenderemos si no nos hacemos cargo de que el hombre no es biología sino biografía y que ahí no tiene menos que hacer la 'Poética'. También mientras tanto, decía el maestro: 'el acto de la inteligencia es vida' y quien va entendiendo dónde está y cómo va, va viviendo, y quien vive con actos desacertados de la inteligencia vive a medias o menos que a medias.* Tomado de la primera parte de *El futuro inmediato*, del escrito *El futuro inmediato – Desde la humanidad e inhumanidad del siglo XX*. Discurso pronunciado por Agustín Andreu el 25 de abril de 2013 en el Paraninfo de la Universidad de Valencia.

parte de su vida, desde una perspectiva que le permite mirarla y valorarla en todo su conjunto. Aquí leemos:

Para una biografía intelectual que ha dependido en parte de las circunstancias pero cuyo núcleo inicial, y nunca perdido a mi parecer, es filosofía, poesía y religión. De ahí que «Filosofía y Poesía», escrito en Morelia y reeditado, sea una obra nuclear. Mas al darme cuenta un día, creo que fue en Roma, de que estas notas tenían valor por sí mismas, escribí «El Hombre y lo Divino», libro editado. Mi obra, no tengo más remedio que llamarla así, tiene un sentido circular, son como los gajos de una naranja, no hay que mirarlo pues, como criterios de primero, segundo y tercero. Es como un árbol, cuyo germen o raíz no se pierde, aunque se ramifique.

Mas había otro eje, que es España. En mi breve estancia de un año en Morelia aparecen los dos, mas los dos venían de España conmigo. Esa estancia en Méjico, la primera del destierro, es la más significativa, a saber: «Pensamiento y Poesía en la Vida Española» y «Filosofía y Poesía». «Hacia un Saber sobre el Alma» venía ya de España (...)⁶⁴⁸.

Así pues, ambos escritos nos parecen muy interesantes porque manifiestan la visión de la propia autora acerca de su itinerario filosófico, y en ambos aparece la referencia a esta obra tan temprana –*Filosofía y poesía*– ocupando un lugar determinante. Lugar que está inscrito dentro de una más amplia preocupación acerca del logos, que es a su vez la que nutre toda su obra, a la que tratará de atender desde todos sus escritos, y que es la coordenada fundamental desde la que concebimos y escribimos este trabajo.

Por tanto, entendemos que *Filosofía y poesía* es el punto de partida de una cuestión esencial que irá abriéndose paulatinamente a modo de –en la imagen tan grata a Zambrano– los gajos de una naranja, que tiene su centro en la necesaria reflexión sobre el logos. Una reflexión que es acción y pasión, pues es la pasión la que la mueve. Así pues, en medio de una profunda crisis –la de la filosofía y la de la historia, o sintéticamente la de la persona– la cuestión del logos se torna fundamental en orden a darle respuesta. Esto es, pensar el logos en su completud es pensar a la persona en su

⁶⁴⁸ M-317.

restauración, en su renacer y recreación, en la renovación de advertir la importancia tremenda de alcanzar el lugar propio en el mundo. La persona en la búsqueda de su lugar ha de pensar necesariamente el logos como momento esencial de la misma. Y es desde el entramado de estas coordenadas desde el que podemos comprender la actualidad de esta cuestión y cómo va alimentando posteriormente las restantes preocupaciones que se mostrarán en su trayectoria filosófica.

En este orden de cosas creemos interesante pararnos a advertir cómo unos cuantos elementos que nos aparecen en *Filosofía y poesía* posteriormente se repiten en otros lugares, aun cuando con algunos de ellos la distancia cronológica sea notable. Si bien no elaboraremos un guion exhaustivo y detallado, aun así, pensamos que propondremos una aproximación lo suficientemente significativa como para dar razón adecuada de lo que aquí sostenemos. Y para ello vamos a seguir una serie de motivos de carácter simbólico en su reiteración a lo largo de diversos momentos en la obra zambraniana. Motivos todos ellos que tienen en común su aparición en *Filosofía y poesía*, como la imagen de Josué, la del hijo pródigo, o la del relato fundacional del *Génesis* y, en relación al mismo, la imagen del paraíso. Símbolos todos estos que volverán a aparecer, por ejemplo, en *Los bienaventurados*, en alguno de los muchos artículos que escribió, en *Notas de un método* o también en *El hombre y lo divino*. Y sin dejar de advertir –con respecto a *El hombre y lo divino*, volumen tan importante dentro del corpus zambraniano– que, y como no podría ser de otra manera, se ocupa de la cuestión de las relaciones entre filosofía y poesía. Y decimos que no podía ser de otra manera porque, y según el texto del inédito transcrito arriba, es la propia autora la que manifiesta la deuda que mantiene con respecto a las cuestiones tratadas en *Filosofía y poesía*.

Y todo esto nos servirá para justificar la centralidad de *Filosofía y poesía* en la obra de Zambrano, que es tanto como afirmar la importancia de la reflexión acerca del logos, o cómo en *Filosofía y poesía* tenemos embrionariamente lo que habrán de ser desarrollos posteriores de su pensamiento. Y en orden a poner esto de manifiesto, creemos que adquiere su sentido el que pongamos aquí este capítulo. Unas páginas que pretenden cumplir con esta función, desde la perspectiva que abren estos símbolos bíblicos que serán para Zambrano objeto de reflexión en diversos momentos de su obra. Y no solo esto, sino que además, serán también lugares desde los que atisbar el deseo

cumplido de –como advertía nuestra autora– *encontrar el Logos en toda su amplitud, posible aquí, y pleno de vida*. Una forma de comprender el sentido hermenéutico que tienen las figuras bíblicas en el pensamiento de María Zambrano, que la introduce ciertamente en la línea que ya desarrollara Filón de Alejandría, y que hemos podido ver cómo seguía ciertamente en las referencias que encontramos a Kierkegaard. La cuestión del Logos es, por tanto, fundamental, y desde su misma radicalidad se entiende la importancia que en su reflexión van a tener las diversas figuras bíblicas en las que, y como decimos, aunque sólo sea someramente, nos vamos a detener en lo sucesivo.

2. La figura de Josué (o la imagen del pensar).

Con respecto a la figura de Josué, aparece –aunque de un modo tangencial– en *Filosofía y poesía*, justo al comienzo del capítulo intitulado *Poesía*, precisamente el último de esta obra y que, como hemos podido ver ya en este trabajo, es en el que Zambrano sintetiza lo que representa el camino del logos en su vertiente filosófica y poética. Problemática desde la que planteará la cuestión de si será posible el darse de la reunión, tan feliz como difícil, de ambos *logoi*, lo que se constituirá como la preocupación a la que tratará de acercarse desde la conformación de la razón poética, o cuando trate la cuestión íntimamente aparejada a ésta, la del método. Así, la referencia a Josué aparece en un contexto en que nos lo presenta como símbolo del quehacer filosófico:

Filosofía es encontrarse a sí mismo, llegar por fin, a poseerse. Llegar a alcanzarse atravesando el tiempo, corriendo con el pensamiento más que el tiempo mismo; adelantándose a su carrera en una competencia de velocidad. El filósofo es el que no habiendo conseguido lo de Josué, detener el sol, sabiendo ya que el sol no se detiene, quiere adelantarse a su curso y así, si no logra pararle, logra, al menos, lo que es decisivo, ir delante. Estar ya allí, cuando él llegue⁶⁴⁹.

Pues bien, aun cuando –como advertimos– es ésta la única referencia a la figura de Josué que aparece en *Filosofía y poesía*, e incluso podríamos no considerarla esencial en orden a la comprensión del texto, sin embargo no dejar de ser interesante que luego vuelva a aparecer en la obra zambranianiana, que vuelva a nombrarlo como modelo del ejercicio filosófico. Pero para comprender más profundamente lo que significa esta alusión simbólica, nos parece interesante acudir a uno de los artículos que publicó en la revista portorriqueña *Semana*, concretamente el escrito *Josué y el pensar*⁶⁵⁰, en el que trata pormenorizadamente este símbolo aun en las breves páginas que ocupa.

⁶⁴⁹ FP, 101

⁶⁵⁰ *Josué y el pensar*, artículo publicado originariamente en la revista *Semana*, San Juan de Puerto Rico, vol. IX, nº 285, el 9 de octubre de 1963, página 7. Y que ahora podemos referir en la edición de la revista de Literatura *Con dados de Niebla*, en la que Mercedes Gómez Blesa recopila los artículos publicados en *Semana*.

Así, va exponiendo lo que sea el pensar, de un modo en que lo va caracterizando como acción que se realiza al margen de lo instintivo del hombre, pero que tampoco se identifica plenamente con la actividad en tanto que no se reduce su peculiar acción a ejecutar un acto de voluntad. Tampoco aparece reducido simplemente a una identificación con el ver intelectual –relación que se hunde en la concepción misma de la idea como *eidos*, imagen, desde la que por ejemplo Julián Marías definiría la filosofía como el ejercicio del nous (visión) responsable– pues también pretende incorporar nuestra autora en esta visión la que nace como consecuencia del sufrimiento, esto es, la que nace del conocer padeciendo –desde Sófocles al Pseudo-dionisio o Tomás de Aquino⁶⁵¹–. Una visión que da conocimiento pero que es sobrevenida más que propiamente buscada, constituyéndose de este modo como saber de experiencia. Por tanto –y entendiéndolo desde esta perspectiva– es el pensar la actividad que *se da en una zona íntima y asequible, donde el sujeto se siente como en su propia casa; dentro de eso que se llama “sí mismo”, en que se da como siendo en el pensar, en libertad y con la consiguiente e inevitable responsabilidad, el que piensa es él y él mismo el que se mueve*⁶⁵².

En consecuencia, el que piensa –en el pensar– lo que hace es un ejercicio de distanciamiento con uno mismo en lo referido a su ser psíquico y físico (emociones, sentimientos, instintos) y en lo referido al mundo que le rodea. El pensar no es una repuesta a un estímulo, sino que en su acción participa la libertad, y por ello supone un adentramiento en una esfera más profunda de uno mismo, de ahí que hable de un distanciamiento de *la zona periférica de su ser psico-físico*⁶⁵³. Paralelamente es también un distanciamiento de la realidad que lo circunda, pues precisa de un necesario vacío para poder darse. De ahí que afirme que el pensar suponga una detención y un vacío, un detener lo que invade a la persona en el pensar y un vacío que permita el pensar referido al mundo. Detención y vacío que van aparejados al necesitar de la distancia, que precisa

⁶⁵¹ Advertimos de la importancia de este apotegma en el pensamiento de María Zambrano, concretamente como modo de aunar la acción de un conocer y la pasión del padecer. Un *conocer padeciendo* que ya hemos tenido la oportunidad de ver a lo largo de este trabajo, y para lo que podemos remitir como lugar especialmente significativo al respecto a la nota 534, dentro del apartado *Poesía* del capítulo 3.

⁶⁵² *Josué y el pensar*, en la citada revista *Con dados de Niebla*, págs. 9 y 10. Notemos el que aparezca aquí, en relación a este ejercicio del pensar, la referencia al “sí mismo” y recordemos cómo ha ido saliendo a lo largo de este trabajo.

⁶⁵³ *Josué y el pensar*, en la revista *Con dados de Niebla*, pág. 10.

para poder ser efectiva. Distancia que, a su vez, explica la suerte de aislamiento en que se sume el pensador. Aislamiento que no es separación radical del mundo, antes bien el darse de la necesaria distancia para pensarlas. El aislamiento no es la desaparición del mundo sino su distanciamiento e inmovilización –quietud–.

Al fin y al cabo estas son las coordenadas en que se da el pensamiento, y es por tanto el camino que seguía el filósofo cuando se distanciaba –que no eliminaba– el mundo. El filósofo lograba de esta manera atrapar el ser de las cosas más allá de su misma apariencia. Trataba así de alcanzar la forma y esencia de las cosas, a las que salvaba de la vorágine de la mutabilidad y el cambio, y les daba perfección y estabilidad. Y además, la distancia con respecto a sí mismo le suponía nada menos que descubrirse sin ataduras, libre, y entonces se sentía *en su sitio propio*⁶⁵⁴. La experiencia de la libertad lleva entonces a la persona a descubrir nada menos que su lugar en el mundo, en que siente la realización de sí. Una experiencia con respecto a uno mismo que le permite acudir desde una nueva mirada a la realidad, en la que empieza a descubrir lo esencial de la misma, alcanzando la revelación del fundamento. Y esta sería la experiencia del pensar auténtico, la que hace nacer –no construir– un pensamiento veraz y necesario para la persona. Por tanto, la libertad es entonces la matriz misma de la que nace toda posibilidad de verdadero pensamiento. Y paradójicamente, habrá el pensador de liberarse de la realidad precisamente para que ésta se le revele esencialmente, esto es, del modo más verdadero y pleno –cuestiones éstas que tratará nuestra autora en otros lugares como, y especialmente, en *Notas de un método*–.

Y desde aquí extrae Zambrano toda una reflexión acerca de los gestos propios del pensar, que se le presentan como diametralmente opuestos al representado por la estatua de *El Pensador* de Rodin, frente a la que propone la imagen de Josué. Así, la imagen adusta, severa, reconcentrada y tensa del primero no se compadece –piensa Zambrano– con lo que significa la tan original acción del pensar. En cambio, necesita una actitud y disposición bien diferente, marcada por el abandono de sí, del propio cuerpo, cual si la batalla –como vemos en el episodio de Josué– estuviese neutralizada. Una situación en la que se coloca que puede que le haya hecho, aun sin apenas darse cuenta, elevar la mano:

⁶⁵⁴ *Josué y el pensar*, en la revista *Con dados de Niebla*, pág. 10.

(...) frente a lo que rodea pretendiendo invadirlo, o frente a una palabra atronadora y ciega, [que] haya alzado la mano con autoridad casi sagrada, como una imagen de Josué cuando detuvo al mismo sol por que [sic] no podía la batalla. El gesto de Josué está más próximo al de un pensador que el de Rodin. No lo hizo para ponerse a pensar ciertamente. Pero es un símbolo también del pensar, de lo que precede al pensar: el Sol simboliza la realidad en su correr, el tiempo que el pensar en cierto modo detiene, y la luz, pues que al quedarse el Sol sigue iluminando. Nada extraño es. Tiempo y luz son las coordenadas del pensamiento y de toda la vida del hombre⁶⁵⁵.

Claramente en estas palabras con las que pone fin al artículo referido, explica Zambrano el modo en que entiende a Josué como símbolo del pensar, y por tanto, imagen misma del filósofo. Y los gestos son también importantes, porque representan el sentido de la acción ejercida, declaran su esencia. Y sirviéndonos por tanto este artículo como compendio del significado simbólico de la figura bíblica de Josué, hemos de añadir que volvemos a encontrarla en otro lugar zambrano. Nos referimos a *La respuesta de la filosofía*, uno de los capítulos que conforman *Los bienaventurados*. Son unas páginas enormemente significativas porque en ellas van a aparecer todos los elementos que aquí hemos mencionado. Páginas que pudieran leerse perfectamente en paralelo a *Filosofía y poesía* porque son una vuelta sobre esta cuestión que hemos descubierto esencial en el pensar de Zambrano, desde una significativa distancia cronológica que no hace sino reafirmar la centralidad misma de la cuestión, así como de los símbolos aducidos.

La respuesta de la filosofía se nos presenta como un texto que en cuanto a la forma aparece subdividido en cinco partes, en las que la autora va ensayando una manifestación de la filosofía en la que va presentando la propia concepción de la misma que va a mantener. Esto es, desde el relato de su insuficiencia, anotando sus carencias, Zambrano va a ir apostando por una concepción más íntegra y completa de la misma, hasta llegar a caracterizarla como mediadora. Un proceso de la razón que va dando cuenta de sí, de su lugar, de su vuelta a enquistar –tras el desquiciamiento en el que en tantas ocasiones ha incurrido–, y que culmina con un auténtico ejercicio de razón

⁶⁵⁵ *Josué y el pensar*, en la revista *Con dados de Niebla*, pág. 11.

poética. Pues bien, en el segundo apartado de este ensayo nos encontramos con unas notas conclusivas tras haberse quedado en la constatación de la pregunta que surge en virtud de la actitud filosófica. Y este breve segundo apartado se detiene en la conformación y sentido de esta pregunta característica de la filosofía. Y encontramos entonces algunos paralelismos con lo expuesto en el artículo *Josué y el pensar*, cuando se ocupaba de lo constitutivo del momento previo al darse del pensar filosófico.

Así pues, la pregunta significa de inmediato una pausa o cesura del tiempo que es, paralelamente, un ensanchamiento del espacio, y de este modo define el vacío necesario al pensar, justo el que hemos visto antes. El vacío es así la disponibilidad necesaria para que pueda darse el pensar, y es el que permite ese insoslayable distanciamiento de la persona con respecto a lo pensado en la acción misma del pensar. En este sentido, y jugando con las paradojas, dice Zambrano que este vacío se asemeja a una extinción o muerte, que se torna *indispensable para el transcurrir de la vida, para el logro de su trascender*⁶⁵⁶, y de este modo la filosofía se aviene con la muerte al modo más tradicional y, al mismo tiempo, novedoso. Esto es, precisa de la muerte de un modo peculiar, pues no es tanto la preparación para la muerte como la muerte que habrá de recorrer la persona en sucesivos modos para cumplir su trascender, esto es, para lograr y alcanzar los renaceres necesarios para el darse en plenitud –cuestión aparecida desde el capítulo primero, *Adsum*, en el que nuestra pensadora comparecía y daba razón de sí–. Y en este contexto nos encontramos:

*Aun donde no se ha dado la actitud filosófica –que tan pocas veces se ha dado– la pregunta alza este vacío llenándolo al mismo tiempo. Quiere decirse que lo aprovecha, lo potencia, lo actualiza, y al actualizarlo lo ensancha indefinidamente. Quizá Josué hizo una pregunta al sol para detenerlo; y si no a él, a quienes lo veían, puesto que la luz se fija y se detiene cuando alguien pregunta o se pregunta, y de ahí la expresión «lanzar una pregunta»: lanzarla no como un cuerpo sino como un vacío más denso, cargado de atemporalidad y de muerte*⁶⁵⁷.

⁶⁵⁶ En la ya citada obra *Los bienaventurados*, pág. 83.

⁶⁵⁷ *Los bienaventurados*, pág. 84.

Ésta es entonces la actitud del filósofo, la de lanzar la pregunta como el que pretende nada menos que detener el sol. Y desde aquí entenderemos que Zambrano use esta expresión en este sentido, refiriéndose a Josué como símbolo del pensar filosófico, aun cuando no lo mencione explícitamente⁶⁵⁸. Y es que el símbolo del pensar con todo lo que lleva aparejado está activo y actuante en la obra zambraniana, y es el que está como fundamento de esa génesis del pensar de la que se ocupa al detenerse en el vacío. Y en este punto debemos anotar la pertinencia de otra obra fundamental de nuestra autora. Nos referimos a *Notas de un método*, en la que nos encontramos con toda una reflexión acerca del proceso del pensar. De modo que los aspectos aquí mencionados están desarrollados en esta obra, y podríamos acercarnos a sus primeras páginas, en las que se detiene en el momento previo –los que llamará *aprioris*– al método, o lo que es lo mismo, en lo previo del pensar⁶⁵⁹.

Pues bien, podríamos a modo de ejemplo destacar el capítulo intitulado *La aparición del método en Occidente*, en el que nos encontramos con una reflexión ciertamente complementaria a la ya citada *La respuesta de la filosofía* –de *Los bienaventurados*– que nos lleva a señalar la especial confluencia que se produce entre estas obras. En estas páginas nos presenta Zambrano una aproximación al modo como se ha ido dando en nuestra tradición filosófica la cuestión del método, que lo es de la forma en que ha devenido una concepción de la filosofía cada vez más restrictiva en cuando a su manera de acercarse a la realidad, lo que ha ido haciéndola paulatinamente más ciega a una realidad que se ha ido empequeñeciendo y empobreciendo. Frente a esto, nuestra autora pretende la reivindicación de una razón que sea más sensible y receptiva a una realidad muchísimo más amplia, permitiendo a la persona una ampliación vital de su experiencia.

Así pues, los diferentes métodos son las formas o maneras de dirigirse el filósofo a la realidad, de mirarla, desde una claridad determinada que, según se dé, ilumina o

⁶⁵⁸ Entendemos en este sentido el texto: [*refiriéndose al filósofo*] *Siente que tiene nombre y que ha logrado por fin, al separarse de la procesión anónima, detener el sol; o sea, salvarse de la común medida temporal.* FP, 102.

⁶⁵⁹ En este sentido podemos notar cómo nuestra autora se ocupa de las condiciones de posibilidad del método –o el pensar–. Creemos interesante al menos apuntar la reflexión que encontramos en el capítulo *Anterior al método: la experiencia, la vía del amor, el fruto*, donde nos aparece la idea del vacío (olvido) vinculado al amor como elementos necesarios en el pensar. NM, 15-18.

deja en penumbra las realidades otras que pueblan el mundo. El peligro sería, por tanto, la *reducción de las modalidades múltiples de la iluminación* a las que señala Zambrano que le corresponde, a su vez y paralelamente, la *reducción del tiempo a un tiempo lineal, sucesivo; plano y planificador*⁶⁶⁰. Y ¿qué tenemos entonces? Tenemos el encuentro que se produce entre dimensiones esenciales del pensar –las que señalamos en el texto reseñado arriba de *Josué y el pensar*–: el tiempo y la luz (iluminación). Así, en el texto señalado encontrábamos: *Tiempo y luz son las coordenadas del pensamiento y de toda la vida del hombre*⁶⁶¹, y ahora tenemos en *Notas de un método* un desarrollo de esta idea, en la que advertimos la importancia de estas dimensiones en la vida de la persona, en la constatación del que haya de ser su lugar –o modo de estar– en el mundo:

*Tiempo y luz son las constantes que encuadran, abren y cierran caminos y horizontes a la vida humana y a la vida toda, diríamos, en este Planeta. El modo de habitar en la luz y en su privación, y el modo de transitar por el tiempo determinan los modos diversos de ser hombre, protagonista de las llamadas «Culturas» o Civilizaciones*⁶⁶².

Pero, y volviendo nuevamente a la cuestión concreta que nos ocupa, aún podríamos intentar ir algo más lejos y preguntarnos dónde tiene su origen este símbolo del pensar que es Josué, atendiendo al modo en que lo comprende Zambrano. Podríamos tratar de buscar un lugar que pudiese convertirse en algo así como la matriz de este símbolo, del que se nutre su reflexión, y entonces nos parece encontrarlo en Ortega. En el maestro Ortega, en las admiradísimas *Meditaciones del Quijote* –y también en otras obras como *Unas lecciones de metafísica* o *¿Qué es filosofía?*–. Nos referimos a lo que Ortega llama *el método de Jericó*, que consistiría en actuar frente a la cuestión filosófica como en la batalla de Jericó, esto es, circundándola y rodeándola sucesivas veces, desde diferentes perspectivas, hasta terminar por adentrarse en el fondo de la cuestión⁶⁶³.

⁶⁶⁰ NM, 25

⁶⁶¹ *Josué y el pensar*, en la revista *Con dados de Niebla*, pág. 11.

⁶⁶² NM, 25

⁶⁶³ Así, encontramos en Ortega las siguientes líneas: *Pero el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza, y solo se entrega a quien quiere. Necesita, cual la verdad científica, que le dediquemos una operosa atención, pero*

El método de Jericó es realmente el método de la razón vital, la que alimentará el pensamiento de Zambrano en los desarrollos que hará, desde la misma, en su obra, hasta culminar su proceso en el nacimiento de la razón poética –cuestión que hemos podido apreciar cuando tratamos el momento biográfico que marca los caminos diversos que, en relación al pensamiento, tomaban el maestro y la discípula: la publicación en la *Revista de Occidente* del artículo *Hacia un saber sobre el alma*, del que nos ocupamos ya anteriormente en nuestro trabajo–. Esto es, el método de Jericó es el que siguió Josué, quien dirigió la batalla, el que consiguió detener el sol para ganarla. Curiosamente, la forma que toma Ortega para enfrentarse a los problemas filosóficos, al modo de Platón con sus navegaciones, es el de Josué en la batalla de Jericó.

Zambrano también adoptará esta estrategia, que se compadece ciertamente con la imagen tan plástica con la que presenta el darse de su obra, el de los gajos de una naranja que se abre, el de un centro que se ramifica, esto es, el de una circunvalación alrededor de la que será su gran cuestión –como pudimos ver arriba–: *encontrar el Logos en toda su amplitud*⁶⁶⁴. El método de Jericó de Ortega es el de la razón vital, y desde aquí advertimos la importancia que tiene que Josué se convierta para Zambrano en el símbolo mismo del pensar, del detener el sol que es todo acto de pensamiento. Y es que su pensamiento se nutre del que es auténtico maestro –como señala la propia Zambrano– que es el que tiene la capacidad de abrir horizonte –tiempo y luz, podríamos decir– al discípulo, el que no solo es que le permita pensar por sí mismo, sino que lo exige en virtud a la autenticidad misma del pensamiento. Precisamente del mismo modo como la razón vital es el núcleo que permite la comprensión de lo que será la razón poética.

*son que vayamos sobre él rectos, a eso de venadores. No se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo. Una obra del rango del 'Quijote' tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones han de ir la estrechando lentamente, dando al aire como sonos de ideales trompetas. En las ya citadas *Meditaciones del Quijote*, pág. 88, casi al término del prólogo. Hemos de señalar que la citada edición –Madrid: Cátedra, 2010– está preparada y anotada muy profusamente por su discípulo Julián Marías. Y en la referencia que leemos a Jericó, encontramos una muy oportuna nota en la que subraya la frecuencia de esta imagen en Ortega, al punto que señala cómo la repite literalmente en otros lugares como en *Kant* (1924): *He intentado que penetremos en el alma de Kant, como los israelitas en Jericó; aproximándonos a ella en rodeos concéntricos y dando al aire un vario son de trompetas que distraiga la señor de la fortaleza y nos permita sorprenderlo.**

⁶⁶⁴ M-447

3. La figura del hijo pródigo.

Tras ocuparnos de Josué como símbolo del pensar, podemos ahora detenernos siquiera brevemente en otro símbolo de igual raigambre bíblica que, además, nos va a presentar una doble faz. Nos referimos al hijo pródigo, que encarnará en distinto momento al filósofo y al poeta, lo que no deja de ser muy apropiado para atender a lo que en nuestra autora es la gran cuestión, el encuentro del Logos en toda su amplitud, esto es, en su perspectiva poética y filosófica al par. Así, nos encontramos con esta imagen en una ocasión en *Filosofía y poesía*, en el último de los capítulos que lo componen, el que –como ya hemos ido señalando y comprobando– es la síntesis de todas las cuestiones planteadas en los anteriores. Lo vemos aparecer concretamente en lo que hemos distinguido como segundo apartado de este último capítulo –el que intitulamos *La palabra*–.

Un texto en que el hijo pródigo aparece como la imagen del poeta⁶⁶⁵, el que se ha marchado para perderse entre las cosas. Pero, y conectándolo con un texto que nos aparece unas páginas antes, Zambrano ha señalado el carácter filial que caracterizaba el amor del poeta. Esto es, el poeta es presentado como hijo y como amante –*el hijo amante, el amante que une en su ilimitado amor el amor filial con el enamoramiento*⁶⁶⁶– lo que ya iba ciertamente preparando el símbolo del poeta como el del hijo pródigo, que guarda amor filial al padre aun en su separación, y quizá precisamente por esto. Y al subrayar esta filialidad esencial del poeta, lo que hace es rescatar siempre la posibilidad cierta de la vuelta al padre, al origen, y cómo no, al paraíso perdido. La filialidad es lo que permite que el poeta no termine por perderse sin remedio, sino que en esa dispersión descubrirá el origen del que partió con mayor claridad y nitidez.

Por eso, un poco más adelante en el texto de *Filosofía y poesía*, lo continuaba Zambrano refiriendo una bella estrofa del *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz, la

⁶⁶⁵ Si bien el texto está citado ya en el título expuesto, no nos resistimos a repetirlo aquí como un más cómodo recordatorio: *El poeta es el hijo perdido entre las cosas. Es, en realidad, el “hijo pródigo” a quien el padre siempre perdona, porque en su prodigalidad no dejó de vivir filialmente. El poeta no ha querido jamás olvidar su filialidad para despertar al saber. Perdido entre las cosas, pegado a la carne, en sueños y en olvido de sí. Mas, olvidándose de sí se sumergía cada vez más en su origen.* FP, 112.

⁶⁶⁶ FP, 106.

estrofa que incluye el verso *me hice perdidiza, y fui ganada*. Verso profundamente citado y meditado, presente explícita o implícitamente a lo largo de toda su obra –y que aun con el riesgo de caer en cierta exageración, podríamos afirmar que toda su obra podría sintetizarse en el hecho de ser un gran comentario a este verso de Juan de la Cruz, verso que se torna arquetipo universal, esquema comprensivo de lo humano–. El hijo pródigo es la imagen del poeta que guarda siempre en sí, por su irrenunciable filialidad, el don de la vuelta. De tal modo que es una imagen que lleva en sí misma la opción del regreso, del retorno al origen, al reencuentro con el paraíso perdido. Y una vuelta que se hace más rica y plena por el darse de la dispersión, esto es, es una pérdida que redunde en ganancia, en una mucho más gustosa ganancia, la del que sabe de veras lo que ha recobrado porque la realidad recobrada se le muestra más nítida y bella tras la dispersión anterior.

Pero vayamos ahora a otro lugar en la obra de Zambrano en que nos vuelve a aparecer este símbolo. Y otra vez marchamos a *Los bienaventurados*, al capítulo que ya tuvimos ocasión de tratar cuando nos detuvimos en el símbolo de Josué. Se trata nuevamente de *La respuesta de la filosofía*. Un texto que ya señalamos que aparece dividido en cinco partes, y que la referencia a Josué se encontraba en la segunda. Pues bien, ahora tenemos que centrarnos justo a continuación, en la tercera parte. Y aquí nos encontramos con la imagen del hijo pródigo referida al filósofo:

La actitud filosófica es lo más parecido a un abandono, a la partida del hijo pródigo de la casa del Padre; desde la tradición recibida, los dioses encontrados, la familiaridad y aun del simple trato con las cosas, tal como ha ido fabricándolo la costumbre. Es lo más parecido a arrancarse de todo lo recibido, según aparece en algunas resplandecientes vocaciones religiosas (...).

Y si fuera cierto que la pregunta es lo propio de la filosofía hasta el punto de constituirla –de darle para siempre y desde siempre una constitución–, este que sale de la casa del Padre y que será llamado filósofo, así como otros han sido llamados santos, podría verificarlo no sólo aprovechando el vacío, un hueco de la mansión del Padre o una puerta que se dejó abierta o que se abrió por el ímpetu de la salida⁶⁶⁷.

⁶⁶⁷ *Los bienaventurados*, 84-85

Aunque largo, el texto nos parece muy interesante precisamente porque nos presenta al hijo pródigo, en el momento en que abandona la casa del Padre, como la imagen del filósofo o del santo. Y no parece extraña esta afirmación cuando a lo largo de *Filosofía y poesía* ha ido analizando cómo la filosofía ha ido guardando ciertas similitudes con lo que habría de ser el camino ascético emprendido por multitud de santos. Esto es, hay una vinculación radical entre el filósofo y el santo por cuanto que ambos cumplen un camino de ascenso ascético, de separación y desprendimiento de las cosas en su multiplicidad, ejemplificado fielmente en la imagen de la caverna platónica. Ambos pretenden alcanzar las ideas, y más allá de ellas, el fundamento que las hace ser y que da cuerpo y consistencia a las cosas que luego se dispersan en toda aquella multiplicidad que terminamos finalmente por apreciar desde los sentidos. Ambos precisan entonces, para culminar ese proceso, alejarse y separarse de todo aquello dado (tradicción, dioses, cosas, costumbre) justo porque –siguiendo ciertamente a Platón– todo lo dado ha de apuntar a lo que lo funda y que no es perceptible por los sentidos, sino antes bien accesible a la razón. Ambos son, por tanto, seguidores y cumplidores de una exigente vocación, lo que hacía que pudiera afirmarse –en función a ellos– la *inmoralidad* del poeta.

De este modo, el filósofo –y por extensión también el santo– abandona el conjunto de lo que podríamos denominar genéricamente *lo recibido*⁶⁶⁸ y comienza un proceso de separación que espera que le lleve al conocimiento del fundamento de lo múltiple y aparente. Y este abandono del filósofo se da precisamente en el hueco o vacío que deja o permite la casa del Padre, hueco o vacío que es el que sostiene en su mismo darse a la pregunta. Y entonces, la radicalidad del abandono vendrá dada por la radicalidad de la pregunta, del vacío ante el que se enfrenta:

Y si la pregunta es tan radical como parece, el abandono habría de ser total; el que sale así de la casa del padre, (...) habría de dejarlo todo dentro de ella; tendría que haber salido sin nada propio, sin nada más que la pregunta.

⁶⁶⁸ Es interesante subrayar esta expresión, la de *lo recibido*, que será motivo de reflexión en Zambrano y que, en consecuencia, aparecerá en otros lugares. Así, por ejemplo, hablará del *camino recibido* en NM, 30 –precisamente el que ella pretenderá reinstaurar–. Y también, y en este sentido, podríamos aducir unas palabras muy significativas al respecto que escribió en una carta al poeta Medardo Vitier –en septiembre de 1951– y que no nos hemos resistido a poner como cita en el pórtico de este capítulo: *no voy sino que vengo de la filosofía*. En *La Cuba Secreta y otros ensayos*, 263.

En la noche oscura. Mas ¿quién lo llama para que salga así? El ser, el ser de las cosas que son, la verdad, la razón, se contesta después, muy fácilmente. «El saber que se busca.» Mas en verdad ¿puede ser así, tan de verdad, tan de razón? Esa pregunta desgarradora, ¿fue alguna vez así?»⁶⁶⁹

Así, si la radicalidad del abandono y de la pregunta se relacionan, entonces una pregunta tan honda supondría un abandono total. Nos parece que podemos encontrar un paralelo biográfico de esta experiencia en la vida de nuestra autora cuando, habiendo de partir desde Barcelona hacia el exilio, en el último momento, decide dejar allí abandonadas unas cajas en las que guardaba como muy valiosas –y por ello pretendía llevárselas consigo– una serie de papeles con cuadernos escritos con los apuntes de las clases de Ortega y Zubiri. Es una anécdota muy significativa porque nos parece que ejemplifica muy bien este momento del abandono. Pareciera que sintió que debía partir sin esta compañía, sin estos maestros de los que había ciertamente recibido conocimientos muy valiosos pero que ahora dejaba justo porque tenía que enfrentarse a una pregunta radical, que le exigía cruelmente el abandono de lo ya conocido. Esto es, el vacío de la pregunta se compadecía con el abandono de lo que podríamos afirmar que era su casa intelectual. Y la salida era al exilio, auténtica noche oscura de la filósofa María Zambrano⁶⁷⁰.

Y entonces, encontramos que el paralelismo que aquí hacemos entre *Filosofía y poesía* y *Los bienaventurados* en cuanto a la aparición en ambos de la figura del hijo pródigo representando en distintos momentos al filósofo o al poeta, llega más allá. Y es que en ambos libros, el hijo pródigo termina desembocando en Juan de la Cruz, lo que

⁶⁶⁹ *Los bienaventurados*, 85

⁶⁷⁰ Y no olvidemos que el exilio en la reflexión zambranianiana trasciende lo histórico, para ser valorado en un nivel más profundo y hondo. Lo que en modo alguno significa una devaluación del hecho mismo histórico, cargado de dolor y sufrimiento. Se trata más bien de una comprensión del mismo en unas coordenadas más hondas en lo humano, desde las que la persona misma está ya en el exilio y a la búsqueda de su lugar. Asimismo, será igualmente en *Los bienaventurados* donde Zambrano se ocupa de la figura del exiliado –otro modo de darse el bienaventurado– en un escrito en el que, de nuevo, vemos la profunda imbricación de vida y pensamiento que se da en nuestra autora. Y será precisamente en virtud de esta relación por lo que podemos comprender la importancia de la anécdota que referimos aquí, porque vemos que, al par que el exilio histórico provocado por la guerra, se da el que podríamos llamar exilio intelectual, o más bien, y en este caso, la necesidad del pensamiento que se da en el vacío, sin agarraderas, en soledad, en recreación renovadora de sí. Recreación que exigía el “abandono” de esas cajas que contenían todos sus apuntes y proyectos de trabajo sobre las clases de Ortega y Zubiri.

nuevamente nos sirve para subrayar la importancia de su presencia constante en la obra zambraniana. El hijo pródigo –filósofo al partir y poeta al regresar– culmina su aventura perfecta en el motivo sanjuanista, que se torna de este modo cifra fundamental de su pensamiento, y más aún, cifra de la humana experiencia. Así, el alejamiento se muestra como un momento imprescindible de la experiencia que ha de tener la persona, dándose tanto al modo del decir poético como filosófico. En ambos casos la persona sale a una búsqueda que no deja de ser la del propio lugar que haya de ocupar en el mundo.

Pero no podemos dejar de advertir en el texto arriba transcrito, que nuestra autora parece deslizar la duda acerca de que sea realmente la pregunta lo que origina de veras la filosofía, lo que hace que salga el filósofo –hijo pródigo– de la casa del padre. E ilumina esta idea remitiendo a Don Quijote, que sale para dar comienzo a su periplo aun sin saber muy bien la razón, pero nos dice que indudablemente está siendo guiado por la figura de Dulcinea. Guía del caballero andante, de modo análogo a como Virgilio y Beatriz lo fueron para Dante en la *Divina comedia*. Así pues, ¿es acaso la pregunta lo primero, lo originario, lo que mueve al hombre a la salida? ¿A una salida que puede ser tan radical que derive en una temible noche oscura? En definitiva, ¿qué mueve realmente a la persona a salir de sí?⁶⁷¹

En esta reflexión, Zambrano apunta que toda noche oscura precisa de una iluminación previa que hace que, paradójicamente, se vuelva oscuridad lo que la costumbre hacía claro y nítido, al modo del rayo de tiniebla del areopagita. Que todo desasimiento precisa previamente de aquello a lo que se tiende con ese desprendimiento; todo vacío de la mente, de una palabra que la plenifique; todo silencio, de una mayor atención a un susurro –al modo de Elías cuando descubre la presencia divina en la levedad de la brisa–. Esta oscuridad, desasimiento, vacío y silencio, en tanto que no son en sí mismos sino en virtud de la realidad a la que apuntan,

⁶⁷¹ Como veremos en lo sucesivo en la exposición, María Zambrano se está cuestionando el carácter primero de la pregunta. Y para ello podemos acudir a un esclarecedor texto de *El hombre y lo divino*, donde afirma: (...) *durante muchos siglos, mientras la filosofía no descubra el “sujeto” del conocimiento, se conservará aún algo del mendigar primero. La idea del “ser” es la dádiva encontrada; el “ser” tiene algo de limosna ganada. Pues que la idea del “ser” como tal, antes de ser pregunta, fue la respuesta.* Y, a continuación, completa esta idea en una nota a pie de página en la que sostiene: *Extraña este comienzo de la filosofía de Heidegger; su planteamiento sobre la pregunta acerca del “ser” reprochándole a la ontología de todos los tiempos el no haberla planteado a fondo. Pero, en realidad, el “ser” no ha sido la pregunta, sino la respuesta hallada por la filosofía, y toda la ontología ha partido de ella.* HD, 151.

son viva y profunda experiencia del hombre, plenitud de experiencia y no un mero acopio de actitudes. Para Zambrano todo esto constituye una realidad humana básica a la que una atención sosegada podría fácilmente llegar y asumirla. E igualmente cree que es también predicable de esa actividad que es la filosofía, tan importante para la persona, pues no olvidemos que es un modo esencial del logos.

Entonces, ¿podemos asumir que sea en la filosofía lo primero la pregunta? Pues Zambrano responde que no, que hay algo previo a la misma que es lo que precisamente hace salir de sí al hombre, lo que le hace trascenderse. Pues *un desprenderse no se da sin un remitirse*⁶⁷². Y aquello a lo que se apunta sería lo que se pretende, el saber que se busca –que decía Aristóteles que era lo que toda persona apetecía por naturaleza– que da sentido a esta trascendencia de sí que es el movimiento que ejerce, por ejemplo, la filosofía. La aventura a la que se lanza la persona que trasciende su situación concreta, los lugares comunes en que se está más o menos cómodamente instalado, está motivada precisamente por ese saber buscado, al que se remite desde una experiencia propia que se le presenta, frente a lo que ansía, como claramente insuficiente. Esto es, la experiencia que mueve a la filosofía –a salir de sí– es a promover una aventura que hace que la vida ordinaria se presente, tras esta, como imposible. De ahí que advierta Zambrano de la incompatibilidad que entonces se produce entre esta experiencia y el seguir viviendo tal cual se hacía antes de la misma.

Y entonces remite a Platón para matizar y completar el supuesto según el cual la filosofía comienza y se sostiene en la pregunta. Remite, decimos, a Platón, y en la misma línea estarían también Aristóteles, Plotino y los estoicos, exceptuando en la filosofía griega a Sócrates y a los cínicos, que presenta respectivamente como obsesionado y atrincherados en la pregunta. Y no es baladí que sea Platón el que aparezca para dar respuesta a esta cuestión, pues es lo que nos vuelve a advertir –como hemos ido afirmando a lo largo de *Filosofía y poesía*– que no se da una visión simplista de la complejidad de su pensamiento, y que si a veces da esa impresión en la exposición que hace Zambrano, de inmediato nos da elementos de juicio suficientes para matizarlo. Y desde Platón puede afirmar:

⁶⁷² *Los bienaventurados*, 86

La filosofía mediadora, como el amor, nacida de la ignorancia y del saber, originada del entusiasmo, es un delirio, una inspiración, una posesión irreprimible, nos dice Platón. Una pasión por tanto, una pasión que conduce a la muerte, a una vida, a un conocimiento. Una obediencia. Y el «apetito» que enuncia Aristóteles para nada rompe esta obediencia, pues desemboca en el mayor logro de lo apetecido: en un orden, conjugación de movimiento e inmovilidad, circulación sin trabas de la luz⁶⁷³.

La filosofía, en línea con lo expresado por Platón, es un delirio. Y Zambrano sostiene en su pensamiento esta visión. La filosofía es un delirio, un furor o manía, del mismo modo que también lo es la poesía, como puede apreciarse en el *Fedro*. A tal punto que, dice nuestra autora que va Platón más lejos con esta afirmación que con lo que ella misma exponía justo antes. La filosofía no se sustenta tanto en una pregunta como en una experiencia de delirio o inspiración tal *que puede hasta hacer olvidar que se abandone la casa del Padre⁶⁷⁴* –y vuelve a aparecer, como vemos, la imagen del hijo pródigo en el momento del abandono–. Y aquí nos volvemos a encontrar la similitud de planteamientos que ya vimos en *Filosofía y poesía*. Y es que desde esta perspectiva ambos modos de expresarse el logos –poética y filosóficamente– son motivados por una experiencia que guarda entre sí determinantes afinidades. Filosofía y poesía son dos modos de expresarse un logos según inspiración, según delirio, según una pasión a la que no se puede sino obedecer.

Y, como ocurrió entonces –en la exposición del último capítulo de *Filosofía y poesía*– Zambrano vuelve a hacer, tantos años después, una reflexión similar. Desde esta perspectiva según la cual el logos, independientemente del modo poético o filosófico en que se vierta, tiene como origen y por tanto razón de ser, una pasión, un delirio. Así que, en consecuencia, dentro de esta concepción filosófica, ambos modos básicos del logos no se presentan como ruptura radical –y de ahí la continuada matización a la visión escolar o simplista de separación rotunda entre los dos–. Y aparecen en continuidad en tanto que ambos buscan la unidad perdida de las cosas, esto es, dentro de la imagen que propone con el hijo pródigo, sería la vuelta o reunión tras

⁶⁷³ *Los bienaventurados*, 87

⁶⁷⁴ *Los bienaventurados*, 87

esa pérdida en la experiencia que permite el ganarse de la persona. Y en esta línea se encuentran los clásicos griegos, e igualmente –según nos decía en *Filosofía y poesía* y que nos serviría para completar lo que dice en *La respuesta de la filosofía*– modernos como Spinoza y Leibniz. Así que, en este punto de convergencia de filosofía y poesía, tenemos que están unidos por la experiencia y la búsqueda de la realidad última y fundante de todas las cosas, que se muestran en su carácter de religación.

Y tampoco deja de ser interesante advertir la presencia de estos modernos, pues son destacados por Zambrano de una deriva que toma la filosofía en la modernidad que es la que presenta la separación de este modo de entenderla que hunde sus raíces en su origen griego. Y es que en la modernidad nos encontraremos los intentos de justificación del pensar que, dice nuestra autora, perdieron de vista el horizonte de comprensión que al respecto significaban la inspiración y el delirio como su origen. Y es que para Zambrano, la justificación del pensar siempre exige llegar a una realidad que ya es de suyo injustificable –del mismo modo como el sistema kantiano exigía, desde el yo empírico el yo trascendental, que permanecía en lo nouménico–. De manera que cuando se propone la pregunta como origen, en su intento de ser justificación ella misma del pensar, lo que hace es ocultar el fondo que de veras la mueve. Un fondo celado que advierte Zambrano como el gran riesgo de la filosofía desde su deriva moderna. Y es que lo que oculta, mas está de fondo actuante, es el Yo –y lo pone Zambrano así, con mayúsculas, acentuando de esta forma el peligro que alberga–.

Un peligro que siempre va a estar denunciando, el de que podamos incurrir, a fuer de hipostasiarse en un creciente y progresivo proceso individualista, en un personaje que acabase fagocitando el núcleo mismo de lo que es la persona. Y entonces, frente a esta hipóstasis ególatra, la propuesta de Zambrano es –otra vez– la de una filosofía mediadora que es la que nos aparece en Platón. Mediación que es igualmente la que pretende el poeta. Y entonces, una propuesta de razón poética que no es más que volver y reivindicar una concepción tradicional de la filosofía que aquí apreciamos desde el símbolo que representa el hijo pródigo. Una mediación marcada por la persona que mantiene esa condición básica de filialidad que le abre la posibilidad de la vuelta y la recuperación del mundo en unidad. Razón poética que –como ya advertía desde *Hacia un saber sobre el alma*– volviese a acoger en sí al corazón, al alma,

reivindicando su existencia para no dejarlas abandonadas sin más. Razón que asuma, porque no puede ser de otro modo, porque está en su misma constitución, el delirio.

Pero aún llega más lejos la fuerza simbólica del hijo pródigo. Y no podemos pasar por alto uno de los capítulos que conforma *Los bienaventurados*, precisamente del que se ocupa de la figura del exiliado. Sintéticamente hemos de advertir que tenemos aquí una profunda reflexión sobre el exiliado que trasciende de hecho su carácter histórico hasta adquirir un profundo significado metafísico. El exilio no es solo –y con esto en modo alguno se trivializa esta dimensión– el hecho histórico, sino que es una condición básica y originaria de la persona. Pero, y volviendo a la cuestión que tenemos aquí planteada, ¿en qué sentido se puede hablar de una relación con la figura del hijo pródigo? Pues justo por la experiencia que tiene la persona de la ausencia del Padre y, consiguientemente, de la radical soledad. De tal modo que en los diversos niveles en que va analizando la situación existencial del exiliado, hay uno especialmente interesante para nosotros en esta cuestión que ahora nos ocupa. Se trata de la dimensión del exiliado como desconocido, grado a que llega –nos dice Zambrano– no tanto por el hecho de haber asumido totalmente las circunstancias que le rodean, la tremenda situación de desamparo en la que vive, precisamente como víctima de la historia trágica, sino porque ha llegado a aceptar su orfandad, que caracteriza como:

*No tener lugar en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni –lo que decide en extremo para que salga de él ese desconocido– ontológico. No ser nadie, ni un mendigo: no ser nada*⁶⁷⁵.

El desconocido es una dimensión ciertamente dramática en la experiencia del exiliado, pues supone la aceptación, casi podríamos decir que plácida y serena, de la orfandad. Y decimos que plácida y serena porque, y a pesar del profundo sufrimiento que implica esta asunción, es también al mismo tiempo la posibilidad de volvernos a encontrar otra vez con una experiencia vital de aquel sanjuanista *me hice perdidiza y fui ganada*. Esto es, según Zambrano, el exiliado que se descubre como desconocido, el

⁶⁷⁵ *Los bienaventurados*, 36. Quizá es interesante advertir aquí algo que pudimos ya señalar en el transcurso de la exposición de *Adsum* –concretamente en el apartado *Dialéctica del nacimiento y de la muerte*– en el que señalábamos cómo para Zambrano el hombre era el mendigo del ser, lo que se distanciaba de la concepción de Heidegger como pastor del ser. Ahora vemos cómo en este texto se va todavía más allá en este despojamiento, pues en este grado del exiliado como desconocido, ya ni siquiera se es mendigo.

que se va a anegar de hecho en la vorágine tremenda de la historia, ha de asumir esa pérdida profunda precisamente para luego poder levantarse de esa situación. Vivirá algo así como *el perderse en el fondo de la historia, de la suya también, para encontrarse un día, en un solo instante, sobrenadándolas todas*⁶⁷⁶. Así que, en la perdición profunda de sí, emerge el desconocido –ante los demás y también ante uno mismo– y en la perfecta e inmensa asunción de la propia orfandad habrá de dársele la posibilidad de volver. Siempre la posibilidad de la vuelta. En el fondo, como un hijo pródigo que cuando asume su radical y última soledad despierta a la esperanza del regreso.

Pero seguimos buscando en la obra zambraniana y nos encontramos con otro lugar necesario aquí. Entre los escritos de nuestra autora, como ya hemos tenido ocasión de apreciar a lo largo este trabajo, los prólogos que escribe a sus obras cumplen un papel fundamental para su comprensión. Sobre todo los prólogos que escribe a reediciones tardías de su obra, que hace que nos encontremos con una interpretación hecha en retrospectiva que enriquece de un modo admirable su lectura, y que en ocasiones –como sucederá aquí– se convierten incluso en una actualización de su pensamiento e incluso en una mirada mucho más cercana en el tiempo a nosotros, a nuestra situación. Y todo desde un pensamiento que, aun interesado en la historia y en lo fáctico, y quizá precisamente por eso, se arraiga en un esquema de comprensión que trasciende de lo inmediato. En definitiva, que nos encontramos con una obra que parte al encuentro esperanzado del sentido a pesar de la desgracia. Y entonces comprendemos el escrito que traemos aquí, el prólogo que Zambrano escribió en julio de 1987 a *Persona y democracia: la historia sacrificial*.

Pues bien, no nos resistimos a dejar anotado aquí, siquiera sea brevemente, una nueva referencia a la orfandad que nosotros vinculamos con una nueva dimensión del símbolo del hijo pródigo. Así, Zambrano nos dice cómo las circunstancias que vieron nacer *Persona y democracia* en 1958 son diferentes a las que ven aparecer su reedición ya en el año 1988, para la que preparó el prólogo que aquí referimos. Pero sin embargo, como telón de fondo, siempre está actuando la dimensión sacrificial de la historia, aun cuando la democracia se entienda como el camino que se da para la resolución de la cultura occidental y por momentos esta dimensión aparezca celada. Nos aparece aquí

⁶⁷⁶ *Los bienaventurados*, 36

entonces la dimensión esencial y originaria del pensamiento zambraniano, refiriéndose a una interpretación teológica que recorre toda su obra. Así, el sacrificio originario vuelve nuevamente en la forma *de un cáliz que muy pocos están dispuestos a aceptar*. «*La crisis de Occidente*» *ya no ha lugar apenas. No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad*⁶⁷⁷.

Un cáliz que representa aquí la crisis tremenda de occidente, y más aún: la desoladora orfandad en que se encuentra el hombre. La orfandad de una historia que se aposta haciendo referencia a sí misma solamente, como la última instancia explicativa de sí, y de ese modo, ocultando del modo más eficaz el sacrificio originario, el que habría de acabar con todo otro sacrificio precisamente al desmontar y revelar su estructura⁶⁷⁸. Una orfandad que, a pesar de todo, deja la puerta abierta –como veíamos antes– al regreso, al retorno, a la vuelta. Una orfandad y abandono que aún guarda la esperanza de que se dé *una fe que atraviese una de las noches más oscuras del mundo que conocemos, que vaya más allá, que el espíritu creador aparezca inverosímilmente a su modo y porque sí*⁶⁷⁹. La esperanza por tanto de la gratuidad que permita un nuevo renacer del hombre para lo cual, el libro que prologa Zambrano, se presenta en su carácter de testimonio, como la confesión necesaria que había que sumar a la historia. En definitiva, la orfandad que está alentando por encontrar de nuevo el regreso a lo primero y originario, al padre del que se partió.

Referidos estos dos momentos en los que aparece la orfandad en la reflexión zambraniana –lo cual es igualmente un modo de decir del potencial simbólico del relato del hijo pródigo– nos parece interesante terminar esta cuestión volviendo nuevamente a

⁶⁷⁷ PD, 8

⁶⁷⁸ Esta es una cuestión de la que se ocupará Zambrano en el que nos parece uno de sus más logrados y profundos delirios, el intitulado *El sueño de los discípulos* –que está incluido como apéndice en *El sueño creador*–. Asimismo, hemos de notar la similitud que se produce entre el análisis zambraniano y lo que al respecto desarrolla igualmente acerca de la idea del sacrificio René Girard. Concepción expuesta en muchas de sus obras pero que aparece especialmente sintetizada en el libro *Aquel por el que viene el escándalo*. Madrid: Caparrós editores, 2006. Sobre todo en el ensayo, incluido en la primera parte, *Violencia y reciprocidad*, en que el que expone cómo en el cristianismo se pone de manifiesto la estructura del deseo mimético que funda la violencia. Estructura que se desvela y que, en el ejercicio del sermón de la montaña logra –más allá de ser una exposición ingenua y pueril, una *utopía pacifista* (pág. 33)– el modo como se logra desactivar el potencial agresivo y violento de todo conflicto.

⁶⁷⁹ PD, 8

la preocupación acerca del exilio. Inquietud que mueve a la reflexión y que lo es sobre la propia experiencia, la que acompañó a nuestra autora unos largos cuarenta y cinco años. Y es que la experiencia del exilio, tan cruel y tremenda, se convirtió en la del abandono y la orfandad, y entonces se tornó cierta y segura fuente de conocimiento, del conocer padeciendo. Pues, como advertíamos, no solo se trata de la dimensión histórica, sino de una dimensión ontológica más básica y fundamental. Pero afirmar que no se trate *solo* de una dimensión histórica, en modo alguno puede interpretarse como una trivialización del sufrimiento, esto es, no solo no lo trivializa sino que busca un sentido más profundo de éste que es universalizable en la experiencia humana. Del mismo modo como lo es el relato del hijo pródigo, al punto de parecernos que guardan entrambos una honda vinculación.

Toda salida de lo originario es ya un modo de experiencia del exilio –sea en la manera histórica y/u ontológica–. Para Zambrano su exilio se tornó una experiencia fundamental e insoslayable de su vida, fue su salida y experiencia del abandono. Se entienden entonces como experiencias paralelas, a las que puede acercarse uno desde la imagen del viaje que es toda vida, y de la experiencia que habrá de ir asumiendo y padeciendo, que le irá dando un más hondo conocimiento de sí. A tal punto que el hijo en su regreso al padre descubrirá la importancia que tuvo el viaje para lograr el ansiado reencuentro que le ha llevado a renacer. En este sentido entendemos estas palabras de Zambrano, que así entendemos vinculan ambas experiencias:

Hay ciertos viajes en la vida de los que sólo a la vuelta se comienza a saber. Para mí, desde esa mirada del regreso, el exilio que me ha tocado vivir es esencial. Yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido. (...)

Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo me quemo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio⁶⁸⁰.

Y en consecuencia, podemos comprender la afirmación esencial de este artículo que hace Zambrano –justo la que le servirá como título– *amo mi exilio*. El exilio se

⁶⁸⁰ Del artículo *Amo mi exilio*, publicado en ABC el 28 de agosto de 1989, y recogido posteriormente en obra ya citada *Las palabras del regreso*, 66.

convierte en una experiencia durísima y al par esencial, tremendo pero al mismo tiempo necesario para la persona que se resulta ser. Y sin rencor y con una admirable paz puede afirmar este *amo mi exilio*, que es tanto como reconocerse en su aceptación plena, casi como cuando arriba, refiriendo el texto sobre *El exiliado* de la obra *Los bienaventurados*, advertíamos cómo el desconocido en que terminaba siendo el exiliado acababa por reconocer, asumir y aceptar con serenidad su desventura en la espera cierta de lograr su más alta ganancia, la de sí mismo en su experiencia esencial. Y es que, y al fin, aspira a entonar un confiado *me hice perdidiza, y fui ganada*.

4. El relato fundacional del *Génesis*: la serpiente y la balanza.

Tras las referencias bíblicas a Josué y al hijo pródigo –además de la vinculación que nos ha aparecido con la idea de orfandad y la experiencia del exilio– encontramos otro de los grandes temas bíblicos en la reflexión zambraniana en el relato fundacional del *Génesis*. Como podemos recordar, en *Filosofía y poesía* nos apareció en el transcurso de la reflexión acerca de *Poesía y metafísica*, en un contexto en que hacía alusión al libro *El concepto de la angustia* de Søren Kierkegaard. Pues bien, en este apartado simplemente queremos mostrar otros momentos en los que vuelve a estar presente este relato de grandísimo valor simbólico –como podremos observar– en la obra de María Zambrano. No será una relación exhaustiva pero sí lo suficientemente significativa como para apreciar que es un símbolo fundamental de su obra y que, además, lo encontramos actuando en escritos que guardan entre sí una separación en el tiempo tal que no hace sino subrayar la importancia de este lugar de reflexión.

Así, referiremos en un primer momento las obras *Los bienaventurados* y *Notas de un método*, en las cuales encontramos este relato de tan grande carga simbólica. Así, en *Notas de un método*, en las cuestiones previas –las que analiza Zambrano antes de entrar en la consideración de lo que serán ya propiamente las notas– en esos prolegómenos al método, lo encontramos principalmente en el apartado *Identidad de vida y pensamiento*. A su vez, este apartado se divide en otros tres títulos, denominados: *El camino recibido, la tentación y la balanza*⁶⁸¹ –dividido a su vez este último en cuatro partes–.

Así pues, encontramos en este capítulo de *Notas de un método* unas referencias interesantes al relato del *Génesis*, por lo que remitimos aquí al mismo, pero excede este capítulo en consideraciones lo que aquí pretendemos, por lo que haremos una breve anotación a los contenidos que estimamos más relevantes en orden a mostrar la importancia que tiene en el pensamiento zambraniano este relato, y en consecuencia, a mostrar el valor que tiene *Filosofía y poesía* dentro de su obra, que se torna matriz temática de la misma. No obstante, como primera observación habría que advertir del hecho mismo de esta referencia en un libro como éste, un libro esencial de Zambrano, pues que la cuestión del método no deja de ser el intento por ir dando más luz a su

⁶⁸¹ NM, páginas 27-45.

reflexión acerca de la razón poética, de la consecución y realización de un logos íntegro y pleno que dé cabida a la filosofía y la poesía, los dos modos esenciales del mismo. De manera que no habría que perder de vista la importancia que adquieren los símbolos e ideas desarrollados en el mismo.

De este forma, comienza su escrito Zambrano haciendo una reflexión acerca del modo como se ha ido dando la cuestión del método en el pensamiento, tomando como origen el *Poema* de Parménides –poema que es inicio de filosofía– y de ahí surge una rápida exposición en la que aparecen nombres tales como Descartes o Kant, nombres esenciales para servirse de ellos a modo de hitos en el camino. Un camino el del darse del método que *corre, se mueve casi vivo cuando serpea y como un imperativo cuando aparece ante la vista recto; proyección de un designio de la vida en la serpe extendida semidesplegada*⁶⁸². Y a partir de aquí comienza a elaborar una reflexión que adopta una forma cuasi pictórica y de gran plasticidad, comienza a utilizar una serie de figuras e imágenes que hacen que el transcurso de su pensamiento se asemeje a un insertarse y pasear en un paisaje simbólico, una suerte de paseo imaginativo por una geografía en que el camino serpea, se abre, se dilata o se concentra, en el que se aparecen huellas de animales que se tornan guías para el hombre que por allí transita. Y aparecen los caminos, los modos del logos. Y aparecerán los que denomina *arquetípicos*: sinuoso o rectilíneo, esto es, el sinuoso que nace al amparo de las huellas encontradas y el rectilíneo que se construye en el intento de *conseguir el camino más corto*⁶⁸³.

Pero, ¿acaso no guarda cierta similitud este planteamiento con lo que era el camino del poeta y el del filósofo? ¿Acaso el sinuoso no es el del poeta que se apega a las cosas en su multiplicidad y rica variedad, el que nace demorándose y deteniéndose, en remansos y rápidos; y el rectilíneo no es el del filósofo que pretendía como ejercicio de férrea voluntad, de ascenso ascético, que con violencia buscaba la unidad de las cosas en la contemplación de las ideas? Y tenemos entonces, desde el origen mismo, la dualidad, la ruptura del hombre, la escisión esencial de sí –de sí y su sombra, que siempre irán acompañándose–. Así que, en conclusión, la reflexión acerca del método es

⁶⁸² NM, 28

⁶⁸³ NM, 29. Con respecto al modo de escribir de Zambrano que advertimos en este texto, habría que notar que luego vuelve a aparecer en otros momentos de su obra, como por ejemplo en *De la aurora* o en *Claros del bosque*.

la constatación de que la persona comienza su andadura con la experiencia de una separación, que es la que marca el nacimiento de la historia: *la historia en que la unidad perdida se historiza ostentándose*⁶⁸⁴.

Pero ¿dónde está la relación con el *Génesis*? Precisamente en que nos encontramos con una reactualización del mismo. Ahora se trata otra vez del abandono del Paraíso, y eso es la experiencia primera y originaria de escisión y ruptura, de pérdida de la unidad. Y entonces entre esos animales simbólicos a los que constantemente va a recurrir en su obra María Zambrano está la serpiente, que obviamente es uno de los elementos fundamentales en el relato del *Génesis*. Y además, toda esta reflexión va a estar dada por momentos con unas referencias simbólicas que pretenderán hacer sensible el pensamiento, pensar en y con símbolos, sensibilizar lo abstracto. Esto es, nos vamos a encontrar con un modo de pensamiento que es ejercicio de razón simbólica, de razón poética.

Algo más adelante, llamará Zambrano al camino que vemos aquí que se asimila al poético –al nacido de una conciencia que está ínsita e inserta en el mundo, en la riqueza inmensa de la creación– *el camino recibido*, que es caracterizado casi como una revelación, que tiene a su vez una íntima relación con lo que sería un proceso iniciático. De ahí que nuestra autora señale dos cosas: por una parte que conforme avanza la historia, el proceso por el cual nos vamos separando de la unidad originaria, lo recibido o revelado va siendo paulatinamente olvidado y, como ocurrirá con la poesía o la mística o la metafísica, irán ocupando *lugares licenciosos*; por otra parte que, precisamente por tener este carácter iniciático se da muy vivamente la posibilidad de perderse sin remedio, sin posibilidad de tornar a la vuelta, por lo que señala la importancia de la figura del guía –y en este sentido nos habla Zambrano de la obra *Vita Nuova* de Dante, de ese preciso lugar más allá del cual no es posible volver⁶⁸⁵–. Y en

⁶⁸⁴ NM, 29

⁶⁸⁵ Concretamente *esa parte de la vida más allá de la cual no se puede pasar con propósito de volver*. Dante, *Vita Nuova*, XIV. Palabras que pronuncia un Dante absolutamente transfigurado por la fuerza del amor ante la presencia de la amada Beatriz. Una obra sobre la que Zambrano siempre sentiría auténtica fascinación. Así, en la entrevista que le hizo el poeta Antonio Colinas –y que ya nos ha aparecido en este trabajo– afirma de esta obra que *es el gran texto inspirado, iniciado*. Y en este sentido le parece muy superior a *La divina comedia*, que no deja de estar transido de la historia cuando va relatando el descenso por los diversos círculos del infierno, y por los múltiples personajes que van apareciendo en su transcurso. Y aún más, continúan subrayando el hecho de que en esta obra –como también sucede en el *Cántico*

paralelo a esta figura del guía también se da la de los animales–guía, que no es más que el modo como se da la revelación de una unidad perdida a la que se remite una secreta esperanza de alcanzarla. Esto es, el nivel simbólico sirve a la persona para su propio y esencial conocimiento, el de cuál sea el lugar que haya de ocupar en el mundo, y por eso pensar el símbolo, el mito, el relato, el delirio se constituyen momentos necesarios en la propia constitución de la razón.

Sin embargo, como hemos señalado, la iniciación se ha ido empalideciendo hasta quedarse muchos de sus ritos y fórmulas como mera huella de lo que fue, como la simple forma que ya no apunta a un fondo, la apariencia que no es capaz de mostrar la esencia. Y a pesar de todo, es dado su valor a la reflexión, y –advertida de los riesgos– se sumerge en la misma nuestra autora al tratar *la tentación*. Y para ello se refiere al símbolo de la sierpe –*la suprema iniciadora*⁶⁸⁶– la que hace que se le abra al hombre

espiritual de Juan de la Cruz– poesía y prosa se funden, lo que aprecia nuestra autora como prueba de ser ambas veraces ejemplos de obra perfecta. Obra perfecta que trasciende una mera fusión de géneros para ser modelo de unidad de pensamiento. En *Sobre la iniciación. Una conversación con María Zambrano*, recogido en el libro ya citado de Antonio Colinas, *El sentido primero de la palabra poética*, concretamente en las páginas 361 a 363.

⁶⁸⁶ NM, 34. Concretamente cita en este texto nuestra autora: *La Sierpe, o algo en figura serpentina, es en nuestra tradición religiosa occidental, incluido el Islam ortodoxo, y reduplicadamente en el gnosticismo ofídico judío y grecocristiano, la suprema iniciadora, de la cual el primer hombre –ya en dualidad de hombre y mujer– recibió el camino, el humano camino, cayendo, del estado de naturaleza en el que no había camino alguno, a la historia; desde el lugar que se le dio como suyo propio, al camino*. Notemos cómo vincula el símbolo de la sierpe insertándolo en la tradición religiosa, en sus diversos modos.

Creemos interesante al respecto advertir cómo nos aparece también una curiosa referencia en las *Cartas de la Pièce*, en una que manda a su destinatario –Agustín Andreu– el 29 de octubre de 1974. En esta carta encontramos: *En el insomnio del sábado al lunes te hablaba yo y estuve a punto de incorporarme para escribirte algo de una especie de delirio, mas iba tan veloz que no era posible transcribirlo: de las escamas del pez, de la piel de la serpiente buena que salió del paraíso detrás de Adán y Eva –apócrifo mío– llego con el mínimo de piel después de habérsela dejado hasta los pies de Él y luego enroscarse ya para llama en el Árbol de la Vida*. Y en este punto introduce el teólogo Agustín Andreu una oportuna nota a pie de página en la que dice: *Ofitas. María ha leído las gnosias que consideran a la serpiente como el animal más pneumático, o como el logos incluso. Ni siquiera en el Nuevo Testamento tiene la serpiente el sentido pésimo del “tentador del principio” o del paraíso*. En *Cartas de la Pièce*, carta Nº 23, pág. 113.

Hablando de los animales–guía, no podemos dejar de mencionar aquí el nombre de Marius Schneider, que nos aparecerá un poco más adelante en nuestra exposición. Concretamente podemos mencionar el libro, por lo demás fundamental para Zambrano, *El origen musical de los animales–símbolos en la mitología y la escultura antiguas* –del que contamos con una edición relativamente reciente, Madrid: Siruela, 2010–. En su biblioteca, contaba Zambrano con un ejemplar de 1946, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Instituto Español de Musicología; además tenía también *La danza de espadas y la tarantela: ensayo musicológico, etnográfico y arqueológico sobre los ritos medicinales*, de 1948; y una edición italiana, *Il significato della musica*, de 1979. Está ciertamente atestiguada la admiración de Zambrano por el alemán, a quien conoció personalmente, y de lo que da noticia Jesús Moreno Sanz. No

nada menos que la historia, el abandono del paraíso, la caída del estado de naturaleza. Un estado en el que *ser y estar coincidían, como coincidían ser y realidad, anhelo y cumplimiento, visión y tacto*⁶⁸⁷. La serpiente es la que le abre al hombre el camino propiamente humano, el que hace que salga del paraíso análogamente a como ha de abandonar la casa del padre.

Curiosamente, en la caracterización de lo que sería el paraíso nos encontramos con algo parecido a como Zambrano va a describir el estado de sueño, de la atemporalidad. Aspecto que hace que se vincule esta reflexión con lo que será su posterior e interesante preocupación por el tema del sueño –problemática que le ocupa sobre todo a partir de su participación en los coloquios de Royaumont con una aportación que luego se desarrollaría en obras como *El sueño creador* o *Los sueños y el tiempo*–. Pues bien, en este sentido la sierpe es la tentadora que abre la plena humanización en el camino de la historia, que es también el de la esperanza y el de la libertad. Un camino en el que se abre la ruptura de ser y estar, ser y realidad, anhelo y cumplimiento, visión y tacto. Ruptura que, a su vez, viene en paralelo a la aparición de la distancia, del tiempo y del espacio, de la realidad experimentada –siguiendo aquí la definición de Ortega– como resistencia. Ruptura que es, en definitiva, la manifestación de la pérdida de la unidad originaria.

obstante, hemos de citar aquí la interesante tesis doctoral de Francisco Martínez González titulada *El pensamiento musical de María Zambrano* –Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2008– en la que nos encontramos con el título *María Zambrano y El origen musical de los animales-símbolos de Marius Schneider*, en la que se ocupa explícitamente de la lectura de nuestra autora del musicólogo alemán. Aquí recoge un fragmento de Moreno Sanz en el que se da cuenta de su encuentro, y que transcribimos: *Con Reyna Rivas y con Cristina Campo, Elémire Zolla y Elena Croce, conoce en 1961 al admiradísimo por Zambrano Marius Schneider, siendo, pues, principal testigo de una de las conversaciones cruciales que la pensadora mantuvo con uno de sus esenciales guías. María escuchó más que habló, y corroboró el gran interés que para su camino tenían las teorías del alemán que tanto supo de la historia y el folklore españoles, y en especial del románico catalán y sus claustros que cantan.* Tomado de su trabajo *Guías y constelaciones*, en el volumen *María Zambrano (1904-1991). De la razón cívica a la razón poética*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Fundación María Zambrano, 2004. Pues bien, volviendo al animal-símbolo de que aquí nos ocupamos, la serpiente, también aparece en el transcurso de esta tesis en numerosas ocasiones. E igualmente referida a lo que ya hemos señalado aquí en la nota de Agustín Andreu relacionándolo con la gnosis ofita, de la que es símbolo; pero también aduce que tiene una lectura musical, remitiendo a una música originaria o primordial, previa al logos, tal y como nuestra autora señala en *De la aurora*, y que también nos aparecerá en el transcurso de nuestro trabajo.

⁶⁸⁷ NM, 35

Acto seguido, nos encontramos inmediatamente con la aparición de otro símbolo que será importante en el conjunto de la obra zambraniana: la balanza. Símbolo que anotamos aquí por su vinculación con lo que tiene que ver con el relato del *Génesis* en nuestra autora, en una referencia que ya aparece en *Filosofía y poesía* y que ahora vemos cómo profundiza en otros lugares de su obra. En este sentido hemos de señalar la importancia de que aparezca el símbolo de la balanza, precisamente porque si acudimos a *Los bienaventurados*, nos volvemos a encontrar con el relato originario e igualmente con otra aparición del símbolo de la balanza.

Pero antes de continuar hemos de advertir que en este apartado, en esta cuestión, lo que pretendemos es señalar la importancia de *Filosofía y poesía* como núcleo de la obra de María Zambrano, por ello entendemos que es interesante señalar los desarrollos que la autora hace de símbolos o imágenes que ya están en esta obra. De ahí que hayamos referido la figura de Josué o del hijo pródigo. Y de ahí que ahora nos ocupemos de estas referencias al relato de los orígenes. Sin embargo entendemos que es necesaria esta advertencia, sobre todo en este apartado, porque esta cuestión adquiere por sí misma una gran importancia en la obra de Zambrano, con unas implicaciones que aquí no podemos abarcar. Así, podemos afirmar que toda la preocupación de nuestra autora por el gnosticismo está imbricada en esta cuestión, en la simbología de la que aquí nos ocupamos, pero que de suyo constituiría por sí mismo un desarrollo que excede las intenciones que motivan la existencia de este apartado. Por ello señalaremos lo que consideramos relevante para la motivación última de este apartado, y no haremos un análisis exhaustivo ni completo.

Pues bien, a partir de esta aclaración, podemos ahora referirnos a *Los bienaventurados*, obra que comienza –más allá de la introducción– con un capítulo denominado *El árbol de la vida. La serpe*⁶⁸⁸, en la que nuestra autora comienza el libro con una recreación del relato originario que es el marco en que situar de un modo radical y primario la situación del hombre en el cosmos. Un marco en que se da el justo juego de correspondencias entre macrocosmos y microcosmos, en el que los diversos reinos minerales, vegetales y animales están conectados –al modo como Marius

⁶⁸⁸ *Los bienaventurados*, 17-26

Schneider nos señala en sus reflexiones acerca de los animales-símbolos⁶⁸⁹-. Y en el que la sierpe aparece como el animal que transita a lo largo de los diversos reinos y lugares, desde lo profundo de las cavernas de la tierra, en la bajada a las entrañas; desde lo que llama la *sierpe vegetal*⁶⁹⁰; hasta la analogía con el hombre, en los continuos renaceres que son los cambios de piel, como los diversos ciclos de la historia en su sucederse.

La sierpe representaría entonces lo que se hunde a las entrañas y, al par, lo que tiene la posibilidad de izarse y ascender. Es la que se adentra generando peso y gravedad o la que se alza en una situación de cuasi completa levedad o gracia. La sierpe sería entonces *el aliento del fuego, el silbido del fuego preanuncio de la palabra*⁶⁹¹ pues es lo originario y previo a la palabra, lo que está entrañado en el puro ser sin poros, sin salida, en perfecta atemporalidad que precisa del despliegue que da comienzo y nacimiento a la propia libertad. Y así se entiende la caída como el desprendimiento de lo originario que hace surgir al hombre entre la vida y la muerte, en el tiempo. De modo que dirá Zambrano que el *Génesis* nos relata *la generación del tiempo*⁶⁹². Generación que se preguntará si es paralela o consecuencia de la palabra creadora, esto es, si es la *condición que el acto creador puso en todo lo creado*⁶⁹³.

Con lo cual, tenemos introducida la problemática del tiempo que tantas páginas ocupará en la obra de Zambrano, una reflexión que es homóloga a la del sueño, ser y

⁶⁸⁹ En esta misma línea se expresa María Zambrano en el artículo *Consideraciones sobre el animal*, en el que en una línea reflexiva que camina desde Scheler a Schneider, desarrolla la idea de correspondencia. Así dice nuestra autora: *El investigador alemán Marius Schricider [sic] (...) extrae la idea de que el ritmo es la esencia última que fija a cada ser, a cada ser viviente también. Cada animal tiene su propio ritmo, sólo el hombre es polirrítmico, (...). Simboliza porque su ser está en íntima relación con los ritmos de la naturaleza, con los astros, con el movimiento de las estaciones, con los elementos muy especialmente. Y en el arte, en el gran arte de las Catedrales góticas y de las Iglesias y claustros románicos están las figuras de ciertos animales con esa significación (...)*. Artículo publicado en *Semana* [San Juan de Puerto Rico], vol. XI, nº 326, 24 de marzo de 1965, pág. 3. Y a su vez recogido en la Revista *Con Dados de Niebla. María Zambrano. Artículos de la revista Semana*. Revista de Literatura, Huelva, 2002. Números 21/22. Páginas 106-107.

⁶⁹⁰ *Los bienaventurados*, 23

⁶⁹¹ *Los bienaventurados*, 25

⁶⁹² *Los bienaventurados*, 25

⁶⁹³ *Los bienaventurados*, 26

realidad⁶⁹⁴. Y, aunque simplemente lo anotemos aquí, distingue entonces modalidades de tiempo, cuales son el tiempo sucesivo –que sería el de la enumeración y generación de las cosas, marcadas por su finitud– y el tiempo del retorno –que se avendría con el séptimo día, en que el creador descansa, y que sería *la quietud, retirada del creador sobre sí mismo, subsistencia del ser tras de la entrega*⁶⁹⁵–. Un tiempo de retorno que podría interpretarse, nos dice Zambrano, como el posterior tras el despliegue del tiempo. Y todo esto para, otra vez, volcarlo en la vida del hombre, que vive en este tiempo y que recrea en sí el tiempo, haciéndolo de este modo creador.

Esto es, el hombre no solo vive en el tiempo, con un tiempo finito, sino que tiene una posibilidad de remontarse por encima de ese continuo, de ese fluir. Y nos parece que es éste el tema al que Zambrano va a ir dando vueltas en este libro. Y desde ahí entendemos que en sus diversos capítulos vaya ensayando aproximaciones a la figura del filósofo, a la del guía, a la del exiliado, a la del místico... y, en última instancia, lo que está haciendo es plantear la posibilidad del bienaventurado. Que el círculo se torne espiral, y así se tenga la esperanza de volver no a un eterno retorno de lo mismo sino a una recreación, a una redención que salve todo lo que no pudo ser, todo lo que no se logró, lo que se sumió en el silencio, de modo que tengan voz –más allá del propio individuo, esto es, trascendiendo la individualidad– las víctimas todas de la historia.

Pero volvamos nuevamente a *Notas de un método*, justo al momento en que nos encontramos con el símbolo de la balanza. Y llegamos entonces a una reflexión de nuestra autora sobre este símbolo a lo largo de cuatro apartados. Así pues, en el primero nos encontramos dentro del relato del *Génesis*, señalándonos Zambrano cómo en el mismo se nos dice, tanto del Árbol de la Vida como del Árbol de la Ciencia, que estaban en medio. Una situación que implicaba la existencia de una distancia, lo que conllevaba la posibilidad del obstáculo a franquear. La distancia es así umbral que llama a traspasarse, de modo análogo a como *todavía el amor, el terror, la esperanza*

⁶⁹⁴ Sobre un tratamiento algo más sistemático de la cuestión del tiempo, remitimos al capítulo siguiente, concretamente al párrafo –*La cuestión el tiempo. Del todo pasa heraclíteo al todo se pasa teresiano*– donde expondremos una reflexión de Zambrano que hunde sus raíces en el pensamiento tradicional, al modo de, por ejemplo, San Agustín.

⁶⁹⁵ *Los bienaventurados*, 26

conducen o tienden a conducir a lugares cualificados⁶⁹⁶ –y advirtamos cómo, complementando lo anterior, nos aparecen el tiempo y el espacio cualificados, esto es, la cualidad más allá de la cantidad, de las dimensiones mensurables–. De este modo advierte Zambrano cómo la esperanza es condición de posibilidad de lo humano, de todo lo que implica la vida humana en su movimiento originario e inicial. La esperanza en nuestra autora es lo que mueve al camino, al método, pues *es el vacío activo de un ser insuficiente para sí mismo, de un ser que no es todavía*⁶⁹⁷. La esperanza es entonces lo que imprime el dinamismo necesario para la vida, y llega a tener tanta importancia en el pensamiento de Zambrano que puede decirse de su obra que es una filosofía de la esperanza.

En este orden de cosas aparece en el relato originario la serpiente colocada en uno de los árboles del centro, en un paraíso en el que acción y contemplación se identificaban, en que lo interior y la forma se correspondían en total transparencia, en el que el conocimiento no era necesario en tanto que *la identidad de cada criatura con su propia imagen se hacía en pura pasividad*⁶⁹⁸ y, en consecuencia, no existiendo una imagen propia que pudiera ser obstáculo del auténtico conocimiento de sí, tampoco hay imagen de lo otro, con lo cual toda alteridad u otredad está excluida⁶⁹⁹. El Paraíso es el lugar en el que las cosas son presentes en su unidad, en perfecta identidad, en el nacimiento y donación de la propia revelación. En un estado de presencia y donación que hacía innecesaria la Balanza⁷⁰⁰.

⁶⁹⁶ NM, 36

⁶⁹⁷ NM, 37

⁶⁹⁸ NM, 38

⁶⁹⁹ Advirtamos acerca de cómo esta problemática, desde otra óptica, nos apareció en *Adsum*. Ahora volvemos a ella desde esta concepción del Paraíso en que se presenta como el feliz cumplimiento que significa la síntesis de las paridades anteriormente expuestas.

⁷⁰⁰ Hemos advertido cómo en la exposición de Zambrano el apartado denominado *La balanza* se compone de cuatro apartados. Pues bien, si nos fijamos en el tránsito del primero al segundo tenemos: (...) *Sin borrar la diversidad de las criaturas, la unidad propia de cada una de ellas las descubría y presentaba entonces en el lugar de la presencia, en virtud de permanecer actuando el número y medida y peso recibidos. Todo era así co-presente. Y la Balanza no era todavía necesaria. [Y comenzando el apartado II]: La Balanza primera, la del pensamiento, pendía tan sólo del pensamiento hacedor. Si es que había manifestación alguna de ella, era invisible para toda criatura, incluida la humana.* NM, 38. Si transcribimos aquí este texto, además de para ilustrar lo que exponemos, es para ponerlo en conexión con lo que encontramos en la sexta acepción de la entrada Balanza en el ya citado en nuestro trabajo

Continúa Zambrano su exposición en el mismo tono, en el de ser una reflexión de carácter simbólico. Así, la pérdida del propio centro conlleva la apertura del despliegue del camino, el horizonte. Esto es, en toda vida individual se experimenta precisamente una ruptura o escisión que lleva a la esperanza de la propia reunión y reconocimiento, que se hace en el camino que es su propia trayectoria. Y en este proceso, la serpiente se vuelve guía al mostrarle al hombre en un lugar en que todo era pura revelación, donación y claridad, una revelación incluso de sí. La sierpe es así la que envuelve y cela la palabra originaria, la que los animales-símbolo irán descubriendo y revelando posteriormente. La sierpe es la que está enrollada, sin desplegarse, mostrando un camino en su momento previo al despliegue que será la historia, un laberinto en el que el hombre procurará la vuelta o retorno a lo que irremediablemente habrá de perder.

En este orden de cosas, la serpiente es la gran esfinge, la que alberga en sí lo que aún no está desplegado, un secreto que se salvaguarda con la prohibición, que a su vez imprime una profundidad que reclama simultáneamente su manifestación. El hombre descubre, paralelamente, las posibilidades que alberga en sí, y lo caracteriza Zambrano como *criatura polirrítmica*⁷⁰¹, lo que hace que sea necesario alcanzar un conocimiento de todos esos ritmos, para poder alcanzar la realización del precepto de Delfos que recoge Sócrates, el *conócete a ti mismo*, del que oportunamente señala nuestra autora cómo tiene su origen en un lugar iniciático de Apolo, *dios de la luz y de la serpiente, del Dios-luz-serpiente*⁷⁰². Un precepto iniciático que Zambrano pone en relación con el

Diccionario de los símbolos de Jean Chevalier y Alain Gheerbrant. Aquí se incide en la Balanza asociada a una idea de equilibrio que exige un retorno a la unidad. Esto es, de todo lo manifiesto que sería el conjunto de las cosas que aparecen a partir de la balanza, de su medida y ponderación, de su equilibrio, se exige lógicamente la asunción de lo no manifiesto, que queda libre de la oposición y la dualidad. La multiplicidad exige la unidad representada en la balanza. Y entonces nos encontramos la siguiente reflexión que creemos que está en gran consonancia con lo que mantiene en este escrito María Zambrano, especialmente en el que acabamos de transcribir, así: *Partiendo del centro de la balanza y de la fijeza de la aguja las oposiciones pueden considerarse como aspectos complementarios. En la Cábala, se dice que antes de la creación «la balanza estaba en el Anciano de los días». Enel, comentando este texto, dirá que «antes de la manifestación del acto que pone en marcha la creación, lo Indefinido había formado en su pensamiento su desdoblamiento, que debía engendrar todas las divisiones consecutivas hasta las de la célula». Con sus dos platillos, la balanza representa ese desdoblamiento.*

⁷⁰¹ NM, 41

⁷⁰² NM, 42. Esta temática también la había tratado María Zambrano en *El hombre y lo divino*, en el párrafo *Apolo en Delfos*, en la parte IV *–Los templos y la muerte en la antigua Grecia–*. Igualmente, sobre lo que en estas líneas nos aparece acerca del hombre como criatura polirrítmica, creemos oportuno

Noûs de Anaxágoras o con el *Logos* de Empédocles, que no es sino el modo de advertir del fondo iniciático del que nace la filosofía, que es camino, despliegue o método que surge de este precepto.

La filosofía tiene un fondo iniciático del que es un despliegue que ha tomado diversas formas, incluso el de su propia negación. Como siempre, sigue operando la idea de lo que sería aglutinado bajo el nombre genérico de lo pasivo –donde entra el delirio, lo mítico y lo simbólico– concebido como matriz de la filosofía. Y de ahí que en la obra de Zambrano encontremos en tantos lugares la referencia a uno de los fragmentos conservados de Empédocles –curiosamente un fragmento que nos ha llegado por la vía de Clemente de Alejandría–: *hay que distribuir bien el logos por las entrañas*⁷⁰³. Un fragmento que dice de la necesidad de una razón o logos que se sumerja

remitir al delirio *La condenación de Aristóteles* –en DD– que planteamos en la nota 517 como lectura paralela a *La condenación aristotélica de los pitagóricos* –en HD–; y del que nos ocuparemos en la nota 824. Nos parece que aquí vuelve a ahondarse ciertamente en esta cuestión, que aparece siempre como trasfondo del pensar de Zambrano.

⁷⁰³ Sobre la importancia de este pensamiento del de Agrigento en Zambrano, simplemente señalar que ya nos ha aparecido en un fragmento que extractamos en este trabajo y que advertimos como fundamental para comprender su pensamiento, y que nos parece interesante recordar aquí: *Un logos [refiriéndose al del Manzanares de que hablaba Ortega] que constituye un punto de partida indeleble para mi pensamiento, pues que me ha permitido y dado aliento para pensar, ya por mí misma, mi sentir originario acerca de un logos que se hiciera cargo de las entrañas, que llegase hasta ellas y fuese cauce de sentido para ellas; que hiciera ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, rescatando la pasividad y el trabajo, y hasta la humillación de lo que late sin ser oído, por no tener palabra. Un logos, según Empédocles, que hay que repartir bien por las entrañas, que fuese –lo he dicho– voz de las entrañas, luz de la sangre. En un logos órfico, aunque Ortega no lo presentara así, y aun rechazase el lamento de Eurídice. La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica, no debe de ser, en modo alguno, atribuida a Ortega. Sin embargo, él, con su concepción del logos (expresa en el «logos del Manzanares»), me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética; razón, quizá, la única que pudiera hacer, de nuevo, encontrar aliento a la filosofía para salvarse –al modo de una circunstancia– de las tergiversaciones y trampas en que ha sido apresada. Es un fragmento tomado de *De la aurora*, 187. Unas líneas que nos sirvieron para establecer el marco comprensivo en que se situaba el pensamiento de Zambrano desde el horizonte abierto por el maestro Ortega. Igualmente, en relación con el texto mismo de Empédocles, remitimos a lo indicado entonces en la nota 283, en el apartado 4 –*La discípula*– del capítulo 2.*

Asimismo, y como advertimos en lo expuesto, notemos que el fragmento de Empédocles tan presente en el pensamiento de María Zambrano tiene su fuente en Clemente de Alejandría, concretamente en los *Stromata*, V.18. Y tenemos aquí que subrayar que se trata de un autor omnipresente en las *Cartas de la Pièce* –en la amplísima correspondencia que el teólogo Agustín Andreu mantuvo con nuestra autora entre 1973 y 1976–. Presencia justificada por ser el alejandrino el autor sobre el que el valenciano hacía su tesis doctoral cuando conoció en Roma a nuestra autora, y del que los volúmenes publicados bajo el nombre de *Sideraciones* son como a modo de Estrómatas o tapices. Encontramos por ejemplo una referencia al padre griego en la entrevista –ya aparecida en nuestro trabajo– de Colinas a Zambrano acerca del tema de la iniciación, en la que la filósofa indica cómo, si bien no se conoce apenas nada de Eleusis y sus misterios,

en lo interno y lo pasivo, que se haga cargo de las entrañas, de lo oculto, de lo que sólo se puede rescatar en atenta escucha de lo que quedó como dormido y aletargado, o lo que no encontró cauce de salida, en un laberinto pasional. El logos que se distribuye bien por las entrañas es el que da cauce a lo enmarañado, el que atiende a lo que, sin este logos que desciende, siempre quedaría inerte en la pasividad. Para Zambrano este fondo iniciático del pensamiento se daba en Sócrates y, más que en la *dianoia* de Platón o en Aristóteles, será en Plotino en quien se dará privilegiadamente esta forma de conocimiento, pues en su pensamiento que es síntesis de la filosofía griega:

(...) el conocerse a sí mismo aparecerá con un sentido que trasciende todo conocer, pues que es visión, el verse como «objeto del mundo inteligible», es como salirse de sí identificándose con el objeto de la visión intelectual, cumplimiento del humano camino sobre la tierra, alcanzado sólo en instantes privilegiados⁷⁰⁴.

son Clemente y Orígenes los pensadores cristianos que nos han hablado de ellos. En el libro de Antonio Colinas: *El sentido primero de la palabra poética*, pág. 359.

Pero volvamos a la fuente alejandrina de Empédocles, y veamos en qué sentido la aduce Clemente. Aparece en una sección dedicada a la fe y a la investigación, a la relación entre ambas. Así va exponiendo cómo el ignorante que quiere salir de su ignorancia e investiga es ayudado por Dios –dice citando a Eurípides– y, puesto que camina según el Logos, lo encuentra y cree, y espera, y ama, *procurando ser lo que había comenzado a amar* (V, 17.1; pág. 345). Encontramos así la presentación de un método que hunde sus raíces en el modo socrático al par que lo señala en la tradición bíblica, concretamente en la parábola de las vírgenes prudentes. Así, siendo tan excelso el fin, es necesario el arduo esfuerzo de la comprensión, que lleva a evitar la mera opinión en que recae la multitud insensata. Y en este contexto cita Clemente a Empédocles. Y, siguiendo la traducción de Marcelo Merino Rodríguez, tenemos estos tres versos del fragmento del siguiente modo: *Es muy propio de los malos desconfiar de los poderosos; / pero, como mandan las garantías de nuestra Musa, / conócelo en tu interior discerniendo lo que se dice*. *Stromata* V, 18.4. Citado de: Clemente de Alejandría. *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Edición bilingüe preparada por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2003. Pág. 347.

Si acudimos a otra traducción de este mismo fragmento de Empédocles, nos encontramos con: *En los miserables es costumbre no dar crédito a la autoridad. [y advierte el traductor en una anotación que se juega con un sentido social, moral y cognoscitivo] / Tú, en cambio, tal como te exhortan las garantías de la Musa, / aprende, tras haber desmenuzado en tu fuero interno mi argumentación*. Citado de *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Círculo de Lectores: Barcelona, 1995. Pág. 230. Edición y traducción de Alberto Bernabé, el gran estudioso del orfismo, que ya hemos visto aparecer en las páginas de este trabajo. Si nos fijamos en las tres traducciones propuestas –la que pusimos en la nota 283 de Ramón Cornavaca, y las de Marcelo Merino Rodríguez y Alberto Bernabé, que traemos en esta nota– nos parece que Zambrano está citando la más próxima a la que pusimos en la otra nota remitida, la de Ramón Cornavaca: *conoce, después de haber dividido el logos en tus entrañas*.

⁷⁰⁴ NM, 44-45. No dejemos de advertir en esta cita cómo habla de un conocimiento privilegiado que es visión. Y todo esto en el marco de un libro, *Notas de un método*, que se presenta como una reflexión

Pero hemos de volver a *Los bienaventurados*, a *La respuesta de la filosofía* para que nos vuelva a aparecer la balanza. Nos aparece en el mismo texto en que antes nos ha aparecido la figura de Josué y la del hijo pródigo, con lo que se pone de manifiesto la correlación que hay entre estas figuras para tratar de explicar la crisis del pensamiento desde lo que ha sido el abandono de las fuentes originarias del pensar –su raíz pasiva, iniciática y mística, de sinrazón y delirio– que se constituyen como germen de lo que había de ser la filosofía. Pues bien, en la última parte de este escrito nos aparece la balanza como la figura de la duda. Una balanza que lo que hace es pretender el equilibrio, y que puede entenderse desde una perspectiva cuantitativa como lo que mensura, desde el fiel que mantiene el centro desde el que sopesar los elementos en liza. Y un uso de esta índole se hace en filosofía a partir de la duda cartesiana, cuando como fiel neutro desde el que se mide se pone a la conciencia. Mas la balanza tiene otras virtudes, y como símbolo genera unas analogías que escapan de lo meramente cuantitativo. Así, señala en este escrito Zambrano la feliz unión que habría de darse entre el sentir y el pensar, que no hace sino aunar el elemento pasivo y el activo en la comprensión que, dándose, nos mostraría las analogías que permite el símbolo de la balanza más allá de un uso restringido únicamente a la cantidad:

Pues que un símbolo ha de ser captado en la pluralidad de sus significaciones, en un solo acto de pensamiento. Cosa que no es posible que suceda si el sentir no acompaña al entender; si el sentir no precede como guía al entendimiento y no sigue luego guiado por él. El sentir y el entender no debieron estar separados en un principio, en ese principio del conocimiento que es un tanto indiferente situar o no en un determinado tiempo, en un “illo tempore” más o menos preciso, pues que todo principio es a la par una meta:

acerca del método siguiendo *notas* que hace referencia a la música, al oído. Esto es, *notas* que son ritmos, melodías, música, con toda la implicación de la filosofía pitagórica que siempre está presente en Zambrano, y con una concepción del hombre, como ya hemos visto, como una *criatura polirrítmica*, de múltiples ritmos y tiempos. Pues bien, dice cómo el conocimiento privilegiado se da en la visión, lo que nos lleva a señalar la propia estructura de *Notas de un método*, que culmina con un capítulo que denomina justamente así: *Visión*, y que contiene en sí cuatro partes: *la identidad, la esfera, la perla y la rosa del tiempo*, de lo que podemos a su vez destacar su carácter simbólico.

*allí donde se da en toda su pureza activa es el lugar del «conocimiento que se busca»*⁷⁰⁵.

Así se forma el símbolo de la balanza, en una combinación del sentir y el entender en el que se van cambiando de lugar, van entrecruzándose y, de este modo, correlacionándose. Cuestión que nos lleva a otra obra de Zambrano en la que nos encontramos otra vez la balanza, nos referimos a *De la aurora*, obra en la que el tono poético y mítico que va dándose en sus páginas nos va adentrando en toda una elaborada geografía espiritual cargada de simbolismo. Aquí nos encontramos en la segunda parte con un breve capítulo denominado *La balanza de la aurora*⁷⁰⁶, del que nos cuenta el estudioso de la obra zambraniana Jesús Moreno Sanz que para su interpretación son esenciales dos nombres, en primer lugar el que Zambrano consideró su maestro, Louis Massignon –y refiere sus obras *La palabra donada* y *Opera minora*– y el no menos importante Henry Corbin –y señala a propósito de esta cuestión *Templo y contemplación*⁷⁰⁷–. Igualmente señala Moreno Sanz que, al igual que otros símbolos a

⁷⁰⁵ *Los bienaventurados*, 89. A otro nivel, nos parece que este juego del sentir y el entender se asemejase, en cierto modo, al *credo ut intelligam et intelligo ut credam* agustiniano que seguiría la tradición medieval.

⁷⁰⁶ El capítulo *La balanza de la aurora* lo encontramos en *De la aurora*, pág. 88. Encontramos otra referencia a la balanza unas páginas más adelante, en la que afirma: *Así la Aurora sería la balanza, esa constelación revivida al iniciarse el día de este, que se nos hace sentir de tanto en tanto como inacabado, cosmos, y dar lugar ella también a que los sentidos convocados cedan a ser palabra, cedan a entrar en la órbita de la palabra donde el fuego y los elementos todos conocidos y ocultos dan al fin una palabra, una palabra cumplimiento de todas las posibles auroras, Aurora ella misma nunca perdida aunque dada a perderse*. Pág. 54-55. Con respecto a los comentarios del editor, Jesús Moreno Sanz, nos referimos concretamente a las notas 20 y 43, en las páginas 218 y 224 respectivamente.

⁷⁰⁷ Así pues, en el volumen *Templo y contemplación. Ensayos sobre el Islam iranio* –Madrid: Editorial Trotta, 2003– nos encontramos concretamente con el capítulo *La ciencia de la balanza y las correspondencias entre los mundos en la gnosis islámica (según la obra de Haydar Ámolí, siglo VIII/XIV)*. Págs. 63-130. Capítulo al que nos referiremos, siquiera brevemente, en lo sucesivo de la exposición, en el intento de sintetizar y poner de relieve la importancia de este símbolo en el pensar de Zambrano. Pero que nos refiramos sólo a *Templo y contemplación*, no evita que advirtamos que son muchos los lugares de la obra de Corbin en que trata esta problemática, y que son abundantes las ediciones francesas de sus libros en la biblioteca de nuestra autora. Abundantes y, además, releídos y subrayados, como ocurre con *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabí*. Un libro ciertamente grato a María Zambrano, en el que encontramos también referencias al símbolo de la balanza *que indica lo invisible, contrapeso necesario que equilibra lo visible* –Barcelona: Destino, 1993; pág. 115–; o también en *El hombre de luz en el sufismo iranio* –Madrid: Siruela, 2000– en el que además de las referencias encontramos un título explícito, *La balanza y el ángel*, pág. 103 y siguientes. Pero, además de estos, encontramos en su biblioteca por ejemplo: *Historia de la filosofía islámica; Cuerpo espiritual y tierra celeste*; o los volúmenes de la obra *Aspectos espirituales y filosóficos en el Islam iranio*. Una muestra por tanto del gran interés que despertaba en nuestra autora.

los que se refiere Zambrano –y menciona la llama, la perla, la rosa, la rueda– comparten una raigambre gnóstica y esotérica, en que se reúnen tendencias neoplatónicas, cristianas, judías, al igual que un sincretismo cristiano, islámico y persa, al punto de afirmar que aquí radica la mayor originalidad del pensamiento de Zambrano, la capacidad para reflexionar a partir de estos símbolos en su modo poético de expresarse y desde la experiencia mística a que remiten.

Acudamos aquí, en orden a clarificar la concepción de la balanza, a Corbin. Concretamente a *Templo y contemplación*, en el que tenemos una clara definición de aquello en lo que consiste la ciencia de la balanza, y que nos sirve para precisar este símbolo en la aproximación que al mismo hemos hecho en el pensamiento de María Zambrano. Para empezar nos dice que es, en la gnosis islámica, el modo como se denomina *el fundamento metafísico y místico de la ciencia de las correspondencias*⁷⁰⁸. Una ciencia vinculada a la alquimia y que, en función a los objetos a que se aplicaba iba variando. Así, cita Corbin unas esclarecedoras líneas de Jâbir ibn Ḥayyân –nombre a quien está especialmente unida la aplicación de la ciencia de la balanza–:

*Hay balanzas para medir la Inteligencia, el Alma del mundo, la naturaleza, la forma, las esferas celestes, los astros, las cuatro cualidades naturales, el mundo animal, el vegetal, el mineral, y está por último la Balanza de las letras que es la más perfecta de todas*⁷⁰⁹.

Respecto a Massignon, podemos remitir a lo que desarrollamos en la exposición de la última parte de *Filosofía y poesía: un prólogo*, al comienzo de capítulo 3 de nuestro trabajo. Igualmente, está también presente en las *Cartas de La Pièce*, en la que se puede apreciar el vivo interés que tiene, como por ejemplo: *Hoy acabo de recibir “Parole donnée” en la nueva edición. Verás mi ejemplar “ruiné” por el uso y por el mal modo de coser los libros que aquí usan y que dificulta la lectura en esta nueva edición.* Cita seguida por palabras de agradecimiento al teólogo y amigo Agustín Andreu por el envío de libros, a los que suma también el nombre de Eckhart. En *Cartas de la Pièce*, carta N° 34, de 13 de enero de 1975, pág. 149. Un poco más adelante, en la carta n° 39, del 29 de enero, vuelven a aparecer referencias bibliográficas, en esta ocasión unidos los nombres de Massignon y Corbin. *Cartas de la Pièce*, 166. Referencias que, como decimos, trascienden lo anecdótico, para mostrar la estima por estos autores.

⁷⁰⁸ *Templo y contemplación*, pág. 63.

⁷⁰⁹ *Templo y contemplación*, pág. 63, tomado a su vez de –según nos indica Corbin en nota a pie de página– Paul Kraus: *Jâbir ibn Ḥayyân II: Jâbir et la science grecque*, Le Caire, 1942, págs. 187-188. Igualmente, es interesante aquí advertir cómo de la última, la Balanza de las letras, se ocupó bastante Massignon.

En este orden de cosas, podemos acudir nuevamente –como ya hicimos unas cuantas notas atrás– al ya citado *Diccionario de los símbolos* de Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, concretamente y en este

Un sentido de la medición que no es asimilable sin más al que adquiere en exclusividad en la ciencia actual, evitando de este modo entender la balanza de un modo reduccionista, esto es, en un sentido meramente cuantitativo. Y es que –como indica en su estudio Corbin– la confusión de ambos planos significaría confundir la tarea propia del alquimista con la del químico, pues estando ambos trabajando sobre los mismos elementos, sin embargo *el nivel hermenéutico de sus operaciones respectivas era completamente diferente*⁷¹⁰. De este modo, la ciencia de la balanza tal y como la refiere Corbin reivindica la olvidada ciencia de las correspondencias –lo que parece ir en el mismo sentido que el estudio sobre los animales-símbolo de Marius Schneider– en la misma medida en que critica el reduccionismo en que se incurre a partir de la modernidad cuando se produce el olvido de esta dimensión tradicional de la ciencia⁷¹¹. Así pues, la balanza expresa la idea fundamental de equilibrio y armonía de las cosas, lo que es tanto como decir que se constituye como un principio metafísico:

caso, a la tercera acepción de la entrada Balanza, donde tenemos: *La ciencia o maestría de la Balanza es familiar en otro plano al hermetismo a la alquimia; es la ciencia de las correspondencias entre el universo corporal y el universo espiritual, entre la Tierra y el Cielo (véase el 'Libro de las Balanzas' de Jabīr ibn-Hayyān). Y esta balanza (mizān) es transferida por el esoterismo islámico hasta el plano del lenguaje y de la escritura: la balanza de las letras, que establece la misma relación entre las letras y el lenguaje que entre las cosas que éste denomina y la naturaleza esencial de ellas. Llevar a la horizontal el astil de tales balanzas es sin duda alcanzar la suprema Sabiduría.*

⁷¹⁰ *Templo y contemplación*, pág. 64

⁷¹¹ En cierto sentido, podríamos remitir aquí a las críticas que al respecto realiza René Guénon en obras como *La Crisis del Mundo Moderno* o *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*. Un análisis de la oposición entre Oriente y Occidente, el conocimiento y la acción, la ciencia sagrada y profana, el individualismo, el materialismo... que conforman una crítica mordaz al mundo moderno occidental. Y una crítica en definitiva al imperio de la cantidad y dominio de la técnica, en el que cada vez hay un mayor alejamiento de la esencia, de la cualidad y del principio. También encontramos una interesante exposición de Gilbert Durand, sin faltar en su exposición el nombre de Guénon, en *Similitud hermética y ciencia del hombre*, recogido en el volumen *La crisis espiritual de Occidente. Las conferencias de Eranos*. Madrid: Editorial Siruela, 2011. Aquí encontramos: *Quiero hablar de René Guénon, quien (...) resume la crítica del objetivismo totalitario y de la linealidad histórica cuando denuncia el movimiento que de Bacon a Comte ya no distingue los tres niveles similares del conocimiento (Deus, Homo, Natura) y acaba por invertir su orden de comprensión significativa en la famosa «ley de los tres estados» de Auguste Comte. Una crítica que pasa por advertir el proceso de depauperización que se va produciendo en el pensamiento –en el «yo pienso»– conforme avanza una mentalidad positivista y unidimensional, desde la cual los estadios teológico y metafísico son, simplemente, la prehistoria. Así, continúa Durand: No se puede denunciar con mayor claridad que Guénon el engaño que representa respecto del saber tradicional –y, especialmente, del hermetismo– la metodología unidimensional de las «ciencias del hombre» occidentales que reduce al hombre a la voluntad primaria –y casi gestual– de la captación positivista de los hechos sensibles. Págs. 294-295.*

(...) *el principio de la Balanza es superior a todas las categorías de nuestro conocimiento, en el sentido de que es ella la que es causa de todas las determinaciones, sin ser nunca objeto de ninguna*⁷¹².

Por consiguiente, vemos la correspondencia que se establece entre el equilibrio de las cosas y la equidad divina, asumiendo así un cariz escatológico. Igualmente, la correspondencia entre la luz y las tinieblas, lo espiritual y lo corpóreo, lo aparente y lo oculto. Y todo inserto en un esquema comprensivo en el que se parte de una concepción integral de ser, concepción que incluye lo oculto o lo invisible como una necesidad ontológica⁷¹³. Y todas estas ideas tratará Corbin de analizarlas en la obra de Ḥaydar Âmolî –pensador chiíta iraní del siglo XIV– discípulo espiritual de Ibn ‘Arabî. Concretamente se ocupará de la obra *El texto de los textos*, que es un comentario a la obra de Ibn ‘Arabî *Las gemas de las sabidurías de los profetas –Foşûş al-ḥikam–*.

Pero lo que destacamos aquí de este comentario es que incluye una serie de diagramas que pretende *hacer perceptible en el nivel “imaginal”, intermediario entre la percepción sensible y la intuición intelectual, la estructura de los mundos espirituales*⁷¹⁴. Y lo destacamos porque creemos que ésta es la clave esencial. El símbolo hace perceptible, hace sensible en la medida de lo posible, lo abstracto. Y nos parece que ésta es una función esencial que nos da un horizonte desde el que leer

⁷¹² *Templo y contemplación*, pág. 65

⁷¹³ En este sentido, podemos completar lo que aquí exponemos acudiendo a una metáfora muy hermosa e intuitiva que encontramos en André Neher. Habla de cómo siempre vemos una parte de la luna, pero no por ello hemos de concluir que no existe lo otro, que antes bien permanece ahí invisible. Pues bien, por extensión, podemos aplicar esta imagen a toda la realidad. Vemos lo visible pero hay también lo invisible. Captamos con cierta facilidad lo físico pero hay también lo metafísico. Y eso metafísico para Neher es el Silencio. Neher, André. *El exilio de la Palabra: del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*. Barcelona: Riopiedras, 1997. Página 13. Pues bien, para completar lo que aquí glosamos, y apreciando la consonancia con el planteamiento fundamental que recorre el pensamiento de Zambrano, podemos continuar cómo lo metafísico es el Silencio, que es lo fundante en su carácter Creador. Y es Silencio porque la Palabra formula, forma y determina, conforma y delimita lo que es, pero queda siempre la esfera de lo que no-es, pero no en su carácter de negación, sino como la posibilidad de Ser en su Creador. Decimos en el Silencio esa otra faz de las cosas que descubren con meridiana claridad la presencia de su Creador, su puro y radical Misterio en Dios, su carácter bueno en el ser de Dios. En el Misterio del Silencio se descubre la plenitud de ser y, en momentos de rara belleza, de extraña comprensión, de entero sentir se conforma una experiencia de trascendencia en un puro *kairós*. Es el tiempo propicio que muestra el Misterio del Ser, que muestra la bondad de la creación (a pesar de todo y en todo transcurrir de facticidades históricas) que es o se constituye experiencia estética, intelectual, moral.

⁷¹⁴ *Templo y contemplación*, pág. 66

adecuadamente la obra de Zambrano, principalmente cuando nos encontramos textos a menudo crípticos, de tono simbólico-poético, los escritos que más cercanos nos parecen a un ejercicio logrado de racionalidad poética.

Una cuestión que tiene mucho que ver con la hierohistoria en Corbin. Así, los diagramas circulares del *Texto de los textos* los pone Corbin en relación con el *Libro de las figuras* de Joaquín de Fiore, viendo en ellos un ejercicio de esta ciencia de la balanza que logra –y aquí hace referencia a la hierohistoria– una interpretación que no asume en exclusividad la idea de progresión rectilínea del tiempo, sustentada en una idea evolucionista así como en un paradigma omnicomprendido fundado a su vez en la causalidad histórica. Pero volvamos otra vez a Zambrano, volvamos porque habremos de continuar con esta reflexión sobre el necesario equilibrio y armonía entre el sentir y el entender, lo que no es sino la búsqueda de las huellas del Paraíso.

5. Huellas del Paraíso.

Volvamos, decimos desde el fin del título anterior, a Zambrano, a la vinculación que pone entre el sentir y el pensar en la balanza. Relación que recordaba una originaria unión de un modo de conocimiento totalmente claro y transparente, en el que no existía separación, ruptura ni conflicto. Y podríamos decir sin temor a exagerar que, en cierto sentido, la obra de Zambrano es una reflexión acerca del modo como hayan de ponerse en relación el elemento activo y el pasivo, una puesta en práctica de esta balanza que pretende un conocimiento ciertamente más íntegro, cabal y completo. Un conocimiento que no se olvida –o pretende no hacerlo– de la otra mitad, la que cae bajo lo invisible, lo oscuro o lo que quedó relegado a *lugares licenciosos*, como por ejemplo le ocurrió a la metafísica y a la poesía. La balanza entonces habrá de descubrir el lado de las entrañas, las que quedaron arrinconadas y mudas, con solo –y si acaso– gemidos y ayes. Volvamos de nuevo, entonces, a *La respuesta de la filosofía*. Volvamos a promover esta unidad de sentir y entender en la que habrán de intercambiar sus lugares en una peculiar danza que logre que se dé una mejor y armónica correspondencia:

El sentir despierta, aviva y es fuego reanimado por el entender; el sentir que guía velando solo en largas noches oscuras, luego es sostenido, custodiado. La Balanza, como símbolo, se forma así. Se forma, puesto que tratándose de este símbolo por sí mismo y como símbolo del pensar –pensar, pensar como medida, pensar como sentimiento– ha de hacerse en el «sujeto» pensante que no puede acotarla sin más, aunque sea en una de sus más modestas y fecundas formas: la de unas coordenadas⁷¹⁵.

Así actúa la balanza –la ponderación que es el pensar– tratando de decir las entrañas de la realidad. Entrañas que se han constituido como lo invisible en el sentido de no estar en la esfera de lo visible a que se ha reducido o limitado el pensar. Lo invisible resultó lo impensable, precisamente por un uso exclusivo del pensar como luz. Y no dejemos de advertir que también tenía un fondo de amor. Entonces, ¿qué pasó con la realidad? ¿Acaso no tenía entrañas? ¿Acaso no era más que lo que se mostraba a la luz? Y entonces tenemos que volver a un texto de María Zambrano que ya nos ha aparecido aquí y que necesitamos para completar esta reflexión. Un escrito que vuelve a

⁷¹⁵ *Los bienaventurados*, 90.

vincular muy profundamente *Los bienaventurados* y *Notas de un método*, y que ahonda en la crítica a una concepción de la filosofía que ha olvidado dimensiones esenciales de la persona, del mundo, de la trascendencia⁷¹⁶. En el texto referido de *Notas de un método* –en *La aparición del método en occidente*– se habla precisamente de modos diversos de estar y transitar la luz y el tiempo. Modos diversos, por tanto, para atender a una realidad que no es uniforme, que no es mera continuidad, que no es plana ni lisa. Modos que atiendan a una realidad compleja, cavernosa, profunda y, también, con penumbras y oscuridad.

Pero sigamos combinando los dos textos, y volvamos de nuevo a *La respuesta de la filosofía*. Nos quedamos con la asunción de una realidad que tiene entrañas, un dentro vivo. Realidad entrañada que ha sufrido la condena de su postergación. Entonces, la posibilidad de decir las entrañas viene de aquel que atiende a sus ayes, a sus signos, pero para ello no podrá dirigirse a la realidad sin más al modo que genéricamente podríamos denominar racionalista: *Y claro está que quien esto realice irá hacia la realidad de diverso modo y manera, siguiendo una vía diferente de la vía racional en sentido obvio –de la obvia vía racional–*⁷¹⁷. Pero también se manifiestan estas entrañas, como en fulguraciones o destellos, en discursos perfectamente sistemáticos –y los llama *verdades entrañables, poéticas verdades*– tales como los construidos por Hegel, y destaca entonces Zambrano su conocido pensamiento: *Y a veces es preciso que estalle el corazón del mundo para que aparezca un destino más alto*⁷¹⁸.

Y el corazón es cifra de las entrañas, cuyo estallido inevitable es el resultado de un olvido y suspensión insoportables. Entrañas que avisan, que gimen, que se lamentan,

⁷¹⁶ Por comodidad, volvemos a transcribir aquí el texto al que nos referimos: *Tiempo y luz son las constantes que encuadran, abren y cierran caminos y horizontes a la vida humana y a la vida toda, diríamos, en este Planeta. El modo de habitar en la luz y en su privación, y el modo de transitar por el tiempo determinan los modos diversos de ser hombre, protagonista de las llamadas «Culturas» o civilizaciones.* NM, 25.

⁷¹⁷ *Los bienaventurados*, 93

⁷¹⁸ *Los bienaventurados*, 93. Esta misma cita de Hegel, con una pequeña variación, aparece dando inicio al artículo *La violencia europea*, recogido en el volumen *La agonía de Europa*. Y volvemos a encontrarla nuevamente en el escrito *El reposo de la luz*, que escribió nuestra autora como prólogo al bello libro de poemas *María Victoria Atencia Trances de Nuestra Señora*. Madrid: Editorial Hiperión, 1986. Aquí leemos: *A veces es preciso que estalle el corazón del mundo para alcanzar una vida más alta, ha dicho Hegel, y en esta poesía sucede que estalla el corazón del universo, el corazón divino, para dar a luz una vida indeleble.* Págs. 10-11.

y que precisan luces, de entre todas, la llama –y advirtamos nuevamente la raigambre sanjuanista de la llama que alumbró la noche–. El corazón es el centro que no puede sino estallar si yace en el total abandono –un estallido que puede darse como delirio, como razón que delira–. Y esta imagen es la que aparece a otra escala en el mito de la caverna. El filósofo que asciende y disfruta de la contemplación del sol, de la noesis, no puede olvidar el corazón en que se torna la caverna, desde el que ascienden los gemidos de los hombres que están allí, esclavos. Dice entonces Zambrano que los hombres de la caverna son las entrañas del filósofo liberado. Los semejantes, los otros que están en la oscuridad son el lamento entrañado del que no es posible huir sin más, a no ser que a riesgo de que estalle. De ahí la viva necesidad que siente el filósofo de descender nuevamente a la caverna –descenso a los ínfimos– a rescatar las entrañas, pero con un grave y acechante peligro. Pero también el que desciende es el poeta, porque también el poeta quiere salvar lo recóndito y escondido, lo que gime y se lamenta, lo que yace irredento. Y aquí María Zambrano asimila –como ya pudimos apreciar en *Filosofía y poesía*– al filósofo y al poeta, los que llevan el logos a las entrañas para despertarlas de su estupor y padecer.

Y así, y en consecuencia, comprendemos que Zambrano nos habla del *filósofo-poeta* que *entra en las entrañas del sueño salvándolo*⁷¹⁹, cuestión ciertamente interesante. Primero porque, como decimos, aún las figuras del filósofo y del poeta, o lo que es lo mismo, del logos en su expresión filosófica y poética; segundo, porque aparece la dimensión del sueño, que será una de las vertientes que adoptará la reflexión zambraniana y que es uno de esos modos o *vía diferente de la vía racional en sentido obvio*, con el que profundiza en el saber de las entrañas, del corazón, del alma. Y esto sería propio de un bienaventurado, semejante y afortunada reunión del logos, tan armónica y equilibrada relación de sentir y entender, de pasión y acción, de obediencia y libertad.

En *Notas de un método* esta reflexión aparece de otra forma, como la necesidad de ahondar en otros modos y maneras de habitar y vivir el tiempo y la luz. Y esto porque frente a la uniformidad que imponía la conciencia en la realidad, lo entrañado se iba ocultando cada vez más, haciéndose cada vez más y más invisible. Y lo invisible, y

⁷¹⁹ *Los bienaventurados*, 96

no por ello inexistente o irreal, se alzaba en rebeldía –dice Zambrano– y se manifestaba en la aparición del subconsciente e inconsciente. *Y la irracionalidad como tal, reclamando sus derechos perdidos*⁷²⁰. Y frente a este diagnóstico, ¿cuáles serían las expectativas? Y nos encontramos sendas respuestas en los textos de que nos ocupamos que comportan de este modo una interesante y complementaria visión de lo que estuviera por venir. Así, en *Notas de un método* nos dice:

*Una nueva concepción de la claridad, una atención a las formas discontinuas de la luz y del tiempo, se abre camino ya, aun dentro de la llamada psicología de lo profundo. Y así también, en la fenomenología de Husserl. Ambas carecen de una última exploración metafísica. Una metafísica experimental, que sin pretensiones de totalidad haga posible la experiencia humana, ha de estar al nacer*⁷²¹.

El objetivo sería por tanto trabajar en pos de una metafísica que reflexione, dé cabida y lugar a la experiencia. Pero una experiencia ancha, profunda y múltiple, que atienda a la persona en su complejidad y polirritmia. Una posibilidad de favorecer una rica experiencia de sí, del mundo, de la trascendencia. Pero vayamos por último a *La respuesta de la filosofía*, donde nos encontramos con una reivindicación de una razón

⁷²⁰ NM, 26. Esta problemática la encontramos tratada por nuestra autora en el artículo *El freudismo, testimonio del hombre actual*, recogido en *Hacia un saber sobre el alma*.

⁷²¹ NM, 26. Recordemos en este punto lo expuesto sobre la fenomenóloga Edith Stein, concretamente cuando nos ocupamos de la similitud entre la alemana y la andaluza en su concepción de la necesidad de una psicología con alma –y podemos al respecto acudir a la nota 262–; y también podemos recordar a Michel Henry, cómo en su fenomenología de la vida se basaba precisamente, como característica definitoria de la misma, en la afección, y más aún en la auto-afección, en la pasividad. Modos en que nos parece que se va abriendo camino a esta sugerencia de Zambrano.

Nos aparece también en el texto la expresión *metafísica experimental*, que ya podemos ver en *Las cartas de la Pièce*, la imprescindible correspondencia con el teólogo Agustín Andreu. Así, si vamos a las *Anotaciones epilógicas a un método o camino* encontramos un apartado titulado *Metafísica experimental*, que comienza justamente con una cita de Leibniz: *La filosofía es 'a priori'; la metafísica es experimental*. En *Cartas de la Pièce*, 342. De este modo, advertimos cómo el valenciano, hundiéndose las raíces filosóficas en Leibniz –el filósofo del futuro– puede continuar un poco más adelante diciendo: *La metafísica es la experiencia del ser en los caminos del ser. María es una de las fundadoras de este método: la experiencia-experimento María Zambrano, proceso cumplido con una fe... böhmana en que el movimiento del pensamiento en la 'fýsis' y que constituye a la 'fýsis' misma, es el que va desvelando y descubriendo el sentido de todo lo de la vida y de la vida misma*. Se trata entonces, señala el teólogo, de la esperanza de lograr lo que Brentano había colocado en un futuro y que Zambrano había leído: *[Referido a Brentano, y a su obra 'El porvenir de la filosofía'] vaticinaba ya a principios de siglo que se estaba muy lejos de haber culminado una presunta gran etapa de la Filosofía y que en el futuro 'se alcanzaría mediante la experiencia los que Kant había perseguido a priori'*. Pág. 343.

que supere el desquiciamiento que ha supuesto su pérdida, su ruptura, su separación y fragmentación. Se busca entonces –y acudimos aquí a *Los bienaventurados*–:

Acción y saber, razón de nuevo, nuevamente quiciada, lo que desde la filosofía y desde la poesía se busca, la respuesta de la filosofía con la acción de la poesía. Y el acecho está desde el lado de la filosofía, el enquistarse de la pregunta en vez del enquiciarse de la respuesta; del lado de la palabra poética la impasibilidad inoperante, pago de su seguridad en el reino de la razón, asomada a su borde, mirando los “ínferos” entrañables sin descender a ellos. Abandonado de este modo por las dos el logos embrionario⁷²².

Este texto es enormemente interesante porque, como decimos, complementa al anterior y, además, aboga por un enjuiciamiento de la razón que vuelve a sus orígenes, al momento mismo de su conformación para evitar posteriores reduccionismos. Y para ello aboga por la feliz reunión de filosofía y poesía, evitando los peligros que cada una de ellas lleva ínsitamente. La filosofía enquistándose en la pregunta, la poesía enquistándose en una mirada inoperante. Ambas el mismo peligro de distinta forma, el de no descender piadosamente a las sombras, a la apariencia, a la multiplicidad, a lo oscuro, a lo olvidado, a lo entrañado para rescatarlo de su exasperante soledad y sinrazón. Sin rescatar lo que es embrionariamente, mero, simple y débil germen de auténtico logos. Sin redimir a lo que yace buscando existencia, manifestación, razón y ser desvelado. Hay que encauzar la razón, modular tiempo y luz, restaurar los derechos de aquello que sufrió el despojo de los mismos por una razón desquiciada, justo la que olvidó el fondo de sinrazón sobre la que estaba construyendo un sistema desalmado que reducía y limitaba el fondo auténtico de la experiencia humana.

Una misma idea es la que está expuesta ya desde la introducción a *Los bienaventurados*. Allí nos encontramos con la crítica a lo que le ha faltado al desarrollo del logos, tanto a su modo poético como filosófico. Se pone entonces en cuestión el olvido de la pasividad:

Es la pasividad la que no ha sido tomada en cuenta ni por el pensamiento ni por la poesía apenas, ni mucho menos por la moral. Todo es acción. (...)

⁷²² *Los bienaventurados*, 96

Rescatar la pasividad despertándola. La pasividad, alma vegetativa según este olvidado pensamiento aristotélico, había quedado librada a sí misma, lo que ella menos apetece. Y la materia, a su vez, suelta, lo que contraría a su condición, lo que menos en su condición está, pues que apetece, como todo lo vivo, ascender. Y la materia apetece ser sustancia, «está dotada de privación», dice el joven Aristóteles. Y lo que le falta es ser sustancia. Y cuando es sustancia primera, si es que esto puede suceder, forma. Todo lo que nace y lo todavía no nacido está prometido a una forma. Es el sentido primordialmente nupcial de la vida aquí, aquí y ahora y desde un principio, y más no sabemos. Cuándo cesarán estas promesas nupciales, esta apetencia de forma, no lo sabemos. Y mientras tanto aquí mismo se da la soledad. La soledad incompleta del ser a medias logrado, la soledad que gime y se revuelve contra su suerte, exasperándose en su esperanza, cegando la fuente misma de la esperanza por la impaciencia que tampoco le es imputable porque le ha sido negado el horizonte⁷²³.

Aunque un poco larga la cita, creemos que es oportuna y sintética en cuanto a la fiel expresión de la cuestión tratada. Así, volvemos a un planteamiento en el que Zambrano denuncia un olvido esencial de nuestro tiempo, aquí visto desde la dimensión de la pasividad –que es un modo de decir las entrañas y también un modo de decir la vida–, y que algo más adelante se vinculará al desarrollo de un mundo tecnificado, saturado de razones técnicas que olvidan lo más esencial, el alma. Y de ahí la necesidad de un ejercicio de razón que atienda a lo pasivo, al sentir frente al entender en la balanza. Y además, recogemos aquí el texto porque nos presenta una lectura de la naturaleza alimentada de vida que pretende ascender, subir, alzarse de su estado en un progreso cualitativo que hace que cobre gran sentido las correspondencias que nos aparecieron páginas atrás, cuando se presentaron los animales-símbolo, o la propia materia cantando –así las imágenes en piedra de los capiteles de los claustros medievales–. Un progreso cualitativo que pretende alcanzar, desde el descenso a los inferos, desde la atención a las entrañas, nada menos que el horizonte último que es unidad. De nuevo, la búsqueda por entre las huellas del Paraíso.

⁷²³ *Los bienaventurados*, 13-14

Y, al mismo tiempo, hemos de advertir cómo en este capítulo, a través de estos tres símbolos que veíamos germinar en *Filosofía y poesía* sí que podemos afirmar y sostener la importancia de este escrito dentro de la obra de María Zambrano. Como muy bien lo advertía ella misma en los textos reseñados al inicio de este capítulo, ahora además nos hemos aproximado a una lectura comparativa que nos ha permitido notar cómo siguen permaneciendo y profundizándose a lo largo de su trayectoria intelectual, en un sentido que es inseparable del propio sentir, de la vida. Y, al mismo tiempo, cómo se interrelacionan estos símbolos, de modo que Josué –imagen del pensador– y el hijo pródigo –el que necesita vivir la experiencia de la marcha y el abandono para posteriormente regresar, y que asimila Zambrano al poeta en su vuelta– son los dos que andan su camino, su marcha necesaria, pero que –diríamos desde el horizonte del Paraíso– anhelan el regreso, son alimentados por la esperanza de la vuelta. Y en este punto, podemos dejar aquí estas reflexiones con unas líneas de *El hombre y lo divino*. Líneas tomadas de la tercera parte –*Los procesos de lo divino*, y más concretamente del párrafo *La huella del paraíso*– en las que la persona se nos presenta en su carácter errante y ansiando el encuentro de la vívida y sentida filialidad:

Ser hijo, mas no en soledad. La vuelta hacia el Padre es recuperación del ser original y originario y de la comunidad perdida con todas las criaturas; el entendimiento perfecto con lo viviente y lo no viviente, el que los seres naturales, bestias, constelaciones y la misma madre tierra –tan huraña– y sus frutos no se nos aparezcan encerrados bajo máscara ambigua, como si todo lo viviente estuviera disfrazado y nos enviara signos en demanda de un reconocimiento; como si nosotros mismos también anduviésemos errantes, desconocidos aun para nosotros mismos, pues aquel que somos no lo vemos⁷²⁴.

⁷²⁴ HD, 293-294

CAPÍTULO 5: La mística española en María Zambrano.

1. La mística española y la cuestión del realismo.
2. Presencia del Carmelo Reformado: los fundadores. Juan de la Cruz.
3. Presencia del Carmelo Reformado: los fundadores. Teresa de Jesús.
 - a. Corazón y humildad.
 - b. La cuestión del tiempo. Del *todo pasa* heraclíteo al *todo se pasa* teresiano.
 - i. La persona y el tiempo.
 - ii. Pasado, presente y futuro.
 1. Inexistencia del pasado.
 2. Nacimiento del presente.
 3. Maleficio del futuro.
 - c. Actitudes teresianas en María Zambrano.
4. Otras figuras carmelitas.

*El mundo se engendra en el delirio, fuera del cual todo es quimera.
...¿Cómo no sentirse cercano a Santa Teresa de Jesús, quien, tras habersele aparecido Jesús un día, salió de su celda corriendo y se puso a bailar en medio del convento, en un arrebató frenético, batiendo el tambor para llamar a sus hermanas a fin de que compartieran su alegría?
A los seis años leía las vidas de los mártires gritando: «¡Eternidad! ¡Eternidad!». Decidió entonces ir a convertir a los moros, deseo que no pudo realizar, a pesar de lo cual su ardor siguió creciendo hasta el punto de que el fuego de su alma no se ha apagado jamás, puesto que nosotros nos calentamos en él todavía.*

Emil Michel Cioran. De lágrimas y de santos. (P23-24)

*Resulta extraño pensar que varios santos hayan podido vivir en la misma época. Intento imaginarlos juntos, pero carezco de fervor y de imaginación. ¡Teresa de Ávila, a los cincuenta y dos años, célebre y admirada, encontrando en Medina del Campo a un San Juan de la Cruz de veinticinco años, desconocido y apasionado...! La mística española es un momento divino de la historia humana.
¿Quién podría escribir el diálogo de los santos? Un Shakespeare aquejado de inocencia o un Dostoievski exiliado en una Siberia celeste. Toda mi vida merodearé en las inmediaciones de los santos...*

Emil Michel Cioran. De lágrimas y de santos. (P24-25)

La palabra se volverá hacia lo que parece ser su contrario y aun enemigo: el silencio. Querrá unirse a él, en lugar de destruirle. Es «música callada», «soledad sonora», bodas de la palabra y el silencio. Pero al retroceder hasta el silencio ha tenido que adentrarse en el ritmo; absorber, en suma, todo lo que la palabra en su forma lógica parece haber dejado atrás. Porque solamente siendo a la vez pensamiento, imagen, ritmo y silencio parece que puede recuperar la palabra su inocencia perdida, y ser entonces pura acción, palabra creadora.

María Zambrano, Apuntes sobre el tiempo y la poesía, en Hacia un saber sobre el alma. (P49)

Su imperativo categórico, [de la mística bíblica de la compasión] documentado en muchas variantes del Antiguo y el Nuevo Testamento de nuestra fe, reza así: «Velad, despertad, tened los ojos bien abiertos...».

Johann Baptist Metz. Por una mística de ojos abiertos. (P. 65)

1. La mística española y la cuestión del realismo.

En el capítulo anterior pudimos indagar en una serie de figuras que se proyectaban –más allá de *Filosofía y poesía*– en otras obras de María Zambrano. Ahora, en este capítulo, nos encontramos con una cuestión que creemos esencial en el pensamiento de nuestra autora. Cuestión que vimos en el transcurso de la antedicha obra, y que, aún más, podríamos decir que está presente desde el comienzo mismo de su pensar, y que nos parece que ahora, en este punto, puede plantearse de un modo algo más completo. Así, y volviendo al planteamiento de *Filosofía y poesía*, en el apartado *mística y poesía* del tercer capítulo, encontramos una reflexión en la que Zambrano nos indicaba cómo el logos filosófico llegó a un máximo desde el horizonte marcado, por una parte, por la condena a los poetas de Platón y, por otra, por la asunción de la locura que era el cuerpo –y recordemos la predicación de Pablo en el areópago para poner en sus justos términos lo que significaba para la mentalidad griega–. Desde aquí, nos decía Zambrano que *el logos no podía aún descender hasta la carne*⁷²⁵, con lo que en Platón, la filosofía –que se aunaba a la teología y la mística– aparecía en contradicción con lo que significaba el poeta, precisamente por el apego de éste a la carne, a la creación. Así pues, en este punto nos parece que es interesante proponer una distinción entre dos maneras de entender la mística.

Por una parte tendríamos la que podríamos denominar conceptual o abstracta, que sería la que se caracteriza por su ser descarnada; por otra, la que podríamos denominar encarnada o figurativa, la que en nuestra tradición hispánica tiene como máximos representantes a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz –impulsores de la reforma carmelitana– la que pone el énfasis en la humanidad de Cristo. La mística carmelita va íntimamente ligada al humanismo teresiano, es una mística que se hace poesía y que parte de la humanidad, de la persona en su integridad, en alma y también en cuerpo, en carne⁷²⁶. Es una mística que sí que va comprendiendo el logos que desciende a la carne,

⁷²⁵ FP, 61

⁷²⁶ Podríamos completar esta relación cuerpo-alma refiriendo unos artículos que Zambrano escribió para la revista *Semana*, que dan buena cuenta del interés que despierta este tema de reflexión. Nos referimos concretamente a *Cuerpo y alma* –*Semana*, San Juan de Puerto Rico, vol. IX, nº 286, 16 de octubre de 1963, p. 7– y *Cuerpo y alma. Sombra y luz* –*Semana*, San Juan de Puerto Rico, vol. X, nº 301, 1 de abril de 1964, p. 5 y 12– y que encontramos recogidos en la ya citada Revista de Literatura *Con dados de Niebla*, págs. 12-14 y 47-49 respectivamente.

es por tanto una mística encarnada, la del alma enamorada, la que pretende la culminación expresa en el verso *amada en el Amado transformada* que decía Juan de la Cruz. Y ya se ha ido advirtiendo la presencia que tiene Juan de la Cruz a lo largo de este libro –y de la obra toda de María Zambrano– de estas reflexiones sobre el logos, e incluso –como venimos advirtiendo– cómo nos lo presenta como paradigma del poeta, y aún más, de bienaventurado.

Y todo esto se relaciona muy directamente con una reivindicación que aparece en la obra de nuestra autora desde sus primeros libros. Se trata de los ensayos en los que se ocupa de la realidad española desde el pensamiento y la literatura –una preocupación que comparte con los miembros de la generación del 98–. Así, podemos citar libros como *Pensamiento y poesía en la vida española* o *España, sueño y verdad* o *La España de Galdós*, y más concretamente podríamos referir artículos donde trata la cuestión del realismo español. Páginas en las que Zambrano reivindica como propio y específico de lo español el realismo, y da razón de ello acudiendo a los lugares en los que entiende que se ha ido vertiendo el pensamiento en nuestra tradición, como es en la obra de diversos poetas, escritores y, de entre ellos, algunos espirituales. Y en este realismo español se inserta perfectamente este modo de darse la mística en el Siglo de Oro, una mística que parte del hecho fundamental y radical de la encarnación. En este sentido, podemos acudir a unas explícitas e iluminadoras palabras de nuestra autora, cuando refiriéndose al *realismo español como origen de una forma de conocimiento* –según indica el párrafo– dice:

El realismo (...) es una forma de conocimiento porque es una forma de tratar con las cosas, de estar ante el mundo; es una manera de mirar el mundo admirándose sin pretender reducirlo en nada. Tal es la manera de conducirse del enamorado. El realismo español no es otra cosa como conocimiento que un estar enamorado del mundo, prendido de él, sin poderse desligar, por tanto. Y eso explica que un ser que tanto anhela la independencia tan poco se afane y se plantee la libertad. Porque la libertad jamás ha sido planteada por ningún amante con respecto al objeto de su amor; el amante solo piensa en la libertad y se afana por ella cuando algún obstáculo se interpone entre el objeto que le enamora y él. No es el problema intrínseco del amor, la libertad, porque enamorarse es forjar unas cadenas, es estar y vivir encadenado sin dolor, con

gozo y plenitud este encadenamiento. Quien mira al mundo como enamorado, jamás querrá separarse de él, ni cultivar las barreras que le separan ni las distinciones que le distinguen. Primeramente, en su actitud más ingenua, no se hará problema de su relación con la realidad que le enamora; después que el inevitable fracaso de toda vida haya surgido cuando haya aparecido, aunque sea no más que la conciencia de la imposibilidad de vivir embebido en su puro arrobamiento, aparecerá entonces el problema de su relación con esa realidad. Mas entonces no pide liberarse de ella, sino tenerla de alguna otra manera⁷²⁷.

Notemos aquí cómo toda esta reflexión —que conforma el conjunto de las que elaboró como conferencias que pronunció en México bajo el amparo de la Casa de España en los momentos en que había empezado el exilio— está tan cerca de lo que ya hemos visto en *Filosofía y poesía*. No podemos dejar de advertir cómo este realismo español del que habla es un modo de decir el logos poético, al punto que toda esta vinculación al amor y a la libertad está tratada en la obra de Morelia. Un modo, por tanto, de darse el pensamiento que adopta todo eso que Zambrano cree encontrar englobado en el logos de la poesía, del poeta, que es el enamorado de las cosas, el incapaz de ejercer la ascética tremenda del pensamiento, que quiere así separarse de las cosas en su multiplicidad para alcanzarlas en la unidad. Pero en su multiplicidad descubre el fracaso inherente en su misma limitación y finitud. Un fracaso poético sin duda, que entonces pide albergar el mundo todo *de alguna otra manera*, lo que pretenderá Zambrano a lo largo de toda su obra. Asimismo, hemos también de apreciar cómo desde esta óptica, esto es, desde esta asunción del realismo en estos términos se puede comprender más cabalmente las reticencias que nuestra autora va a tener siempre —y ya nos ha aparecido en el transcurso de *Filosofía y poesía*, así como aparecerá en otros momentos de su obra— con el idealismo.

Pero aún podemos matizar algo más a partir de este texto. Y es que Zambrano, acto seguido, vincula esta suerte de peculiar realismo español a la cuestión de la mística. Vinculación que no consiste en una suerte de relación de causalidad, sino más bien un aspecto a tener en cuenta para la aproximación a una compleja cuestión. E introduce en este punto una distinción interesante, aun cuando precise de ciertas matizaciones para

⁷²⁷ *Pensamiento y poesía en la vida española*, págs. 35-36

evitar una simplificación. Se trata de lo que refiere como mística alemana como prototipo de la europea, a diferencia de la que va a constituir la raíz específica española. Así, nos encontramos:

La mística alemana precursora de la Reforma protestante parte de la soledad absoluta del hombre frente a la voluntad divina, es mística asentada en el esfuerzo angustioso para consolidar la existencia, es mística de naufragos agonizantes que se agarran a la indescifrable potencia de Dios; en esa mística no aparece la presencia maravillosa del mundo y sus criaturas, como en San Juan de la Cruz. Ni la carne, con su palpitante, la “materia” misma de las cosas consideradas maternalmente, como en Santa Teresa. El místico norteño es un hombre solo, que en su absoluta soledad no se siente como padre ni hijo, ni tal vez hermano, cerca de la angustiosa filosofía idealista que tiene con ellos, con toda seguridad, su raíz. (...) Si hemos nombrado al místico tratándose de “realismo español” como forma de conocimiento, es para que veamos cómo hasta allí donde se parece estar más lejos de él aparece su fondo. En España, ni el místico quiere desprenderse por entero de la realidad de este mundo. La realidad que es la naturaleza, la naturaleza que son las criaturas humanas y también las cosas⁷²⁸.

En este fragmento encontramos una distinción de dos modos de entender la mística, la peculiar española –con referencias explícitas al Carmelo reformado– y la que entiende como europea o nórdica, la que parte de una concepción más abstracta y separada, hecha de soledad y angustia. Quizá el criterio geográfico no sea el más adecuado por cuanto que las excepciones se presentan de inmediato. Excepciones por lo demás nada desconocidas a nuestra autora. Y así, nos referimos por ejemplo al sueco Swedenborg o el zapatero alemán Böhme. Por ello, hemos preferido plantear en este punto –y como hemos visto en el desarrollo de este apartado– una distinción en la que simplemente nos atenemos a la descripción del modo que adquiere, al margen de criterios geográficos, cual es la conceptual o abstracta frente a la carnal o figurativa –en la que se insertaría la mística carmelitana, que tanta relevancia cobra en el pensar de nuestra autora–.

⁷²⁸ *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 36

Además, y en cierto sentido, esta distinción nos parece que guarda una profunda relación con la que el profesor José Antonio Antón Pacheco desarrolla en su reflexión sobre el Círculo Éranos en el libro ya citado *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*. Distinción que se completa con un sentido más profundo en el que entender el personalismo, y que creemos que podría incluir en el elenco de autores que cita a Zambrano. Así pues, y refiriéndose particularmente a Henry Corbin, nos indica:

De cuantos elementos abundan en las características personalistas que hemos apuntado en Corbin, señalaríamos uno que nos aparece especialmente revelador. Nos referimos a los pensadores a los que Corbin ha dedicado amplios estudios y de los que se siente deudor: Boehme, Sohrevardí, Sadra Sirazi, Swedenborg, Kierkegaard entre muchos otros, tienen la facultad de responder a una actitud metafísica, religiosa e incluso mística, que tendría por eje fundamental la primacía concedida a la persona y a la personalización frente a autores o corrientes que den prioridad a un misticismo en el que la noción misma de persona quede anulada en una categoría superior (este sería el caso, según nuestro pensador, del maestro Eckhart). De ahí que el Absoluto del que habla Corbin no sea una entidad abstracta, sino Aquel (y no aquello) que nos absuelva, y en ese mismo movimiento absoluto (absolvedor) nos unifica ontológica y personalmente⁷²⁹.

Concepción la de Corbin que explica su interés y dedicación a la metafísica irania, que compara con la de un pensador que pareciera tan alejado como el mismo Swedenborg. Y concepción general de lo que sea el existencialismo –con tal grado de vinculación al personalismo– que le permite al autor vincular nombres como los señalados arriba, y también otros:

Dentro de esta búsqueda, dentro de ese existencialismo, pudieran estar autores como Boehme o Swedenborg, San Juan de la Cruz o Santa Teresa, Sohrevardí o Sadra Sirazi, es decir, toda una línea de pensamiento de la vividura íntima del sentido (...). De esta manera es como cabe llamar

⁷²⁹ Antón Pacheco, José Antonio. *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*. Págs. 156-157.

*existencialistas no sólo a los Berdiaev, Corbin, Eliade, Chestov o Unamuno, sino a toda esa filiación intelectual que se encuentra en relación estrecha con la hermenéutica, las filosofías orientales o la fenomenología de la religión, y que está paradigmáticamente representada por el Círculo Éranos*⁷³⁰.

Ciertamente un modo de comprender el existencialismo-personalismo que claramente puede asumir el nombre de María Zambrano, y que nos parece que guarda relación con un texto en que nuestra autora se ocupa de la figura de Miguel de Unamuno para advertir cómo en él se daba el auténtico existencialismo. Un modo de entenderlo similar al que en estas páginas propone el profesor Antón Pacheco, y en el que se describe la propia preocupación intelectual-vital de nuestra autora, tan ajena como se sentía a toda adscripción a escuela o movimiento –a los denostados *ismos*– que siempre le hacía ser cautelosa precisamente para preservar su independencia. Mas en esta ocasión, la propia definición se concibe de tal modo que difícilmente pudiera escapar a su adscripción nuestra autora en lo que representó en su trayectoria intelectual y personal⁷³¹.

Pero volviendo nuevamente a los místicos españoles y a la luz de lo expuesto, se comprende aún más que María Zambrano ponga a Juan de la Cruz como modelo del logos poético, si tenemos en cuenta que es fiel representante de una mística encarnada, que dice poéticamente la experiencia que tiene de comunión con la creación, desde el *amar es mi ejercicio* que se torna su única actividad, desde un horizonte previo marcado por el olvido de sí. Juan de la Cruz es para Zambrano modelo de lugar, auténtica cifra desde la cual pensar el *logos lleno de gracia y verdad*, es por tanto cifra privilegiada de la Razón Poética. Juan de la Cruz es el místico poeta, de una religión que engendra poesía –*carmen*– que logra una acertada expresión de la creación desde el horizonte de sentido que supone la encarnación.

En consecuencia, entendemos que es necesario ahondar en esta presencia que vemos que es tan definitiva en el pensamiento de María Zambrano. Más aún, en su pensamiento y en su vida, pues siendo como es tan importante en su obra, no puede esta

⁷³⁰ *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*. Pág. 144.

⁷³¹ Remitimos aquí a la nota 766, en la que hacemos referencia al texto de Zambrano sobre Unamuno y tratamos más concretamente este asunto.

importancia verse limitada a la misma, sino que por la propia naturaleza de su pensar, ha de ocupar igualmente un lugar relevante en su vida. Es en lo que nos ocuparemos en lo que sigue, en señalar algunos momentos notables a lo largo de su vida y obra. Momentos desde los que comprender no solo la presencia de Juan de la Cruz, sino más ampliamente la de la simpatía que profesó Zambrano a las figuras esenciales del Carmelo teresiano, auténticos referentes de su vida y obra.

2. Presencia del Carmelo Reformado: los fundadores. Juan de la Cruz.

En este punto, nos parece muy ilustrativo aducir un escrito de Zambrano sobre el carmelita Juan de la Cruz, en el que encontramos unas hermosas líneas en las que sintetiza muy bien lo que aquí, en estas páginas, venimos diciendo:

El Santo de una ciudad castellana, temblorosa y ardiente, el Santo de una antiquísima religión cuyo nombre es ya la poesía, el Santo que es poeta. Santa Teresa también de la religión del Carmen fue poeta: ¿qué religión, qué rara religión es esta que hace a sus santos poetas? Si San Juan ha escrito en prosa no ha sido sino para comentar la poesía, determinado y como compelido por la poesía en su cruce con la religión. Él es poeta, absoluta y fundamentalmente poeta, y ¿no será tal vez el único caso de un santo poeta en tan alto grado? Hay santos escritores, sermoneadores, meditadores, y hasta filósofos, pero poeta, como lo es San Juan, ¿no será tal vez un caso sin par? ¿Qué religión es esta del Carmen que permite la poesía, que la engendra?⁷³²

Aquí está la novedad y peculiaridad de nuestra tradición. Aquí tenemos igualmente a dos místicos –Teresa y Juan de la Cruz– que se convierten en lugares recurrentes del pensar zambraniano. Tenemos la razón de esta querencia, que se hunde en sus primeros recuerdos en la ciudad de Segovia, cuando de niña visitaba el sepulcro del carmelita, y que se mantiene siempre viva y firme hasta sus últimos días. Y esta pregunta, esta inquietud, se volverá a repetir de otras formas en otros lugares: cuál es la peculiaridad del Carmen para engendrar poetas. Que es también aceptar el logos poético en ejercicio, diciendo desde sus posibilidades, la plenitud de la realidad.

Así pues, a continuación procedemos a anotar algunos lugares de la vida y la obra de nuestra autora en los que hay una significativa presencia de la mística carmelita y, más específicamente, de Juan de la Cruz, siquiera para que, simplemente atisbándolo, se justifique su centralidad en el trabajo que nos ocupa. Presencia del misticismo en general, y de los místicos carmelitas en particular, que se ha dado en otros pensadores relevantes del siglo XX, como por ejemplo podemos apreciar en las conversaciones de Henry Bergson con Jacques Chevalier, donde las referencias a los reformadores

⁷³² Del artículo *San Juan de la Cruz*, publicado en *La Verónica*, La Habana, en noviembre de 1942, y recogido en el libro *La Cuba secreta y otros ensayos*. Pág. 82.

carmelitas del siglo de Oro ocupan un papel muy significativo. Místicos de los que dice Bergson que le dan la revelación de lo que él mismo buscaba sin éxito desde lo que es su aportación filosófica, la idea de *élan vital*, sosteniendo así *el valor filosófico del misticismo auténtico*⁷³³. Y es que mística y filosofía aparecen en comunidad en diversos momentos del siglo XX, constituyéndose como un privilegiado horizonte desde el que interpretar la filosofía de nuestro último siglo.

En este punto, nos parece pertinente señalar la importancia que junto a la discípula de Ortega tienen Edith Stein y Simone Weil –las discípulas de Husserl y Alain respectivamente–. Nombres que ya nos han aparecido en este trabajo, y que ahora volvemos sobre ellos para subrayar este interés por la mística carmelita, y muy especialmente por Juan de la Cruz, lo que nos lleva a situar la importancia que tiene en la interpretación filosófica de los acontecimientos que marcan el pasado siglo⁷³⁴. Que

⁷³³ Chevalier, Jacques. *Conversaciones con Bergson*. Madrid: Aguilar, 1960. Pág. 210. En relación con esta idea acerca del valor filosófico del misticismo auténtico, podemos señalar lo interesante de la referencia a Teresa de Jesús que aparece en el moderno Leibniz, filósofo racionalista de las mónadas que reivindica Zambrano como *el último pitagórico*. Así, recordemos la carta que escribe Leibniz a André Morell en 1696: *En cuanto a Santa Teresa, tenéis razón en estimar sus obras; un día encontré en ellas este hermoso pensamiento: que el alma debe concebir las cosas como si no hubiera en el mundo más que Dios y ella: lo que incluso sugiere una reflexión filosófica estimable, que he empleado útilmente en una de mis hipótesis*. Recogido por Julián Marías en la edición anotada que tiene al *Discurso de Metafísica*, Madrid: Alianza, 2002. Página 134. Esta nota glosa el párrafo 32 del *Discurso* leibniziano, en el que se refiere a la mística abulense con estas palabras: *Y por esto una persona de espíritu muy elevado, y venerada por su santidad, acostumbraba a decir que el alma debe pensar a menudo como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo*. Página 95.

⁷³⁴ Va de suyo que en la monja carmelita Edith Stein el conocimiento que tiene de los santos fundadores, a los que leía en castellano, sea profundo. Un conocimiento que sustenta su vocación religiosa y que es fácilmente destacable en los escritos que tiene sobre los mismos –así por ejemplo su estudio sobre el doctor místico *La ciencia de la cruz*, o escritos sobre la vida y obra de Teresa de Jesús como *Amor con amor, El castillo interior...* además de otros muchos–. Conocimiento que no fue nunca una mera erudición cuanto dador de sentido, de vida más plena y honda, intrínsecamente vital, y desde una personalidad como la de Stein enormemente perfeccionista, penetrante y aguda, lo que llevó incluso a su nombre de profesión religiosa.

Con respecto a Simone Weil, también de ella es conocido el místico carmelita y son numerosas las ocasiones en que aparece a lo largo de sus obras –en sus amplísimos *Cuadernos*, de los que han salido tantas colecciones con extractos y ensayos, como *La gravedad y la gracia, El conocimiento sobrenatural, Pensamientos desordenados...* también aparece en su correspondencia, como en las bellísimas cartas que envió al Padre J. M. Perrin, o en ensayos como *Formas del amor implícito a Dios* recogidos estos últimos en *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1996. Aquí, y únicamente a modo de ejemplo, podemos transcribir unas breves líneas que son a su vez extractadas de la correspondencia que mantenía con su hermano –el matemático André Weil– y que dan buena cuenta de la importancia del carmelita, así como de la mística en sentido amplio como base o sólido suelo de su pensamiento y actitud: *¿Leíste a San Juan? Es mi principal ocupación en este momento. También me prestaron un texto sánscrito de la «Gîta», transcripto en caracteres latinos. Son dos pensamientos extraordinariamente semejantes. La*

las tres se refirieran a la mística tanto en su obra intelectual como en su vida, pone en evidencia la necesidad que experimentaron de su lectura como mejor forma de comprender la complejidad de un siglo marcado por las sombras, la oscuridad y la noche.

Estas pensadoras –como ya hemos visto en este trabajo– guardan una curiosa relación entre ellas que nos ayuda a comprender la importancia de Juan de la Cruz en la filosofía de los últimos tiempos, y por ende, a mejor valorar el lugar que ocupa en el pensamiento zambrano. Importancia que sirve para atender tanto a la dimensión histórica como a la personal. El sentido profundo de ambas instancias se logra cuando ponemos en su lugar propio la lectura realizada del místico carmelita. Pero lo más destacable es que las tres presentan una misma inquietud intelectual. Desde la filosofía coinciden –sin obviar en modo alguno las diferencias y en diverso grado– en la necesidad de reflexionar sobre lo religioso, y en la presencia que en la misma tiene un místico del siglo XVI cuya doctrina les vale para comprender las dificultades personales vividas en un momento histórico enormemente dramático. Si bien en estas páginas nos ocuparemos de situar algunos momentos en la vida y obra de María Zambrano en los que aparecen figuras relacionadas con la mística carmelita.

Y comenzamos anotando unos cuantos acontecimientos que dan cuenta de la importancia que tiene en la vida de nuestra autora Juan de la Cruz. Ni que decir tiene la cantidad de intertextualidades del Santo que rebosan en las páginas de la filósofa –como hemos podido comprobar a lo largo de todo este trabajo– así como los artículos dedicados al mismo –entre los cuales hemos de incluir aún numerosos inéditos– y las referencias que encontramos en su extensa correspondencia. Igualmente, sus versos son constantemente citados, tomados como modelo de lo que ha de ser un pensamiento poético, o de lo que es una vida lograda, aquella en la que se da la conjunción perfecta de vida y pensamiento, de tan hermosa como rara coherencia. De modo que nos parece interesante que anotemos aquí, en este lugar, al menos unos cuantos momentos puntuales, que pensamos que son especialmente importantes para nuestra autora.

mística de todos los países es idéntica. Creo que Platón también debe ser ubicado allí, y que usaba las matemáticas como materia de contemplación mística. Weil, Simone. *Sobre la Ciencia*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006. Pág. 228.

El primero de ellos lo constituye uno de los recuerdos infantiles de Zambrano viviendo ya en Segovia, cuando contaba unos siete años, y que la marcan muy profundamente. Para ello transcribimos –tomadas del programa *Documentos* dedicado a la andaluza de Radio Nacional de España– las palabras de la filósofa rememorando este hecho desde la última etapa de su vida:

En mi casa, claro, yo tenía, afortunadamente entiendo, en la forma en que la tuve, una educación religiosa. Yo sabía de los santos, yo rezaba, todo eso, pero aquel domingo en que me llevó –entonces se decía criada– una criada, la Gregoria, me llevó ella sola por su cuenta en medio de un vendaval al convento de San Juan de la Cruz que está fuera de la ciudad propiamente. Y fuimos andando y entonces me llevó delante de él, del mausoleo pequeño, pobre, feo y me dijo que allí estaba el Santo más grande de Castilla. Yo no sé si de España ella sabía mucho.

Y yo le pregunté: ¿qué es un santo?

Y me dijo: alguien que está cerca de Dios y cerca de nosotros.

¿Y él está cerca?

Sí, sí.

Y no me dijo que era poeta, pero claro, que era poeta yo lo supe en cuanto llegué a casa y hablé⁷³⁵.

⁷³⁵ Este programa de Radio Nacional de España, que recoge archivos de sonido de la propia autora, se emitió el 2 de septiembre de 2006. Igualmente, esta anécdota está relatada en: Marset, Juan Carlos. *María Zambrano, I. Los años de formación*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2004. Págs. 185-186. Éste es el primer volumen de su biografía, en el que se cuenta el acercamiento de Zambrano al Santo carmelita cuando contaba siete años, en el período en que vivió en Segovia, donde sus padres tuvieron que trasladarse por motivos laborales, desde 1909 hasta 1920. Pero, precisamente en orden a señalar la importancia de este acontecimiento en la vida de Zambrano, aún encontramos otro lugar en que nos aparece. Se trata del artículo *El cuadro «Santa Bárbara», del Maestro Flemalle*, donde en una aproximación a la pintura, a la experiencia de vivir acompañada de esta pintura a lo largo de muchos años, en el recuerdo de sus visitas al Museo del Prado donde pasaba a contemplarlo, viene a su memoria este recuerdo infantil que culmina con esta definición de lo que sea el santo según esta mujer, la Gregoria, cuando ponía ante sí la figura de Juan de la Cruz. Este artículo está recogido en el libro *Algunos lugares de la pintura*. Págs. 81-84. Añadimos en el cuerpo del texto una reproducción del cuadro con una cita del artículo referido.

Puedes estar en muchos lugares a la vez, como me dijo hace muchísimo tiempo (era yo una niña) una criada segoviana. Me llevó en un día inolvidable, sin que mi madre lo supiera (porque mi madre en aquel momento estaba gozosa, feliz, pero sufriendo), en un día áspero de febrero, o marzo, quién sabe. No he podido olvidar su nombre, Gregoria. La Gregoria me llevó al convento de San Juan de la Cruz, un santo que no es venerado por ningún milagro ni tiene una virtud especial. Y yo le pregunté: –«¿Qué es un santo?» Y ella me contestó – «Alguien que está al mismo tiempo al lado de Dios y junto a nosotros, muy cerca.» A esta especie de santidad debe de pertenecer en su forma más pura, pero quizá más compleja, Santa Bárbara, que está al mismo tiempo en lo divino, en lo cósmico, en lo terrestre, y aún yo diría, en los ínferos, en lugares de la tierra que no se ven, como del corazón.

Maestro de Flemalle, *Santa Bárbara*



Ya desde su infancia conoce a Juan de la Cruz, y lo conoce como santo poeta. Y como llevamos viendo a lo largo de todas estas páginas, no fue en modo alguno una influencia que pueda caer en el terreno de lo anecdótico –y su profusa obra da buena cuenta de ello– sino que su presencia se torna esencial. Pero volvamos a otro momento importante en su vida, como es aquel en el que ha de partir al exilio⁷³⁶. Así pues, también tenemos el relato de ese momento, cuando se encontró frente a una gran caja en la que guardaba como un auténtico tesoro los apuntes universitarios de los maestros Ortega y Zubiri –los maestros que aparecen al final de *Filosofía y poesía*, y que

⁷³⁶ Notemos que este momento crucial ya lo hemos referido anteriormente en este estudio, pues siendo precisamente el de Zambrano un pensamiento que tan inescindiblemente aparece ligado a la vida, estimamos estos acontecimientos como irrenunciables para la cabal comprensión de su obra. No obstante, en cada uno de los momentos en los que consideramos necesario aludirlos, el horizonte de comprensión se va ampliando, profundizándose desde ellos en la importancia que van dejando en su obra. Y así entendemos que nos haya aparecido desde el capítulo primero, y que en casi todos ellos aparezca alguna alusión.

señalamos como un reconocimiento de la discípula que piensa desde el horizonte que ellos generosamente le abrieron—. Pero en el último momento se sorprende a sí misma dejándolos, separándose definitivamente de ellos.

Parece que hubiese sentido muy vivamente la necesidad de rehacer o recrear todo aquello que había estudiado desde sí misma. Por eso resulta en esta tesitura enormemente interesante saber cuáles fueron los libros que la acompañaron. Y no se trata de una información simplemente curiosa, sino que muy al contrario es enormemente relevante para comprender cómo se estaba dando la gestación de su pensamiento, desde qué coordenadas empezaba a dársele lo que habría de ir conformando sus preocupaciones en sus diversos y numerosos escritos. Y para ello acudimos a una entrevista que la poeta y ensayista Mariana Bernárdez realizó a Enrique de Rivas⁷³⁷, en la que éste le cuenta:

La correspondencia de María pudiera ser de interés, te voy a ver las cartas que tenga en Roma, aquí sólo tengo una, te la voy a enseñar para que veas el estilo de cartas que son. Leyéndose muchas se aprenden cosas, por ejemplo no recordaba, una carta que es una réplica de una mía donde le comentaba que en ese momento leía la Ética de Espinoza con entusiasmo, ella

⁷³⁷ Poeta español nacido en Madrid en 1931 y exiliado en México, donde formaría parte de la llamada Generación Hispanomexicana. Sobre la naturaleza de esta generación, remitimos al estudio de Angelina Muñiz-Huberman *El canto del peregrino: hacia una poética del exilio*. Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes, 2002. Edición digital basada en Sant Cugat del Vallés: Associació d'Idees, Gexel, 1999. Aquí nos encontramos con un tercer capítulo dedicado al exilio de 1939, en el que se ocupa de María Zambrano -con sendos artículos: *María Zambrano: castillo de razones y sueño de la inocencia* y *María Zambrano y el Libro de Job*- y de Enrique Díez-Canedo. Posteriormente, en el siguiente capítulo, se ocupa de los *Hijos del exilio*, donde encontramos una exposición de esta generación a la que la misma autora pertenece. Así encontramos sucintamente su definición -en el apartado *Características de la generación hispanomexicana*-. *Está formada por hijos de exiliados españoles que llegaron a México a raíz de la guerra civil española de 1936-1939. La mayor parte nace en España, salvo Jomí García Ascot en Túnez y Angelina Muñiz-Huberman en Francia. Las fechas de nacimiento son entre 1924 (Ramón Xirau) y 1937 (Federico Patán). La vía de salida es la misma: de España a Francia, a América (con estancias temporales en Santo Domingo o en Cuba) y, finalmente, a México. Este signo itinerante los une en el aprendizaje de otras lenguas, sobre todo el francés y, espiritualmente, en la capacidad de adaptación, de observación de costumbres y en la inquietud viajera. Algunos de ellos harán estudios de posgrado en los Estados Unidos y se convertirán en profesores universitarios. La mayoría ha permanecido en México, aunque varios se han establecido en el extranjero (Estados Unidos, Italia, Francia) o bien, tardíamente, han regresado a España. Ha sido también una generación que ha perdido prematuramente a muchos de sus integrantes.*

*me contestó que al salir de España llevaba tres libros: la Ética de Espinoza, la Guía de los desamparados de Maimónides y la obra de San Juan de la Cruz*⁷³⁸.

Y en el mismo artículo digital se incluyen las cartas que nuestra autora envió a Diego de Mesa y Enrique de Rivas, y tenemos por tanto la carta misma a la que hace referencia en el texto anterior, esto es, las palabras mismas de Zambrano contándole los autores que se llevó con ella al exilio: esa referencia concreta que hace en la entrevista a la carta que Zambrano le dirigió desde La Pièce:

*Me alegra —es la expresión adecuada— lo que me dices de la Ética espinoziana. Es uno de mis libros salvadores. Presidió toda mi juventud y es uno de los tres que saqué de España —los otros, Tratado de las Tribulaciones, Subida al Monte Carmelo. El más frustrado de mis escritos salió conmigo en papel de Hora de España y fue acabado en Morelia y publicado enseguida en Sur: «San Juan de la Cruz, de la noche oscura a la más clara mística». Sigo un paralelo entre Espinoza y el método de San Juan. (...)*⁷³⁹

Es muy significativo que, entre los tres libros que elige para acompañarla en ese exilio que resultó de 45 años, media vida, uno de ellos fuese la obra de Juan de la Cruz, la que suponemos leería desde la óptica de esa distancia y exilio que, para ella, iría adquiriendo mayor entidad y consistencia, trascendiendo lo que tenía de acontecimiento histórico para, en un ejercicio continuo de profundización desde la experiencia, tornarse categoría metafísica. Por ello, la categoría del exilio es esencial en el pensamiento de Zambrano, porque trasciende su importancia histórica para adquirir un significado

⁷³⁸ <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/entrevistas/entrevista.htm>, tomado de la entrevista del 27 de agosto de 1994. En esta dirección digital se recogen dos entrevistas que la poeta Mariana Bernárdez realiza a Enrique de Rivas, en la que cuenta interesantes anécdotas sobre la relación que mantuvo con nuestra autora, así como diversas cartas en las que encontramos datos relevantes para comprender su pensamiento.

Sobre la dirección digital a la que remitimos, añadir que se encuentra en una página cuya pretensión consiste en la difusión de la cultura hispánica, y que dedica un espacio a nuestra autora. Espacio en el que nos encontramos con unos estudios críticos en los que se inscriben cinco entrevistas y algunas cartas. Todas las entrevistas están realizadas por Mariana Bernárdez, y están centradas principalmente en poner de manifiesto el contacto que tuvieron con María Zambrano. Así, nos encontramos con el ya destacado Enrique de Rivas, pero también a Alicia Reyes —nieta de Alfonso Reyes, con quien se incluye su correspondencia—; Alberto Enríquez Perea —gran estudioso de la obra de Alfonso Reyes—; así como el filósofo Tomás Pollán y Sergio Fernández.

⁷³⁹ <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/entrevistas/rivas1.htm>. Se trata de la carta que María Zambrano dirigió a Enrique de Rivas desde su exilio en La Pièce el 22 de agosto de 1973.

mucho más hondo. Esta es una idea esencial para comprender la importancia de la mística en la obra de Zambrano, precisamente porque es cifra desde la que mirar lo que sucede en la historia, lo tremendo y por momentos inexplicable que es la historia como tragedia, alcanzando a dar cuenta de esas profundas catacumbas en que, cada vez más, se ahondaba Europa y, junto a ella, también la persona.

Y llega hasta el final de su vida el interés por el místico carmelita, y así, tres meses antes de morir, escribe al poeta Cintio Vitier una breve carta que resulta para este menester muy significativa. Una carta en la que le dice:

(...) Ahora que estoy tan cerca como entonces del pensar y del sentir de San Juan de la Cruz, os siento a vosotros si cabe más cercanos (refiriéndose al destinatario y a su mujer, Fina García Marruz, ambos poetas)⁷⁴⁰.

⁷⁴⁰ *La Cuba Secreta y otros ensayos*, pág. 278. Advirtamos que la carta está escrita desde Madrid, el 6 de noviembre de 1990, tres meses antes de su muerte, lo que justifica que podamos permitirnos verla casi como una síntesis vital.

En este punto sería interesante referir un texto del poeta Cintio Vitier, escrito el 20 de noviembre de 1991 (y leído en la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen, en La Habana, la noche del 12 de diciembre de 1991, esto es, en días previos al cuarto centenario de la muerte del místico castellano). Se trata de *San Juan de la Cruz (1591-1991)*, donde, en la quinta parte, Cintio Vitier se refiere a María Zambrano como la gran exégeta del carmelita, e incluso va citando y comentando algunos fragmentos de *San Juan de la Cruz: de la “noche oscura” a la más clara mística* para –a la luz de la interpretación de la andaluza– ir exponiendo como él fue variando en su concepción de las relaciones entre poesía y mística. No nos resistimos a transcribir parte de estas letras que sirven para expresar la importancia del místico en ambos:

Es curioso, y tal vez aleccionador, que la mejor discípula (y discípulo) de don José Ortega y Gasset, autor de la «Defensa del teólogo frente al místico», donde se acusa a éste de no aportar ningún beneficio filosófico y de enmudecer cuando regresa del viaje trascendente, fuese también la única discípula del santo en el pensamiento español de este siglo, la que más nítidamente lo entendió desde su juventud (véase «San Juan de la Cruz: de la “noche oscura” a la más clara mística», 1939) y la que desde lo hondo lo asumió en su poético filosofar (véanse Claros del bosque, 1977, y De la aurora, 1988). En su ensayo de primera madurez ya nos decía María Zambrano, insuperablemente: “(...) No ha sido un abandono de la realidad, sino un internarse en ella, «entremos más adentro en la espesura». Por eso no es la “nada”, el vacío lo que aguarda al alma a su salida; ni la muerte, sino la poesía en donde se encuentran en entera presencia todas las cosas: «las montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonoros, el silbo de los aires amorosos. La noche sosegada, en par de los levantes de la aurora, la música callada, la soledad sonora»... Todo, todo está presente con una fragancia como recién salido de manos del creador”.

No podía ignorar María Zambrano, al interpretar así, que para San Juan en su comentario las montañas, los valles, las ínsulas, los ríos, el rumor de los aires y demás delicias lo eran sólo en cuanto representaban naturalmente las virtudes sobrenaturales del Amado, no en cuando presencias por sí mismas; y sin embargo su lectura es la que todos nos hacemos espontáneamente, como si la poesía, que viene a ser la resurrección del místico a la vida de este mundo, sin perder el vínculo inefable con el otro, se le escapara al doctrinante que por ella, criatura prístina de toda criatura, también fuera agraciado. (...) Y continúa nuestra queridísima María, nuestra mejor exégeta del Santo: “(...) Perfecta objetividad del amor que lo es también de la poesía, pues el nexo de la mística con la poesía radica aquí precisamente; en que al ser una mística clara lleva aparejada la presencia de su objeto, que se muestra

En conclusión, a partir de estos tres momentos reseñados: el recuerdo de la infancia, el tan dramático de asumir la dura realidad del exilio y la carta en la que asume una perspectiva final, desde la que mira el conjunto de su pasado, comprobamos cómo Juan de la Cruz está siempre presente, como tan bien, y en tan pocas y acertadas palabras en esta carta nos señala. Palabras que dicen la esencialidad del místico dentro de su pensar y sentir a lo largo de toda su vida. De ahí que ocupe un lugar tan importante en su obra, que aparezca tantas veces –citado o sin citar– y que sus versos y su vida sean propuestas como ejemplo de bienaventuranza, de auténtica aurora desde lo profundo de la nada y la noche.

poéticamente. La definición de la poesía podría ser ésta, pues no hay poesía mientras algo no queda en las entrañas dibujado”.

De veras es difícil torcedor el que estas palabras nos proponen, ya que en verdad no resulta fácil aceptar o entender ese nexo entre mística y poesía (...) [refiere entonces el cubano cómo ha ido cambiando su percepción de esta relación, y señala en esta línea la impresión que le produjo la lectura posterior de ‘Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental’ de Bruce W. Wardropper. Madrid: Revista de Occidente, 1958. A partir de aquí se entiende la frase con la que terminamos esta cita que pone de manifiesto el cambio en una actitud que tiene en común con Zambrano la presencia del místico carmelita]. El nexo entre mística y poesía queda entonces establecido como un regalo más del misterio de la encarnación. San Juan de la Cruz (1591-1991). Escrito conjuntamente con Fina García Marruz. Matanzas, Cuba: Ediciones Vigía, 1993. Págs. 241-243.

No solo está presente el místico en el poeta cubano, también aparece Teresa de Jesús. Y de igual modo que en su novela-memorias *De peña pobre* –obra a la que ya nos referimos en el transcurso del primer capítulo de nuestro trabajo– nos encontramos citas sanjuanistas que abren diversos capítulos, también nos encontramos un poema dedicado a la abulense, en el que curiosamente hace referencia a una anécdota hagiográfica en la que la monja Cecilia del Nacimiento –por lo demás una gran poeta– relata cómo ve en éxtasis a Teresa de Jesús ante una hoja en blanco y, cuando termina esa experiencia, esta hoja está ya escrita, cual si su origen fuese ciertamente místico, de carácter extraordinario. De modo que incluye en este libro este poema, *La hoja –De peña pobre*, pág. 321– que también encontramos en la correspondencia que Vitier mantuvo con el trapense Thomas Merton, en la que están presentes las referencias a la mística española.

3. Presencia del Carmelo Reformado: los fundadores. Teresa de Jesús.

Al igual que Juan de la Cruz, también Teresa de Jesús está presente en su obra, aun cuando no lo esté de modo tan explícito como lo está el primero. Por ello –y entendiendo que Juan de la Cruz nos va apareciendo, casi podríamos decir que a lo largo de todas las páginas que conforman este trabajo– nos parece especialmente relevante aquí que nos ocupemos de esta figura en su obra, porque nos servirá para profundizar en la importancia que tiene y que ha quedado en ocasiones postergada por una más ostensible presencia de Juan de la Cruz. De modo que encontraremos lugares de sus obras impregnadas de espíritu teresiano, del que parece asumir las actitudes que determinaban el que se ha dado en llamar humanismo teresiano⁷⁴¹. Como ya veíamos en el texto inicialmente reseñado en estas páginas sobre la mística, advertimos que ambos reformadores son poetas, son ejercicio de poesía en palabras y vida, auténtica realización de esta razón poética que se va insinuando como una forma de acercarse más

⁷⁴¹ Serían muchos los lugares en los que podríamos advertir las actitudes que componen un retrato de Teresa de Jesús que configura el llamado humanismo teresiano. Para empezar tendríamos sus obras, y también los testimonios que sobre ella nos quedan. Nosotros, para dar aquí una síntesis de estas características típicamente teresianas acudimos a la obra del especialista Daniel de Pablo Maroto, concretamente –aun cuando esta cuestión está tratada en muchos escritos– al libro *Teresa en oración*, donde su primer capítulo está dedicado a la semblanza personal, espiritual e histórica de la mística carmelita. Destacamos unas breves líneas en las que sintetizar estas actitudes: *Muchos de los perfiles de este cuadro que estamos dibujando reflejan el talante «humanista» de Teresa de Jesús. Su percepción y experiencia del yo individual, su sinceridad y amor a la verdad, su talante bondadoso, su estilo suave, comprensivo y tolerante, su espíritu liberal y amante de la libertad, el realismo utópico, su sentido de adaptación al medio cambiante por flexibilidad del carácter y al mismo tiempo, lleno de firmeza, su capacidad de indagación en las interioridades del alma, etc., creo que serían suficientes para colocarla entre los grandes «humanistas» de su tiempo.* De Pablo Maroto, Daniel. *Teresa en oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004. Pág. 39.

Encontramos otro testimonio de estos múltiples aspectos de la carmelita que completan este peculiar retrato que permite comprender la novedad que significó la reforma teresiana en la espiritualidad del renacimiento. Nos referimos al capítulo *Valores humanos* escrito por José Vicente Rodríguez, en el que asistimos a una recopilación de actitudes y aspectos esenciales para comprender este carisma, de los que destacamos: el valor fundamental encuentra su raíz en la dignidad del alma, la reivindicación de la libertad de espíritu –acompañada de una sana y respetuosa afabilidad–, el buen entendimiento –para lo cual son necesarios letras y libros–, la discreción, la sencillez, la sinceridad y la humildad –que va en consonancia con un necesario y profundo conocimiento de sí–, el realismo, el amor maduro, e incluso un indispensable sentido del humor. Secundino Castro *et alii*. *Teresa de Jesús. Mujer, cristiana, maestra*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1982. Págs. 219-240. Todas estas serían notas necesarias en este humanismo del cuidado del buen hacer y decir que veremos presentes en cierto sentido en la obra de María Zambrano. Se trata de una buena y profunda pedagogía que, en el trato con los demás, casi podríamos decir que se destaca por el conocimiento de sí y una paralela mayéutica que llevara al otro a descubrirse igualmente en su ser.

íntimamente a la encarnación del logos, como pudimos ver al final de *Filosofía y poesía*.

3.1. Corazón y humildad.

Así, encontramos en la obra de Zambrano puntuales referencias a Teresa de Jesús que inciden en aspectos nucleares, como por ejemplo la alusión al episodio de la transverberación para profundizar en el sentido del símbolo del corazón⁷⁴². Referencias que pudimos reseñar en el anexo I de nuestro trabajo, en que nos ocupamos de este símbolo de gran importancia para la comprensión de la obra zambraniana. Símbolo que alude, ante todo, a una concepción íntegra de la persona, en línea con el Aristóteles que señalaba al corazón como sede del pensamiento. Pues bien, en relación con esto, tenemos que advertir la presencia de Teresa de Jesús en *El hombre y lo divino*, concretamente en el capítulo *Para una historia del amor* –incluido en la tercera parte, intitulada *Los procesos de lo divino*–. Es un capítulo en el que Zambrano reflexiona sobre el darse histórico del amor, sobre sus expresiones o manifestaciones (logos) y su recaer, desde una mentalidad post-freudiana, en lo que podría casi afirmarse que en el ámbito de lo patológico –cuestión que abordaría nuestra autora en artículos tempranos como *El freudismo, testimonio del hombre actual*–.

Pues bien, y muy rápida y sintéticamente, el amor es cuestión e incluso fundamento de la filosofía, como también de la tragedia y la poesía. El eros mueve a la mirada que es el *nous*, esto es, que es el entender de la conciencia que mira, que hace o se mueve en la filosofía. Una filosofía que, en y desde el eros, nutre a la tragedia, que lleva al hombre a padecerse, a volcar esa mirada a lo íntimo. Y en esta división llega a afirmar Zambrano la elección entre el puro padecer o la impasibilidad:

⁷⁴² El episodio de la transverberación de Santa Teresa lo encontramos en *Libro de la vida*, 29,13 –y lo encontramos en este trabajo en el contenido del Anexo *Dos metáforas para el conocimiento: visión y corazón*, concretamente en la nota 164; y aprovechamos para añadir en este punto en que nos referimos a este anexo, el volver a incidir en una cuestión que nos parece fundamental, y es precisamente subrayar el carácter no psicologista del símbolo en Zambrano –. No obstante, y volviendo a Santa Teresa, señalemos que este episodio está presente en algunos otros lugares de su obra. Así, parece ser fuente de inspiración de algunos de sus poemas –como *¡Oh hermosura que excedéis...!*– y vuelve a aparecer en la *Relación 5,17*, y también en la correspondencia que mantiene con su hermano Lorenzo. Para un estudio más pormenorizado remitimos al *Diccionario de Santa Teresa*. Director: Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos. 2006.

*El amor, al dividirse, crea dos direcciones a la vacilante criatura humana: la aceptación absoluta del padecer, pasividad que llega hasta dejarse anegar en la furia de la pasión, y la filosofía, un amor que parece desdecir de su condición; un amor impasible*⁷⁴³.

Y se suma, como ya pudimos advertir en la exposición de *Filosofía y poesía* en el capítulo anterior, la poesía. Una poesía que en un primer momento se sumaba a la filosofía, pero que va estableciendo unas diferencias que señala prototípicamente nuestra autora en la condena a los poetas en la *República* de Platón. Una condena que hará que la poesía se empiece a hacer cargo de todo aquello que era la inspiración, lo pasivo, el arrebató, el furor, la manía, el padecer... y el eros, y que incluso lleva al poeta a experimentar el delirio. Mas, tras esta breve y concisa alusión –más desarrollada en otros lugares de este trabajo– notamos que termina este capítulo Zambrano con un apartado: *El amor en la vida humana*, en el que asistimos a la interiorización del problema, esto es, a la advertencia de cómo esta cuestión se vive en lo íntimo de la persona, de la propia vida. De modo que, lo que es analizado en su decurso histórico es susceptible de ser experimentado –o volvemos a la palabra que ya empleamos en otras páginas, y que nos parece más apropiada, *experimentado*–.

Lo que va analizándose en su despliegue histórico es igualmente vivido en la propia experiencia de la persona, dándose cuenta de la importancia del amor en la vida humana, en la concreta y real que constituye a la persona. Y destacamos esto porque puede leerse paralelamente al que ya hemos expuesto como el gran lema y síntesis del pensar zambraniano: *el hombre es el ser que padece su propia trascendencia*. Y lo advertimos porque se destaca cómo la historia, ahora, se mira desde el hombre, desde el existente, desde la persona, en quien se despliega lo que en la historia ha de verse como padecimiento y pasión. La vida individual encierra en sí lo que es en la historia su propio despliegue, formándose una suerte de confluencia que hace que la persona sea en la historia y, a la vez, la trascienda; del mismo modo como la persona es ya trascendencia desde la conciencia que le constituye y le hace salir de sí. El tiempo de la historia es también el tiempo de la persona, y en este tiempo la persona puede vivir el

⁷⁴³ HD, 252

instante propicio de su propio nacer o renaceres en un proceso que se presenta como la búsqueda o aspiración a la realización en plenitud de lo que auténticamente sea.

Así pues, la historia del pensamiento es también, como no podría ser de otra forma, la historia de la persona. Y en la profundización en el ser de la persona entra constitutivamente la cuestión del amor, como ya hemos visto, y del tiempo. Y hacemos hincapié en esta importante cuestión porque será entonces cuando María Zambrano aluda directamente a la mística abulense. Y lo subrayamos porque, como podremos ver un poco más adelante, volverá a estar presente en una profunda reflexión acerca del tiempo que aparecerá en *Notas de un método*, y de la que nos ocuparemos. Veamos pues aquí esta referencia, porque nos servirá para volver a incidir en la vinculación íntima que tienen los diferentes núcleos temáticos en el pensamiento de Zambrano. Así, el amor transcurrirá soterradamente en el darse del pensamiento en el tiempo que es la historia, y en una historia que es la de la persona, al punto que puede darse finalmente como fruto⁷⁴⁴.

Y destaca este amor que se da indirectamente, el que no requiere necesariamente una expresión directa, que se aprecia en quien *lo sufre y lo soporta* llegando incluso a desplazar el *centro de gravedad del hombre*⁷⁴⁵. Y tenemos aquí planteada una muy interesante reflexión que le sirve para ir poniendo en juego toda esta órbita conceptual que significa amor, persona y tiempo. Y es que nuestra autora parte del reconocimiento del peso que se ejerce en el mundo, e incluso sobre los demás, y entonces el amor es

⁷⁴⁴ No nos resistimos a advertir, aunque ya lo hemos hecho en un par de notas anteriores a ésta en el transcurso de este trabajo (concretamente las notas 127 y 597), cómo en unas consideraciones que hace a la cuestión del método –marcando unas coordenadas en las que se inscribirían sus reflexiones– propone tres elementos que aparecen vinculados y, por supuesto, presentes en todo momento en su obra, como una estructura triádica que podría acertarse a ver en toda creación cumplida, nos referimos a: la experiencia, la vía del amor y el fruto. Estructura que ciertamente creemos que engloba el darse de su pensamiento en distintos modos y núcleos temáticos a lo largo de su obra. NM, 15-18.

En este caso, transcribimos la cita de nuestra autora en que aparece el amor en su darse como fruto, lo que sirve para entender esta estructura triádica: *Pues el ser humano no cambiará nunca íntimamente en virtud de las ideas si no son la cifra de su anhelo; si no corresponden a la situación en que se encuentra, se le tornarán, por el contrario, en obstáculo, en letra muerta o en simples manías obsesivas.*

El amor aparecerá ante la mirada del mundo en la época moderna como amor-pasión. Pero esa pasión, esas pasiones cuando se dan realmente serán, han sido siempre, los episodios de su gran historia semiescondida. Estaciones necesarias para que pueda dar el amor su fruto último, para que pueda actuar como instrumento de consunción, como fuego que depura y como conocimiento. HD, 257-258.

⁷⁴⁵ HD, 258

fuerza que produce un paso del centro de gravedad, del peso, a lo amado. Y nos parece que es especialmente interesante aquí resaltar la dicotomía que en esta reflexión se produce entre dos conceptos esenciales –que ya nos han aparecido y que seguirán apareciendo en nuestro trabajo– como son el peso y la levedad, o también, la gravedad y la gracia, y que tienen una importante resonancia weiliana⁷⁴⁶.

El amor es entonces una fuerza grácil, que aminora o incluso anula el peso que es la gravedad. Y el máximo movimiento de la persona en este proceso aparece ejemplificado, nos propone Zambrano, en Teresa de Jesús, curiosamente en unos versos –forma de logos que expresa el amor–. Concretamente unos versos que igualmente podrían haber sido de Juan de la Cruz, pues que también él los recrea a su modo en otro poema, con un mismo fondo en que se repiten las mismas palabras que aquí se recogen.

⁷⁴⁶ Siempre está presente el otro en el pensamiento de Zambrano, incluso cuando está analizando el ser mismo que es la persona en tanto que la entiende de un modo relacional. En este sentido podemos acudir a *Persona y democracia*, concretamente al modo como se ocupa de lo que habría de ser la humanización de la historia que, no dada de hecho, supone la enajenación actual del hombre. Enajenación además acentuada si cabe por la escisión o rotura que es ya el hombre en sí mismo. Esto es, la pérdida de la unidad conlleva esencialmente la experiencia de la enajenación, que se vive a un nivel profundo pero que se manifiesta en todos los aspectos de la vida. Y uno de estos aspectos es la enajenación o alienación que denuncian Marx y Engels, la enajenación económica. Pero la solución a este descentramiento sólo viene dada si se atiende a la profundidad de donde surge este descentrarse, al fondo mismo de la pérdida que nos pierde. Así entendemos el sentido de estas palabras: (...) *no se puede vivir como persona si se tiene la conciencia de «pesar» sobre otras personas a quienes les está negado hasta el mínimo de satisfacciones a sus necesidades vitales*. PD, 77-78. Y algo más atrás encontramos: *Pues solamente se es de verdad libre cuando no se pesa sobre nadie; cuando no se humilla a nadie, incluido a sí mismo. La condición humana es tal que basta humillar, desconocer o hacer padecer a un hombre –uno mismo o el prójimo– para que el hombre todo sufra. En cada hombre están todos los hombres*. PD, 76.

En este punto, y refiriendo este juego esencial de conceptos que es el de la gravedad y la gracia, el del peso y la levedad, podemos volver a referir un delirio que nos parece especialmente ilustrativo. Se trata de *Corpus en Florencia*, que ya hemos visto en otros lugares de este trabajo cuando tratábamos temas como el de la persona en su carácter de indigente y mendigo del ser –concretamente en las notas 75 y 83– y que ahora nos presenta el amor como la gracia frente al peso de la gravedad. Sentido en el que entendemos estas palabras: *Seguían las demás órdenes religiosas; una cruz de madera y un puñado de hombres humildes, ligeros. Parecían moverse todos del mismo modo, como si no quisieran romper el aire con sus cuerpos, como si ocupasen solamente el mínimo de lugar en el espacio, o como si arrastraran consigo su «lugar natural» y, al moverse, no se desplazaran, casi libres del humillante movimiento de traslación, a punto de entrar en otro espacio donde el cuerpo no sea este peso o esta vestidura que nos oprime, o esta presencia que nos detiene, sino una simple manifestación del alma que ha de andar así, que ha de ser visible, pero nada más de lo preciso; que ha de ocupar un lugar en el espacio, pero el justo, que ha de moverse, pero sin quebrar cosa alguna. Y andaban sueltos, libres y pequeños (...). Y poco a poco, (...) palio de su blanco brillante y, bajo él, un ave irreal llevaba, sosteniéndola en alto encerrada en un sol de oro, la blanca, pura, forma, la incompatible forma del Amor. Amor: nacimiento eterno*. DD, 289-290.

Nos referimos al conocido *vivo sin vivir en mí*⁷⁴⁷ que en nuestra autora representa el modo como la persona se ha, podríamos decir, diferido en lo amado –que en el caso

⁷⁴⁷ Siguiendo el orden establecido por el P. Silverio de Santa Teresa, las composiciones poéticas teresianas se englobarían en cuatro grupos (o en tres si entendemos el cuarto como parte del tercero). Así, el primero se compondría de los poemas místicos; el segundo los relativos a celebraciones litúrgicas; el tercero lo compondrían los poemas festivos propios de las relaciones de hermandad y fraternidad, referidos a celebraciones que tenían que ver con acontecimientos tales como profesiones, tomas de hábito...; el cuarto serían los de carácter humorístico. Esta es la disposición que se sigue por ejemplo en la edición de *Obras completas* de Santa Teresa preparada por Tomás Álvarez –Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998– y así podemos ir a las páginas 1323-1324. Si acudimos al *Diccionario de Santa Teresa*, nos encontramos con esta misma ordenación. Pues bien, el poema que aquí nos ocupa sería el recogido como el primero, un poema que está compuesto, como era ciertamente habitual, sobre una letrilla profana aunque resuelto a lo divino. Señalan también los críticos cómo se va haciendo glosa de una experiencia que a su vez recogía diversos pensamientos paulinos. Y además, el poema es muy probablemente coetáneo al que compuso, muy similar y sobre la misma base, Juan de la Cruz.

Pero veamos lo que en la entrada *Poemas* –en el subtítulo *El poemario teresiano, a*– del *Diccionario de Santa Teresa* nos dice sobre este poema en concreto el especialista Tomás Álvarez: *Los poemas místicos (1-9) son los más logrados literariamente, los que más y mejor responden al flujo lírico (...). Sumamente característico el poema primero (“Vivo sin vivir en mí”), no sólo por su paralelismo con el correlativo poema de fray Juan de la Cruz, sino por su doble arraigo, profano y bíblico: arraigo profano en canciones populares de amor que glosaban el “muero porque no muero”. Y arraigo bíblico netamente paulino en varios pasajes del Apóstol: “vivo yo, pero ya no yo...” (Gál 2,20), “vivo en el Señor (Rom 6,10; 14,7) “esta cárcel y estos hierros” de Teresa, que en Pablo corresponden a “quién me librará de este cuerpo de muerte” (Rom 7,24). El poema, sin embargo, no es un “contrafactum” a lo divino desde lo profano, sino prolongación y reflejo de un hecho místico acaecido a Teresa, que por eso comienza refiriéndose a él: “Vivo ya,,, después que muero de amor”.*

Similar planteamiento encontramos si acudimos al poema paralelo a éste de Juan de la Cruz, formando parte de lo que podríamos llamar el conjunto de glosas populares. Así, extractamos las siguientes palabras de Colin P. Thompson: *La composición y el canto de poesía popular constituían una característica de la tradición carmelita: en Ávila está expuesto el tambor que Teresa tocaba, sin duda con entusiasmo, durante las procesiones, y ella misma nos cuenta que escribió tales poemas movida por el éxtasis de la oración. Sus poesías son más numerosas y variadas que las de san Juan, ya que incluyen villancicos y obras sobre la vida de los descalzos, pero pertenecen a la misma tradición. A pesar de las alturas que alcanzó, la espiritualidad carmelita no temía usar formas populares para expresarse a sí misma, reflejando en este sentido la cultura literaria del Siglo de Oro. San Juan las utilizó para escribir cinco poemas que tituló «coplas» o «glosas», cada uno de ellos basado en un «estribillo», parte del cual aparece al final de cada estrofa. (...) Resulta casi seguro que todos fueron concebidos para ser cantados al son de melodías muy conocidas. (...) Las glosas de san Juan giran alrededor de cuatro antítesis: saber y no saber, descenso y ascenso, vida y muerte, luz y oscuridad. (...) «Vivo sin vivir en mí» aplica una paradoja convencional de la poesía amorosa profana –el amante que está vivo, porque todavía conserva su cuerpo, pero muerto, porque el amor hacia su dama no es correspondido– a la relación del alma con Dios, en ocasiones dirigiéndose directamente a él. [Y añade en este punto el autor una nota en la que refiere las similitudes y paralelos entre los poemas de los reformadores carmelitas, paralelos tales que casi son calcos coincidentes] Sin embargo, a diferencia de las versiones profanas análogas, la vida y la muerte son concebidas aquí en términos literales, pues la muerte es el portal de la vida eterna y de la visión beatífica. Y continúa entonces el autor haciendo una más precisa exégesis del poema que luego va debidamente remitida a pasajes paulinos que completan su sentido, tal y como hemos visto anteriormente en Teresa de Jesús. Y finalmente, culmina con lo que sería la inversión de los términos de la paradoja, alcanzando una profundidad y, consiguientemente un sentido, mayor: *Hacia el final del poema los términos de la paradoja se han invertido: mientras que hasta este punto «vivo» ha indicado vida en el**

teresiano sería el Amado— que eleva a la persona en la medida en que apunta o intente a lo otro que la saca de sí, de modo que es ciertamente un ejercicio de aparente pérdida que redundará en auténtica y real ganancia⁷⁴⁸.

Pero no se queda sólo aquí nuestra autora, sino que —yendo más allá— indica un elemento más que entra en juego en esta órbita conceptual, y se trata del tiempo. El amor traslada el centro de gravedad haciéndonos gráciles —si llevamos la experiencia a nosotros mismos, que pensamos que es lo que propone Zambrano, lograr un pensamiento de y para la experiencia, ejercicio de razón vital y cordial—. E incluso aquí está siguiendo Zambrano un planteamiento que tiene una profunda raíz agustiniana, pues dice: *El amor consigue no una disminución, sino una desaparición de esa gravedad que cuando él no existe es sustento de la moral, condición de los que viven moralmente, sólo moralmente*⁷⁴⁹. Y lo que encontramos en estas palabras qué es sino una exégesis del hiponate, en la síntesis que se expresa en aquel *ama y haz lo que quieras*⁷⁵⁰. Línea que podemos seguir viendo en un autor afecto a Zambrano como es Scheler, precisamente en la convicción del amor completando la moral, enriqueciéndola y dándole una dimensión aún más honda y veraz —frente a formalistas colosos de acero y bronce—.

Pero volvamos a esta traslación del centro de gravedad, pues paralelamente a este movimiento de descentramiento que, paradójicamente, acierta a mostrar con claridad el auténtico centro y renacer de la persona, el descubrimiento real de su ser en su vocación, se produce igualmente un movimiento temporal en el que se vive la experiencia de apertura que va más allá del porvenir —que puede ser visto como lo inane repetitivo— hacia un futuro que se torna fuente y foco de esperanza. Por eso también el amor abre el tiempo del futuro en un sentido positivo, no como una fuerza tiránica, sino

cuerpo, que es una muerte en vida, el último verso «vivo ya porque no muero» contempla la vida eterna en el cielo cuando la muerte haya pasado. Colin P. Thompson. *Canciones en la noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz.* Madrid: Trotta, 2002. Págs. 94-98.

⁷⁴⁸ Notemos cómo esto ya nos apareció en el desarrollo de *Filosofía y poesía*, donde Zambrano glosaba unas citas bíblicas que referían y profundizaban esta misma idea. Veamos a este respecto la nota 501.

⁷⁴⁹ HD, 258

⁷⁵⁰ Síntesis de lo que entiende como auténtica raíz del Espíritu en la persona que hace que todos los actos que broten del mismo sólo puedan ser actos buenos. Idea que está recogida en el *Comentario a la primera carta de San Juan*. Salamanca: Sígueme, 2002. Séptimo tratado, 8. Pág. 135.

como casi lo que imanta y atrae al reconocimiento del ser que se es. Esto es, hemos de admitir que en el fondo nos parece que nuestra autora resalta una experiencia cualitativa del tiempo en el que el amor permite un renacer que es *vivencia* íntima de un instante privilegiado o kairológico.

Así pues, el amor –en relación al tiempo y a la persona– supone la dimensión que descentra de sí, mas en un descentrar que no alcanza a la disolución o dispersión del ser, sino que antes bien sirve para mostrar el auténtico centro, para que se dé la revelación del centro que mueve a ser lo que es la persona. La pérdida es ganancia en este juego paradójico en el que vivir descentrado es enjuiciar y enquiciar lo desquiciado de la vida y la razón. Y en este sentido, el vivir sin vivir que manifiesta antitéticamente Teresa de Jesús, resulta la más deseable vida, pues es la que da asiento firme de veras. No es una evasión, no es un mero sueño, no es un vano consuelo. Es reconocer el sentido mismo, atisbar el abismo más hondo de la divinidad, intuir el modo en que el peso ido deja entrever la gracia, en la que aparecen recogidos y actuantes, vivos y salvados, los sueños que alentaron a las víctimas de la historia trágica redimidas en la esperanza.

Y no nos resistimos a transcribir entonces el texto en que se ponen de manifiesto estas ideas que son claves en el pensamiento de Zambrano, y en la que está presente la figura de Teresa de Jesús –así como podremos advertir, otra vez y como en tantos otros lugares de su escritura, veladas referencias a Juan de la Cruz–:

El centro de gravedad de la persona se ha trasladado a la persona amada primero, y, cuando la pasión desaparece, quedará ese movimiento, el más difícil, de estar «fuera de sí». «Vivo ya fuera de mí», decía Santa Teresa, y no es nada específico de ella. Vivir fuera de sí, por estar más allá de sí mismo. Vivir dispuesto al vuelo, presto a cualquier partida. Es el futuro inimaginable, el inalcanzable futuro de esa promesa de vida verdadera que el amor insinúa en quien lo siente. El futuro que inspira, que consuela del presente haciendo descreer de él; que recogerá todos los sueños y las esperanzas, de donde brota la creación, lo no previsto. Es la libertad sin arbitrariedades. El que atrae el devenir de la historia que corre en su busca. Lo que no conocemos y nos llama a conocer. Lo que unifica con el vuelo de su trascender vida y muerte, como simples momentos de un amor que renace siempre de sí mismo. Lo más

*escondido del abismo de la divinidad; lo inaccesible que desciende a toda hora*⁷⁵¹.

Pero aún encontramos otras breves referencias a Teresa de Jesús que son expresión de un pensar de experiencia, o más exactamente de un pensamiento que es guía para el lector, esto es, que pretende conseguir ser auténtica praxis. Y encontramos entonces la referencia a la humildad, vinculada –como no podría ser de otro modo– al símbolo del corazón o al amor. Lo encontramos en un escrito en el que se ocupa concretamente de la paternidad, de cómo somos siempre herederos, continuadores, y por ello mismo responsables de la historia. Idea que –en plena consonancia con aspectos ya tratados a lo largo de este capítulo– va íntimamente ligada a la experiencia originaria y primera de ser hijo, a la idea de natalidad que subyace en su obra. Y en este contexto, decimos, nos aparece Teresa de Jesús para iluminar un aspecto unido a esta experiencia, al modo como vivirla. Así, nos va diciendo cómo esta responsabilidad nacida de nuestra propia limitación, la de ser engendrado, conlleva ante el origen la actitud de la humildad. Humildad como andar en verdad que es uno de los pilares que movieron y guiaron a la santa de Ávila⁷⁵², y que igualmente ilumina la vida de Zambrano.:

*Porque antes que seres de razón o de conciencia, de instinto o de pasión, somos hijos. Y ser hijo es tener que responder, tener que justificarse ante algo inapelable. Saberlo claramente es tener humildad, humildad de la que dijo una mujer castellana «que es andar en verdad»*⁷⁵³.

⁷⁵¹ HD, 258. Como decíamos al introducir este texto, las reminiscencias sanjuanistas aparecen por ejemplo en esa referencia al *vuelo, presto a cualquier partida*, a su trascender, o *el fuego sin fin que alienta en el secreto de toda vida*, que se convierten en lugares omnipresentes en los escritos de Zambrano.

⁷⁵² Como decimos, es un pilar fundamental de la actitud y ser teresianos la humildad, y tenemos en múltiples lugares de su obra el elogio de esta virtud. Así la encontramos en su autobiografía, *Libro de la vida*, 40, 3; pero donde nos parece encontrar su perfecta formulación es en *Moradas del castillo interior*, donde leemos: *Una vez estava yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante –a mi parecer sin considerarlo, sino de presto– esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira. A quien más lo entiende, agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella. Plega a Dios, hermanas, nos haga merced de no salir jamás de este propio conocimiento, amén.* Sextas moradas, 10, 8. No obstante, para completar este breve esbozo de la humildad teresiana, remitimos al ya citado *Diccionario de Santa Teresa*.

⁷⁵³ HSA, 144. Concretamente es un texto del artículo *El freudismo, testimonio del hombre actual*, en el subtítulo *La paternidad*. Una cuestión –la de la filialidad– que ya hemos podido ver en el transcurso del

3.2. La cuestión del tiempo: del *todo pasa heraclíteo* al *todo se pasa teresiano*.

Pero continúa la presencia teresiana, y la volvemos a encontrar en *Notas de un método*, en una cita que le sirve para abordar –casi al modo de Josué en Jericó, circundándolo– el problema del tiempo, y recordemos cómo nos ha aparecido en la cuestión inmediatamente anterior desde la imagen del corazón o el amor. Se trata de una cita que aparece en el transcurso del tercer capítulo de las *Notas primeras*, titulado: *El absoluto y lo absoluto como «dado». Sus eclipses*. Un libro que ya hemos visto aparecer en el discurrir de estas páginas, y que consideramos esencial para la comprensión de su obra. Para evitar que simplemente señalásemos aquí la cita de la mística abulense, preferimos ensayar una suerte de síntesis del contenido de este capítulo. Síntesis que, aun cuando no aborde toda la problemática implícita en el mismo, al menos sirva para contextualizarla y, de ese modo, calibrar aún más su auténtico peso e importancia.

3.2.1 La persona y el tiempo.

Así, en estas páginas referidas de *Notas de un método* nos encontramos con una especie de antropología en la que se van desarrollando y relacionando una serie de conceptos que –como ocurre con las distintas cuestiones tratadas por Zambrano– se van completando con lo que aparece en otras obras, tales como, en este caso, *Persona y democracia* y, sobre todo *El sueño creador*. Y comienza nuestra autora con el apartado *la aparición de la relatividad*, en la que desarrolla la idea según la cual la persona necesita para vivir, para respirar, de la relatividad. Esto es, la vida humana se establece entre dos límites, totalidades o absolutos, que aparecen desde la experiencia permitida por lo relativo. De modo que originariamente, la condición primera del hombre es la de sentirse prisionero, al modo como ella analiza cuando se ocupa de la forma sueño –el estudio de los sueños no tanto por su contenido cuanto por su forma, lo que le lleva a la elaboración de una fenomenología de la forma sueño– ocupándose detenidamente de ir determinando lo que dice de la condición humana el hecho del sueño. Y al respecto establece unas interesantes conexiones con el modo como se vive el tiempo en el sueño,

capítulo anterior, cuando nos ocupábamos de la figura del hijo pródigo en los arquetipos del filósofo y del poeta en su relación con el padre. Desde aquí entendemos que termine el artículo mencionado con estas palabras: (...) *vivir como hijo es algo específicamente humano, únicamente el hombre se siente vivir desde sus orígenes y se vuelve hacia ellos, reverenciándolos. Y al ser así, ¿no será de temer que al dejar de ser hijos dejemos también de ser hombres?* HSA, 148.

como es la experiencia de su carencia en la sumisión en la atemporalidad. Nos parece que este análisis es deudor de la idea del desnacer tal y como aparece, por ejemplo, en Unamuno, y de la que nos ocupamos principalmente en el primer capítulo de nuestro trabajo.

Mas el desnacer, como ya vimos, tiene un carácter bifronte, pues sumergirse sin más en la atemporalidad supone no vivir plenamente; por otra parte, ese periódico descenso a la atemporalidad, ese deseo de inocencia, de paraíso perdido, de infancia –y toda esta gama conceptual que podría aducirse para reflejar este hondo y universal sentir humano, esencial por tanto– es igualmente necesario, pues el desnacer permite –como advertimos en las experiencias autobiográficas de Zambrano en *Adsum*– poner el sólido suelo al hecho del despertar, y con ello, al renacer, y más aún, a la experiencia de los renaceres que ha de darse a lo largo de la vida. Así pues, despertar de la atemporalidad supone entrar en sí, salir de esa situación en que se está como perdido, vagabundo, errante, desorientado –*sin norte y sin estrella*⁷⁵⁴– y de ese modo, *no solamente ser sino serse*⁷⁵⁵. La experiencia que narra aquí Zambrano se asemeja –como desarrollará en *El sueño creador*– a la del ser sin poros parmenídeo. Allí la posibilidad de la vida está en el tiempo, en la aparición de poros, vacío, que permita el movimiento vital, voluntad y palabra, que siempre es liberación en cuanto expresión. De esta forma, aún el más básico de los ayes o de las lamentaciones supone ya un conato de libertad. En consecuencia, la vida es posible al despertar. Y no en lo absoluto, no en una totalidad que no es universalidad, que no es universo vivo. La vida se da entonces en el espacio abierto entre los absolutos, en la relatividad intermedia, al modo de un habitable mundo de la vida.

⁷⁵⁴ NM, 67. No dejemos de advertir la similitud que aparece entre esta expresión, en el contexto de lo que narra, cual es el sentimiento de extrañeza de sí, de ausencia de horizonte, de desarraigo, con el poema LXXVII de las *Poesías completas* de Antonio Machado, perteneciente a la sección *Galerías de Soledades, Galerías, otros poemas*, de 1907. Así: *y soledad de corazón sombrío, / de barco sin naufragio y sin estrella*.

⁷⁵⁵ NM, 68. Sobre esta expresión que utiliza Zambrano –*serse*– encontramos en su escrito *Unamuno en su centenario* una semblanza en la que aparece referida al pensador vasco, muy apreciado por nuestra autora, que creemos que sirve para entender esta noción. Así tenemos: *La actuación de Unamuno como maestro, como padre, como ciudadano, su pasión de intervenir en los destinos de su patria, su pasión de escritor, todo fue movido por ese afán de verse al fin, de ver su rostro, de identificarse. Para el hombre acuciado por esta pasión, verse es ser-se, ser en sí mismo y en otro, conjuntamente. Y allá en el fondo se busca infatigablemente en el espejo último, en el total, en el Dios viviente*. En el libro ya citado Zambrano, María. *Unamuno (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa)*. Página 197.

Y entonces Zambrano se ocupa de la cuestión del tiempo, y hemos de señalar que aparece en una concepción absolutamente alejada al gnosticismo, por cuanto que es la posibilidad de liberación y vida auténticamente humana: *el tiempo no es un castigo sino, en principio, para este ser humano que conocemos, la liberación del estar siéndose sin más, sin salida, sin saberlo*⁷⁵⁶. Así pues, el tiempo es la mediación necesaria que precisa el hombre para nada menos que ser. Mediación –relatividad– entre dos absolutos:

*El absoluto que se le da a todo ser humano, y el absoluto que el ser humano lleva en su propia condición; el que se le da, y aquel otro al que recónditamente aspira, aun sin saberlo*⁷⁵⁷.

Aspiración aun inconsciente, pero de la que queda huella o memoria que no es sino el proceso mismo de descubrimiento de la propia vocación, del ser íntimo que se está llamado a ser, y que para ello precisa ser para sí, serse. En esta órbita conceptual entiende Zambrano el superhombre de Nietzsche, que se convierte en el que tiene y asume esta experiencia de plenitud en que, tras el éxtasis, queda abatido. El éxtasis o instante que se da en la experiencia plena de un siempre que, nada más darse, nuevamente cae en el tiempo, en la historia⁷⁵⁸. Desencanto que sólo puede superar –nos

⁷⁵⁶ NM, 68

⁷⁵⁷ NM, 68

⁷⁵⁸ Esta idea de la experiencia del éxtasis seguida de la caída en la depresión, en el tormento y la pena la encontramos desarrollada en otros lugares de la obra de Zambrano. Así podemos referir por ejemplo *Persona y democracia*, en que aparecen unas líneas muy iluminadoras a este respecto y que ciertamente completan el sentido de lo aquí expuesto:

Suelen esclarecerse ciertos procesos cuando advertimos su semejanza con otros muy alejadas, pero en los que se observa cierta analogía, a lo menos como movimiento. Ya en las cosas de la vida el movimiento es esencial.

Y así sucede, si recordamos que en la vida personal sigue una gran decadencia a los momentos en los cuales nos hemos levantado por encima de nosotros mismos; los instantes «absolutos», llamados de «éxtasis», por la contemplación de la belleza, por el amor, por un rayo de conocimiento que atraviesa iluminando la inteligencia, invulnerables, en que toda contradicción y toda diferencia aparece abolida, en que nos sentimos ser del todo, tanto, que nos olvidamos de nosotros mismos. Y de lo que nos olvidamos ante todo, es del tiempo y su correr. De toda relatividad, de toda disminución y alteridad, momentos que espontáneamente se dice que son divinos, pues son vividos como eternos o más bien supratemporales; instantes absolutos.

Mas sucede que la vida sigue. Y por ello mismo, sin que haya ocurrido que los desmienta, sentimos que son desmentidos por el hecho mismo de que nos vemos reintegrados al curso de la temporalidad. Y con ello, pasado, presente, porvenir, reaparecen. Y es una decepción, aunque la vida sea la de siempre, la de antes o mejor que antes, pues está embellecida y aun secundada por el instante feliz, por toda la

dice Zambrano— la santidad o *la resignación desencantada siempre*⁷⁵⁹. Entonces, aunque no citada aquí, sí que alude nuestra autora —y nos sirve para enlazar con la cita anterior de la humildad como el andar en verdad— al fondo reconociblemente teresiano.

Y es que es la humildad la que hace que esta situación pueda aceptarse. Esto es, es la humildad del que acepta la relatividad, la historia, la que permite que en su darse reiterado, pueda vivirse sin caer en la locura, esto es, escapando de un delirio insoportable e inasumible. La humildad, entonces, *vence el absolutismo del sujeto*⁷⁶⁰. Así es comprensible la fuerza figurativa de la imagen que usa entonces Zambrano. Y es que dice que la circulación del tiempo es análoga a la de la luz, que precisa de esa humildad que lo asume de veras, que es la imagen de las sombras, las oscuridades, lo que al modo sanjuanista se diría como las noches que hacen de instante necesario y relativo que trascienden de esa circularidad para abrirse, para escapar de lo que podría tornarse prisión: *el sujeto ha pasado del simple serse al trascenderse*⁷⁶¹. Y al trascenderse se va descubriendo el sujeto en su identidad, en su intimidad auténtica, en el fondo de lo que es y a que es llamado. Identidad que, advierte Zambrano, ya no es un absoluto, con los riesgos que ya nos presentó al comienzo de su reflexión.

riqueza del «éxtasis». Pero una especie de rencor nace al tener que reintegrarse a la figura de nuestra vida de siempre, con su carga de preocupaciones y cuidados, regresando a ocupar el puesto que teníamos, cuando creíamos que todo había cambiado, para siempre.

Cuentan los místicos que tras el éxtasis vienen los momentos de mayor riesgo y depresión. Y aunque se trate de éxtasis distintos, estos a que aludimos son también instantes vividos como fuera del tiempo; de evasión de la cadena temporal, instantes en que se experimenta la unidad; la unidad en nuestra vida, y la unidad de una realidad inagotable que se hace presente; un presente puro, perfecto, sin restos de pasado, un «siempre». PD, 139-140.

Una idea similar la encontramos igualmente en Emil Cioran —el filósofo apátrida que conoció a Zambrano ya en su exilio y a la que dedicó un homenaje en sus *Ejercicios de admiración*—. El pensador que en sus largas noches de insomnio leía con fruición a los místicos, muy especialmente a los carmelitas castellanos, y que parecía tener una vivísima conciencia de lo absoluto y de su negación. Así destacamos en uno de sus pensamientos: *“La aridez del corazón” es una expresión que repiten sin cesar los santos cuando evocan sus crisis. (...) Si supieran que pagan con esa aridez los instantes vibrantes del éxtasis (...). No veo más que ruinas alrededor del éxtasis, pues mientras nos hallamos en Él, nos hallamos fuera de nosotros mismos, y nuestro ser no es más que la ruina de un recuerdo inmemorial.* Cioran, E.M. *De lágrimas y de santos*. Barcelona: Tusquets Editores, 1994. Págs. 41-42.

⁷⁵⁹ NM, 69

⁷⁶⁰ NM, 69

⁷⁶¹ NM, 69

El sujeto escapa de la trampa que es para sí en soledad. Escapa del peligro de *endiosamiento* –advierte agudamente Zambrano– y termina su reflexión con unas palabras que acuden, para explicar tal hondura, al verso del poeta y amigo Emilio Prados –y tenemos aquí que recordar su presencia en *Filosofía y poesía*, en la que nos detuvimos y que con lo que aquí extractamos se completa⁷⁶²–. Unas pocas líneas que expresan la unión de pensamiento, poesía y la religación entre ambas en la realidad de la comunión:

El sujeto ya no está en ese encierro, al que también se puede llamar «endiosamiento», pues se está moviendo hacia la identidad irrenunciable. «Dios está naciendo» –escribió el poeta Emilio Prados–, lo cual, en términos litúrgicos, sería la reiterada comunión que trasciende al par el tiempo, la mismidad del sujeto y su heterogeneidad⁷⁶³.

3.2.2 Pasado, presente y futuro.

Estas serían las ideas principales en las que se insertan las reflexiones posteriores de Zambrano acerca del tiempo mismo, que analiza en tres apartados: *la inexistencia del pasado, el nacimiento del presente y el maleficio del futuro*. Y será en los dos primeros apartados en los que nos aparece la cita de Teresa de Jesús, y no deja de ser interesante advertir la importancia que tienen las citas en María Zambrano, precisamente cuando no es una autora que abuse en modo alguno de ellas, lo que hace que cobren mayor relevancia y valor. Así pues, desde esta perspectiva de la necesaria relatividad que permite la vida –del tiempo que hace habitable en tanto que permite la

⁷⁶² Remitimos por tanto a la sección *La piedra escrita y el ejercicio del amor*, dentro del apartado *Poesía*, el último en la exposición de la obra *Filosofía y poesía*, en nuestro capítulo tercero. Igualmente, por el sentido mismo del texto, nos parece que guarda cierta consonancia con la cuestión de la palabra sagrada tratada en el anexo referido a *María Zambrano y Emanuel Swedenborg*, completando el sentido de lo allí expuesto.

⁷⁶³ NM, 70. Encontramos una referencia similar a este *Dios está naciendo* de Emilio Prados en otra obra zambranianiana, concretamente en *Claros del bosque –II. El despertar. La preexistencia del amor. El tiempo naciente–* en la que aparece: *Un aliento congénito con el nacimiento, que se recibe desde la oscuridad y que sostiene cuando la luz de alguna manera se hace. Estaba ya ahí este palpitar cuando al fin se abren los ojos y se mira por él, por este aliento, la visión puede ser sostenida, la luz aceptada sin temor: «Nació y creció sin saber –si estaba dentro o fuera– del dios que nació con él», se lee en ‘Río natural’ de Emilio Prados. CB, 30.*

salida del absoluto, que es mediación– pasa a analizar las dimensiones del pasado, presente y futuro, de lo que nos ocupamos a continuación.

3.2.2.1 Inexistencia del pasado.

De este modo, comienza con un título que nos sorprende adjetivando al pasado de inexistente. Pero una caracterización que cobra un total sentido cuando alude al pasado como una dimensión del tiempo en el que distingue dos modos. Por una parte estaría el pasado que pasa sin más, al punto de poder otorgársele esta caracterización; pero también hay una dimensión más profunda según la cual el pasado es inexistente como tal, pero no porque pase sin más, sino porque se hace modo de presente en tanto que revivido. No el pasado que pasa sino el que queda en la reflexión, en la memoria que lo actualiza y recupera haciendo el presente más hondo, ancho y pleno, cualitativamente más denso y completo.

Así, desde esta segunda óptica el pasado es revivido, y –permítasenos la palabra– *presentificado*. Una dimensión de pasado que nos permite a su vez comprender más hondamente lo que Zambrano decía al comienzo de *Notas de un método*, cuando se ocupaba de lo que conformaba la experiencia del pensamiento. Esto es, en los prolegómenos al método planteaba la necesidad de revivir el acontecimiento del pensar, que se hacía así originario para toda persona que se introduce en el camino filosófico. Entonces sostenía que el auténtico pensar se daba primigeniamente como un revivirse en almas afines –*el pensamiento filosófico ha de ser reversible*⁷⁶⁴– en un movimiento que trasciende espacio y tiempo, *en una suerte de supratemporalidad*⁷⁶⁵ que les permite un instante de pensamiento que les saca de la cotidianidad, haciendo en consecuencia mucho más rico y pleno su presente. Notemos entonces que la asunción del pasado en el presente por el pensamiento es un modo de comprender el origen o el darse del propio pensar cuando se entiende como ejercicio auténtico que trasciende todos los límites, incluidos los temporales. Así se explica la filosofía como acontecimiento original y no como una repetición de lo dicho en el pasado que pasó. El pensar auténtico es entonces un siempre presente.

⁷⁶⁴ NM, 15

⁷⁶⁵ NM, 16

Pero volvamos a *la inexistencia del pasado*, y nos encontramos con que nuestra autora está reivindicando una experiencia más real y auténtica del presente, que incluye lo que es salvado de la desaparición en una suerte de resurrección que hace más pleno el presente, esto es, la realidad o más exactamente la hondura de la experiencia⁷⁶⁶. Así,

⁷⁶⁶ Notemos cómo el concepto de experiencia es fundamental en el pensamiento de Zambrano, y cómo todo este trabajo es un esfuerzo por comprender más hondamente sus implicaciones. Cuando hablamos de Razón Poética estamos proponiendo una suerte de comunión entre actividad y pasividad, entre los distintos modos de decir que se dan en el ser del logos y así, en este orden de cosas y en este punto, hemos de advertir la similitud que se da entre esta noción tan básica en Zambrano y lo que es el mundo de la vida –*Lebenswelt*– en la fenomenología husserliana. Esta concepción amplia de la experiencia permite proponer el prolegómeno o fundamento desde el cual se explica el acontecimiento del pensar como un surgir renovado, por encima de espacio y tiempo, esto es, es el ámbito desde el que puede darse el pensar. Un pensar que se hace desde, con y para la vida en un sentido amplio que incluye la trascendencia. *El hombre es el ser que padece su propia trascendencia* es el lema sintético del pensar de Zambrano, del que su obra toda será, podríamos decir, exégesis.

No podemos en este punto dejar de advertir que nos encontramos con lo que sería el principio de una filosofía existencial, aunque María Zambrano no se adscriba a ninguna corriente de pensamiento. Pero nos parece que sí existe un fondo común, un punto de partida similar, que explicaría la confusión que se produce en la interpretación de su pensamiento por la mujer que le escribe una carta en la que le pregunta acerca de su obra, de su trayectoria filosófica, y que nos deja como respuesta un ciertamente interesante escrito de Zambrano que ya nos ha aparecido en el transcurso de este trabajo. Nos referimos aquí al manuscrito 447 –en el que se recoge una carta escrita desde La Pièce el 18 de abril de 1970– de donde, y más concretamente, podríamos destacar las siguientes palabras: (...) *temo un poco decepcionarla al decirle ante todo, que nunca me he considerado personalista, ni por supuesto, [perteneciente] a ninguna otra doctrina o posición filosófica.*

Una carta en la que aparece la referencia expresa al personalismo –y de hecho, algo más adelante aparece una alusión a Mounier, del que ya hemos destacado que aparece citado en diversos lugares por nuestra autora–. Pero aún deberíamos de precisar más esta cuestión, y entonces nos encontramos con los maestros: Unamuno y Ortega. Y más concretamente aún, podemos acudir al escrito *De Unamuno a Ortega y Gasset*. Un texto que parece que pudo formar parte de unas conferencias que versarían sobre Ortega en La Habana, en 1949, y que se editó en *Cuadernos de la Universidad del Aire (La Habana)*, nº7, 1949, págs. 27-34, según nos aparece recopilado como anexo en el libro ya citado *Unamuno (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa)*. Páginas 157-165. Concretamente nos referimos aquí al pensador vasco, de quien hace una semblanza intelectual en la que termina sosteniéndose lo que llama *núcleo íntimo de un existencialismo verdadero* profundamente vinculado a un cristianismo que se hace cargo de la tragedia, del drama, del sufrimiento ínsito a la historia, que es perfecta y completamente asumido por Zambrano. A tal punto, que nos parece que es asumible este existencialismo de corte personalista –al estilo que entiende en Unamuno– por Zambrano, aun aceptando sus reticencias a ser adscrita a ninguna corriente, a ningún *ismo* que pudiese significar una pérdida de libertad en el pensamiento, o una fatal simplificación. De este modo, estas palabras referidas a Unamuno pueden entenderse casi como una explicación del propio pensar de Zambrano: *Y por eso fue trágico, cristianamente trágico. (...) Si fuera posible, diríamos que Unamuno fue tan persona porque padeció el ser, el género de ser que es la persona. Persona es lo que aspira y necesita del resucitar. La vida de don Miguel fue un aprendizaje, un entrenamiento para la resurrección. (...) ¿No es [esto], en todo caso, la pasión de un hombre, de una cultura, por abrazarse más allá de todo cálculo, de toda razón, a esa esperanza que es la raíz de la existencia, núcleo íntimo de un existencialismo verdadero que es el vivir del alguien, no del algo, del alguien que no sabe si es, que no lo sabrá, que no aceptará el ser, si no es, a la par, en la eternidad y en el tiempo?* Del ya citado *Unamuno (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa)*. Página 162.

desde la auténtica experiencia revive el pasado ahondando el presente, enriqueciéndolo inevitablemente, de modo que, frente al pasado inmediato que pasa, ese otro revivido es mediato en tanto que conformante de la experiencia del presente. Y esta experiencia *revividora*, o que se hace nuevamente en el presente, no solo se da en la experiencia del pensar filosófico sino que, siendo como es experiencia tan originaria, también dan cuenta de ella la poesía y la mística –lo que, de paso, nos sirve para advertir tanto del carácter mediador de la razón poética zambraniana como para ahondar en la vinculación de la filosofía con la poesía y la mística, tal como hemos ido analizando en *Filosofía y poesía*, y que no es más que decir que la experiencia del logos de la persona se enriquece en sus manifestaciones o expresiones básicas, tales como éstas, que tanto y tan hondamente dicen de lo humano–.

Y no en vano, para ilustrarlo, cita nuestra autora unos versos de Unamuno, maestro tan necesario y presente en estas páginas y, más aún, en el sentir mismo de la obra zambraniana –actuando, nos atreveríamos a decir, como de *intrahistoria* de su pensar⁷⁶⁷. Unos versos –*es revivir lo que vive mi anhelo...*– que aparecen sin su autor,

⁷⁶⁷ El texto concreto al que nos referimos es el siguiente: *Y de ahí la lucha con el revivir el vivir de nuevo, tan admirable dentro del pensamiento. Y más allá de la filosofía, en la poesía y aun en ciertos lugares de la mística, se encuentra: «Es revivir lo que vive mi anhelo –y no vivir de nuevo nueva vida–; hacia un eterno ayer haz que mi vuelo emprenda sin temor a la partida, porque Señor no tienes otro cielo que de mi dicha la medida.» De lo cual se ha de retener tan sólo el anhelo y el «eterno ayer».* NM, 70. Nuestra autora pone los versos sin citar al autor, una práctica que advierte de la esencialidad de lo citado, resultado en su obra filosófica de un profundo detenimiento e interiorización. Y, además, como hemos podido comprobar desde los inicios de este trabajo, Unamuno forma parte de los maestros especialmente relevantes para entender la obra zambraniana. Igualmente, hemos de señalar la cuestión tratada en la nota a pie de página inmediatamente anterior, acerca de la cuestión del existencialismo en el pensamiento de María Zambrano, desde la perspectiva del maestro Unamuno. Así pues, si acudimos al poema *Mi cielo* de Unamuno –el número LVIII del *Rosario de sonetos líricos. En casa ya* – encontramos en los dos últimos tercetos que cita Zambrano unas pequeñas variantes, por lo que pasamos a transcribirlo: *Es revivir lo que viví mi anhelo, / y no vivir de nuevo nueva vida; / hacia un eterno ayer haz que mi vuelo / emprenda sin llegar a la partida, / porque, Señor, no tienes otro cielo / que de mi dicha llene la medida.* En la ya citada obra de Miguel de Unamuno, *Obras Completas, IV*. Pág. 369.

Pues bien, tras la transcripción de la cita de Zambrano y la original de Unamuno, también hemos de añadir algo más. Y es que encontramos otros lugares en la obra de la malagueña en los que se ocupa de este poema, lo que nos sirve igualmente para subrayar la importancia de Unamuno en su pensamiento, en sus inquietudes. Para advertir de ese común temple que comparten ambos y que se trasluce en sus escritos. Nos referimos por ejemplo al artículo *La religión poética de Unamuno*, que encontramos en el ya citado libro *Unamuno (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa)*. Página 187. Y también recogido en el volumen de Zambrano *España, sueño y verdad*. Así pues, en el apartado *El combate* de este artículo nos encontramos con la transcripción del soneto completo, a lo que dice que no puede resistirse, y que califica como *uno de los más esplendorosos que se hayan logrado en lengua castellana*. Pág. 187. Un poema que comenta en unas agudas páginas que evidencian hasta qué punto está Unamuno en la génesis misma del pensamiento zambraniano.

como si no fuese necesario por conocidos, o bien como si su sentido fuese tan hondo y universal que no fuera preciso poner su autoría. Y todo esto para, en definitiva, sacar como conclusión la necesidad de:

(...) *caer en la cuenta de que el pasado no existe, de que solo el presente cada vez más ancho, hondo, alto, con inmensidad creciente, remedo e imagen de la eternidad, tiene sentido. “El tiempo imagen de la eternidad”, dice Plotino, filósofo más allá de la filosofía*⁷⁶⁸.

Un autor, Plotino, que también ocupa un lugar importante en la obra zambrana, que la acompañó desde sus primeras incursiones filosóficas⁷⁶⁹. Autor que, al igual que otros tan queridos por ella, también vive en los límites de la filosofía, o podríamos decir, en una experiencia del logos más amplia y, por ende, fecunda. Pero no está Plotino sin más, sino que es inmediatamente acompañado por otros autores, tales como Heráclito y Santa Teresa –con lo que recogemos el hilo argumental que desarrollamos en este epígrafe–. Y tenemos dos citas que pone Zambrano a la par por la complementación que suponen, dada por la conjunción del mundo griego y cristiano que significan. Así, expone Zambrano cómo el *todo pasa* heraclíteo es sobrepasado por el cristiano *todo se pasa, Dios no se muda* de la mística abulense⁷⁷⁰. Y glosa estos versos con unas palabras que son una reinterpretación, que hace precisamente desde el cristianismo de Teresa de Ávila.

⁷⁶⁸ NM, 70

⁷⁶⁹ Remitimos aquí a las notas 118, 183 y 206. Lugares en los que simplemente mencionamos algunas de las páginas que dedicó nuestra autora a Plotino así como la importancia que tuvo para el redescubrimiento y consiguiente reafirmación en su vocación filosófica la lectura de la tercera de las *Enéadas*. Asimismo, podemos observar cómo en su biblioteca, además de las *Enéadas* de Plotino tenía también la que fuera la tesis de Jean Guitton, su libro *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. París: Bovin et Cie. Éditeurs, 1933. Un libro que sirve a Agustín Andreu para introducir el interesante capítulo final –*Método: maestro y memoria (para la ontología del discipulado)*– del ya citado libro *María Zambrano. El dios de su alma*.

⁷⁷⁰ El texto de Zambrano: «*Todo pasa*», dice Heráclito. Y como un eco sobrepasado en la fe cristiana, Santa Teresa: «*Todo se pasa, Dios no se muda.*» NM, 70. Como bien indica Ramón Cornavaca en la introducción a los fragmentos de Heráclito: [Refiriendo los fragmentos 2 y 49a] que ofrecen la imagen de un río y se asocian así con la imagen de un “flujo constante” que se expresa en la conocida frase pántha rheî (“todo fluye”). Ésta, si bien no se encuentra atribuida explícitamente a Heráclito en ningún testimonio, es representativa de la concepción del heraclitismo que Platón presenta, por ejemplo, en ‘Crátilo’, 402a. De la ya citada obra *Presocráticos. Fragmentos I*. Pág. 169. Con respecto a la cita de Santa Teresa, sólo tenemos que recordar que se trata de unos versos de uno de sus más emblemáticos poemas: *Nada te turbe*.

Así, mientras que el *todo pasa* heraclíteo es la asunción de una patencia, la del mundo como un flujo perpetuo, un continuo de puro movimiento –de lo que pone como paradigma el fuego–, desde la óptica de la abulense lo que hace Zambrano es colocar al *Dios no se muda* como el principio o absoluto que con su solo ser, con su postulación, da realidad a todo lo demás. Esto es, desde la perspectiva de un Dios que no se muda, todas las cosas en su carácter fragmentario y finito cobran auténtica realidad, pleno ser, traspasan su temporalidad mostrando su carácter de eternidad desde y en Dios. De este modo, tenemos que: *El doble abismo, infernal o nadificador y el celeste, se abre, está abierto siempre, en el siempre que sobre todo humano tiempo planea*⁷⁷¹.

Unas líneas en las que tenemos expresado lo que aporta de sentido el cristianismo al esquema del griego Heráclito. Dos cosmovisiones que planean, como dos absolutos, sobre el hombre, sobre la persona que se debate entre ellos desde su frágil temporalidad. El ser temporal del hombre se mueve así entre el abismo de la nadificación, el de la total insustancialidad de lo que simplemente pasa –el no es posible bañarse dos veces en el mismo río, el *panta rei*– y el abismo celeste expresado en la inmutabilidad de Dios, que es puro ser y que hace ser en él lo que, sin más y de suyo, solo es definido como pura imperfección insustancial y pasajera.

La persona se abre con el tiempo a un espacio en el que ser entre los dos límites o absolutos, en una necesaria relatividad que le permite su respirar y su movimiento, su pensar y, en definitiva, su propia vida. La persona necesita de un necesario vacío o, como veíamos, de una relatividad para escapar de los dos extremos, de cielo e infierno. Del infierno del puro nihilismo donde nada es, y del abismo celeste que representaría un puro ser absoluto al que, no olvidemos, tiende la persona en la búsqueda y cumplimiento de lo que es, de la vocación a que está llamado. Pero escapando de lo que sería un puro ser parmenídeo desde el que no quedaría espacio para la libertad⁷⁷².

⁷⁷¹ NM, 71

⁷⁷² Nos parece interesante, en este punto, advertir de cómo el abismo celeste de la impasibilidad –el propio del pensamiento de pensamientos griego– es muy diferente del cristiano. E igualmente, y desde lo que significa este cambio, el hombre es siempre libertad cuando hace lo que es, llegando a la paradoja de afirmarse que es en esta necesidad donde encuentra su libertad. Y como en una suprema o más verdadera forma de concebir la libertad, pudiera decirse que se es verdaderamente libre cuando se obedece a lo que se es. Una paradoja desde la cual cobra un mayor sentido la cuestión de que aquí trata.

Pero aún podemos señalar unas palabras de nuestra autora que iluminan acerca de lo aquí tratado, y de un modo muy especial, porque lo hace en el transcurso de una entrevista en la que responde de sí,

3.2.2.2 Nacimiento del presente.

Desde esta perspectiva se entiende lo que nuestra autora va a llamar *el nacimiento del presente*, pues no es sin más algo dado sino que se amplía con la asunción de un pasado que, revivido, lo ensancha y ahonda. La persona, frente al *todo pasa* de Heráclito asume que *todo se pasa*, adoptando ella misma, como sujeto, el lugar desde el que las cosas pasan, siendo ella misma lo que permanece en medio de esa vorágine. Y así es como define Zambrano la conversión, que *significa que es el ser humano el que alberga el pasar de todas las cosas*⁷⁷³, incluido la totalidad del cosmos. La persona se convierte en la referencia que da orden y sentido, incluso produciéndose una conversión cuando asume desde sí el pasar de todo, al punto que concita en su experiencia de apertura al mundo la conversión de lo pasado que no pasa sin más, sino que se suma al presente, de tal modo que desde esta óptica puede decirse que el presente nace y se amplía, precisamente por lo que significa de ampliación de la experiencia humana.

Y nace el presente cuando la persona no es sin más arrastrada por el curso de los acontecimientos –*si la condición humana en su historia es arrastrada*– lo que pondría de manifiesto la falta de finalidad, incluso de sentido, lo que imposibilita abrir *el horizonte que le cerca*. Nace el presente entonces cuando se aclara ese curso de acontecimientos que ya no pasan sin más, sino que se hacen y realizan en el curso de la vida de la persona, desde la cual alcanzan claridad: *los sucesos del tiempo se diafanizan simplemente porque en él se hacen*⁷⁷⁴. Este proceso mediante el cual se diafaniza lo que sucede es ya el nacer del presente. Un presente que, nos dice Zambrano, no viene caracterizado por el fuego –como proponía Heráclito para expresar ese principio de contradicción y oposiciones en el suceder de las cosas del mundo– sino por la luz.

como en la comparecencia en la que da cuenta del modo como la reflexión filosófica trasciende hasta alcanzar la propia vida concreta. Nos referimos a la entrevista que Pilar Trenas le hizo para el programa *Muy personal* (1988), de Televisión Española. En ella, y al final de la misma, nos encontramos:

– *María, y ¿cuál ha sido su gran libertad?*

La obediencia.

– *Parece mentira ¿verdad? Parece una paradoja.*

Es que la vida se nutre de paradojas. Y yo creo más en las paradojas de la vida que en las antinomias del pensamiento.

⁷⁷³ NM, 71

⁷⁷⁴ NM, 71

Un símbolo que expresa la claridad, la posibilidad de la diafanidad en el tiempo de la vida, en el mundo vital que se abre a la persona. Una clarificación que hace que por momentos o instantes, y permítasenos la expresión, se dense esta experiencia de modo tal que deba Zambrano advertir la paradoja en la que se incurre: *los instantes de esa dimensión del presente en que creemos estar viviendo, son escasos, y a veces difusos, casi inasibles*⁷⁷⁵. Sólo estamos viviendo más honda y plenamente el presente, en estos instantes en los que acontece que sigue naciendo. Esto es, el presente no se da sin más sino que, casi como un ser vivo, crece y se ensancha en la medida en que se acrecienta la experiencia de la persona, en la medida en que se hace luz en torno y la conciencia iluminada –y sigue operando el símbolo de la luz– va eliminando paulatinamente la distancia –que, por otra parte, nos preguntamos si no es en última instancia insalvable– que la separa de las cosas, incluidas las que alberga dentro de sí, todo aquello que está bajo ella, oculto, escondido, velado, que *sobre ella se agita y amenaza*⁷⁷⁶.

Así, nos encontramos con cómo un verso de Teresa de Jesús le sirve a Zambrano para ilustrar todo el proceso del abrirse y ahondarse de la experiencia, que es analizado como nacimiento del presente. Un presente ciertamente cualitativo, que trata de iluminar las regiones que quedan oscuras y larvadas en la conciencia, como un pasado que pasó pero que continúa amenazante desde lo más profundo, y que precisa ser revivido para formar parte de una experiencia más completa, que las hace ser *intendidas* por una conciencia que anula las distancias mediante la luz y la claridad. Así, el nacimiento del presente implica un descenso que podríamos calificar de luminoso a lo más hondo. Un descenso, que no suponga perderse, hasta lo más íntimo y velado y con la mirada puesta arriba, como guía y luz que permita la vuelta, que haga posible la iluminación de lo oscuro, de lo olvidado. Y todo esto de modo análogo a como en la historia se tratara de cobrar conciencia de lo que conforma su subsuelo, como la intrahistoria unamuniana, atendiendo a las voces oscuras que constituyen todo lo

⁷⁷⁵ NM, 71

⁷⁷⁶ NM, 72

acallado, lo que yace sin voz, lo que se manifiesta con gemidos y lamentos, la víctima, lo que se convierte en cuerpo y carne de delirio⁷⁷⁷.

De este modo, encontraremos en Zambrano una concepción de un tiempo naciente, de un presente que nace, que supone el darse de un tiempo y espacio cualitativos, vivos. Tiempo y espacio vivientes, en que las cosas que conformarían la vida encuentran su lugar, su sitio, de modo que no tengan que *vagar sin asidero, sin hogar, o en acecho*. El nacer del tiempo en este presente cualitativo necesita de un espacio que lo acoja. Y todo esto lo relaciona Zambrano con el símbolo del corazón, *que parece señalarlo desde la propia noche de los tiempos*⁷⁷⁸. Una imagen que está presente en nuestro trabajo desde casi los mismos inicios, muestra de la importancia que tiene dentro del pensar de Zambrano. Y encontramos entonces que vuelve la referencia teresiana:

*El Dios que «no se muda», el que revela que «todo se pasa» –dentro de nosotros–, nos lleva a movernos íntima, secreta e incesantemente, sin más descanso que esa calma que irradia la claridad creciente, ese respiro*⁷⁷⁹.

Un texto en que vuelve el poema teresiano –en la reinterpretación de la malagueña– que lleva al interior de la persona, en tanto que la presenta como centro desde el que las cosas se abren y pasan, reviven y permanecen, se constituyen haciendo un tiempo vivo. Con una viveza y movimiento que descansa en la calma que da el respiro, que es en el pensar de Zambrano similar a la función de la palabra, en tanto que es lo que al darse, saca de la pura necesidad del ser sin poros parmenídeo, entendiéndose como modo de la libertad. Ese respiro es el que permite que se dé el nacimiento del presente, un respiro que marca el acompasamiento de un tiempo vivo que se da en un espacio igualmente vivo. Presente que nace y que es *nueva vida*⁷⁸⁰, experiencia de un tiempo presente que ya hemos visto que se da en escasos instantes,

⁷⁷⁷ No olvidemos en esta exposición la relación que guarda con un texto paradigmático sobre el método, que encontramos en la obra *Claros del bosque*, y que ya hemos tenido oportunidad de referir en otros momentos de nuestro trabajo. Así pues, remitimos a la nota 412.

⁷⁷⁸ NM, 72

⁷⁷⁹ NM, 72

⁷⁸⁰ NM, 72

precisamente porque suponen lo que en Zambrano hemos visto a lo largo de este trabajo como un renacer, o más aún, como renaceres.

Y continúa nuestra autora advirtiéndolo de que esta claridad de que aquí se trata no se da nunca como algo fijo y acabado sino que, y puesto que se da en un proceso, en un movimiento, *ha de seguir haciéndose, reiterándose desde la oscuridad, como la aurora*⁷⁸¹. No se trata aquí de la *clarté* cartesiana, de la conciencia, sino que se va alimentando en un proceso de respiración que es descenso y ascenso, luz y claridad que va desplegándose en lo remoto y oscuro, que va iluminando una noche que, de esta forma, se va haciendo mañana en la aurora. Y es que toda esta concepción del tiempo es una asunción de un modo de comprender a la persona que pretende ser profunda, esto es, que trata de dar cuenta de todo lo que va a constituirse como lo pasivo, lo que permanece aletargado en lo oscuro, a salvo de la luz, pero que ha de tratar de cobrar realidad, ser, para de esta forma adquirir voz. Por eso, toda esta concepción zambraniana se entiende claramente dentro de la imagen, sustancial en su pensamiento, que es la aurora.

3.2.2.3 Maleficio del futuro.

Prosigue esta reflexión Zambrano atendiendo a la dimensión del futuro –*el maleficio del futuro* lo titula– y, aunque ya no aparece el nombre de la mística abulense, creemos que es necesario que nos detengamos, aunque brevemente, para ensayar una suerte de síntesis que nos permita presentar un cuadro completo de la importancia de esta cuestión del tiempo en nuestra autora. Y para ello debemos ocuparnos de cómo entiende el futuro, lo que nos llevará a recordar una cuestión que ya nos apareció en el anterior capítulo de este trabajo, cuando nos referimos a la presencia del relato fundacional del *Génesis*, de la expulsión del Paraíso. Entonces hicimos allí algunas referencias a *Notas de un método*, y ahora hemos de poner aquí una más que, naturalmente, se compadece con lo allí expuesto y, al mismo tiempo, nos sirve para señalar la complementariedad que guardan el presente y anterior capítulos, en los que nos ocupamos de cuestiones que surgen a la luz de la lectura de *Filosofía y poesía*, que vuelve a presentársenos como libro matriz y germinal del conjunto conformante de su pensamiento.

⁷⁸¹ NM, 72

Pero volvamos a la expulsión del Paraíso. Una expulsión que viene marcada por una tentación, por una seducción que se dice en futuro: «*Seréis*»⁷⁸². Un futuro seductor que entonces tentaba con la aspiración de ser como dioses y que –señala Zambrano– vuelve a repetirse más cerca de nosotros, con un «*seréis como hombres*». Ya ser como dioses se sustituye más adelante por un ser como hombres, y del mismo modo que pasó con los dioses, entiende Zambrano que pasará con el hombre, esto es, que se perderá como finalidad u objetivo. El *seréis* futuro que sirve de meta, se enfrenta a los tiempos que sufren la crisis del sujeto, y lo que nuestra autora denomina el *futuro sin argumento*. Vivimos entonces el peligro de un futuro desde la crisis de los dioses y del hombre, lo que le sumerge ciertamente en una situación difícil. Y es que, sin argumento, queda el futuro desnudo como esperanza, como motor, unido a *la gran pasión de ese modo de ser hombre que conocemos*⁷⁸³, advierte Zambrano, que caracteriza como la enarbolación de la voluntad de construir.

Un construir que lleva aparejado una paralela voluntad de destrucción. Notemos que para comprender a este hombre arrebatado por el deseo de construir, debemos advertir de la distinción que introduce nuestra autora entre el construir y el nacer. El modelo o ideal de obra o de hacer es para Zambrano el de lo nacido, y no el de lo construido. Nace la obra viva; se construye lo ya de suyo artificioso. Lo nacido *plenifica* al hombre en su creación; en cambio, lo construido se asemeja a la labor de un demiurgo –y recordemos todas las implicaciones que pudimos analizar a lo largo del segundo capítulo de nuestro trabajo–. Pues bien, la construcción característica de este modo de ser hombre, conlleva igualmente la destrucción de lo que se considera pasado, de lo que es –en presente– tradición. Y entonces, la ruptura de la tradición nos lleva al drama de experimentar un tiempo que no es el que reivindica Zambrano como pleno para la persona, esto es, el que se da en la conversión, en la experiencia de un presente ancho, profundo y cualitativo, en que se da la actualización de lo que no queda sin más como pasado que pasa, sino activo en un presente hondamente enriquecido.

En consecuencia, si se destruye el pasado, se destruye la posibilidad de la tradición, y entonces, el presente se va difuminando y perdiendo entidad, se vuelve

⁷⁸² NM, 72

⁷⁸³ NM, 73

frágil y superficial, al punto de que casi podría afirmarse que viva el hombre sometido al futuro. Pero esta forma de vida tiene irremediabilmente una consecuencia dramática, nada menos que la pérdida de la revelación, la que puede darse en el instante privilegiado, en el tiempo propicio que permite que vaya naciendo la imagen de lo que uno es verdaderamente, lo que uno está llamado a cumplir como realización y plenitud de lo que sea su auténtica vocación. Entonces se vive en el rechazo de esta conversión precisamente por la dispersión que supone, más que porvenir, el futuro un tanto incierto desde el que se comienza a regir la vida, descentrada del presente cualitativo que significa el cumplimiento de la llamada conversión. Y de este modo, el futuro diríamos que casi tiraniza a la vida. Y frente a él, encontraremos siempre comopreciado y precioso contrapunto la revelación, pues *la realidad (...) aparece en su hermosura*⁷⁸⁴ como posibilidad de alumbrar un nuevo renacer creativo que venza todo eso artificial y engañoso que podríamos denominar el imperio de lo demiúrgico⁷⁸⁵.

⁷⁸⁴ NM, 73

⁷⁸⁵ Sobre esta cuestión que aquí tratamos brevemente, nos remitimos principalmente a lo ya expuesto en el segundo capítulo de nuestro trabajo, concretamente en el segundo apartado –*La experiencia del rechazo*–. Entonces pudimos citar el nombre del amigo teólogo Agustín Andreu, que advierte de la importancia de esta reflexión en Zambrano. Relevancia de esta cuestión de lo demiúrgico que ya se presenta desde los ensayos que conforman el libro *La agonía de Europa*; pero también de este análisis que hace del futuro –distinguiéndolo del porvenir– que ya aparece en *El hombre y lo divino*, en el que nos encontramos con el capítulo: *El futuro, dios desconocido*, inserto en la parte III: *Los procesos de lo divino*, –en el que encontramos igualmente el capítulo *Para una historia del amor*, del que nos ocupamos unas páginas atrás–. Podemos, brevemente, destacar cómo en el transcurso de la reflexión que ensaya en este lugar Zambrano nos encontramos con una interpretación cristiana que completa el esquema de comprensión griego. Y todo esto inserto en una reflexión del darse de la filosofía que termina con una advertencia acerca del peligro de imponernos un tiránico futuro como dios que exigiese el cruento y constante sacrificio que supondría una vuelta atrás del cristianismo de la misericordia, y que necesita entonces de una filosofía que muestre esta estructura perversa para vencerla. Análisis del que destacamos estas palabras que aquí sólo proponemos para completar este esquema así como para advertir de las similitudes que mantiene con planteamientos tales como el de René Girard: *La lucha con el Dios desconocido es una vuelta a la edad del sacrificio. Siempre ha de haber sacrificio; mas, en ciertas épocas llamadas de madurez, el sacrificio tiene un límite y produce un resultado. Saber sacrificar y sacrificarse es la suprema sabiduría del hombre, a quien no basta, por lo visto, la misericordia concedida por el Dios revelado, pues él se forja un dios que no perdona, al que presta diversas máscaras; en los días que corren: el futuro y el Estado. Y entonces el pensamiento ha de recomenzar su acción liberadora contra tales dioses insaciables. Y es difícil una filosofía que nos libre de la tiranía del futuro al par que nos lo haga asequible; es difícil, pero es indispensable.* HD, 285.

Pero podemos volver a *La agonía de Europa*, donde encontramos igualmente una exposición de este proceso de una Europa vuelta hacia el sacrificio. Esto es, la Europa que se reconoce en el Dios creador más que en el de la misericordia. Nos referimos concretamente al contenido del artículo *La violencia europea*, donde volvemos a encontrar esta reflexión sobre la tentación de la serpiente del *Génesis*, aquel *seréis como dioses* que abre el ansia voraz de creación y que –prosigue nuestra autora– en lugar de

Para terminar con lo que ha resultado ser un acercamiento al modo como Zambrano se ocupa de la cuestión del tiempo, visto principalmente desde el capítulo tercero de las *Notas primeras* de *Notas de un método –El absoluto y lo absoluto como «dado»*. *Sus eclipses*– hemos de afirmar que se trata de una cuestión muy importante para la comprensión y sentido de su obra. Y por eso creemos que es especialmente relevante que aparezca para explicarlo, para exponerlo, esta breve pero muy significativa referencia a Teresa de Jesús. Y, por consiguiente, justifica el detenimiento que en esta problemática hemos ensayado en estas páginas.

3.3. Actitudes teresianas en María Zambrano.

Pero más allá de la cita directa, nos sigue apareciendo Teresa de Jesús en Zambrano de otro modo. De la forma en que se traduce la actitud, o lo que sería la dimensión de lo que significa la experiencia. Esto es, hay un teresianismo en nuestra autora, que está transida de admiración por la mujer castellana que profundizó con tanta finura y alcance en lo hondo del alma, en lo íntimo de la persona. Así, en la correspondencia con Agustín Andreu –el amigo teólogo– éste anota las cartas y suma a su recopilación un amplio epílogo muy iluminador sobre la persona y obra de Zambrano. Y en estas anotaciones al epistolario nos aparece el nombre de la abulense, que a la luz de las cartas –indica el amigo teólogo– se presenta guardando una gran

conseguir la destrucción, logra a un Dios que se encarna y que, encarnándose, se da al hombre, abriéndosele entonces radicalmente la misericordia. Pero desgraciadamente, triunfa más en el hombre la creación –el sacrificio– que la misericordia, vence el Dios de la creación sobre la misericordia. Vence una voluntad de creación que –como completa Zambrano en *Notas de un método*– lleva aparejada una voluntad de destrucción. Emerge la raíz de la violencia europea, de donde viene el sentido de que comience nuestra autora este ensayo con una cita desgarradora de Hegel: *Algunas veces es preciso que estalle el corazón del mundo para alcanzar una vida más alta*. (Una cita que aparece en otros momentos de su obra, como pudimos advertir en la nota 718, y a la que remitimos). Valgan para completar lo aquí expuesto estas referencias y, sumemos aún una más. Nos referimos a la presencia de estas reflexiones de María Zambrano en las que sobre la cuestión europea ensaya Giovanni Reale, donde nuestra autora está presente abriendo con una cita de *La agonía de Europa* el pórtico de unas jugosas reflexiones en las que alude al reconocimiento del carácter agónico de Europa –no olvidemos las fechas en que se componen los artículos de la malagueña– pero que, sin embargo, encuentra dentro de sí, ínsita en su propia naturaleza, el principio mismo de su propia resurrección. Así pues, encontramos en este libro de Reale, dentro del capítulo sexto –*El cristianismo como base de la espiritualidad europea*– sendos apartados en los que ocupa un lugar importante la exposición de lo que aquí hemos anotado de nuestra autora. Nos referimos a *El Dios de Europa según María Zambrano* y *El concepto de amor fundamenta el concepto de persona*, donde se centra en analizar la otra vertiente del Dios triunfante en Europa, esto es, frente al de la creación, el de la misericordia. Y todo esto en contraste con lo que significa la raíz del pensamiento griego. En el libro ya citado de Giovanni Reale, *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Principalmente páginas 128 y siguientes.

afinidad con la malagueña. De este modo, nos advierte Agustín Andreu acerca de cómo Zambrano se miraba en Teresa de Jesús, e incluso la pone en línea con la misma, al par que con otras místicas, con las que comparte un fondo común de inquietud y sensibilidad, de experiencia de espíritu⁷⁸⁶.

Y también encontramos esta misma apreciación, esta incardinación de Zambrano dentro de lo que significa la actitud teresiana, en los comentarios que hace otro gran amigo, el cubano Lezama Lima. Así, si acudimos a la correspondencia que mantiene con nuestra autora, en una carta de 1970 que le escribe a su domicilio de La Pièce –en una casa perdida en medio del Jura francés– se lamenta de la inmensa soledad que allí padece. Soledad de quien la vive desde una profunda raíz teresiana, que es representada en la capacidad de la amistad y conversación que caracterizaban muy singularmente la personalidad de la carmelita:

Con frecuencia la preciso en su gran soledad, tal vez por la soledad en que yo vivo y muero ¿por qué, qué fatalidad ha hecho que usted tan meridional, tan hecha para la más fina conversación y para la amistad que sabe eternizar lo cotidiano, raíz a la teresiana manera española, haya tenido que vivir en un rincón frío y como solitaria(?)(...) A veces el misterio de la vida viene hacia

⁷⁸⁶ Así, en una de las anotaciones a la carta del domingo 5 de octubre de 1974, dice Agustín Andreu: *[Citando y glosando la carta de la pensadora] “Y como no era teología...” Ese eco de las dos vías, verdad filosófica/verdad teológica, que se refugia en “Yo me atengo a mi experiencia, no niego a la teología, no quiero entrar en discusión con teólogos, pobre de mí”, es un eco de tantas situaciones paralelas (Teresa, Catalina de Siena, y otras ‘doctoras’ católicas que llevaron mucho cuidado con los doctores oficiales de la Católica, pero que no dejaron de decirlo). En Cartas de la Pièce, nota 91 a la carta Nº 15, pág. 83.*

Posteriormente, ya en el epílogo, Agustín Andreu nos habla del cristianismo en María Zambrano, y también entonces su nombre aparece vinculado al de la abulense: *[Refiriéndose al modo como entendía y vivía el cristianismo, a cómo se iban dando sus preocupaciones espirituales] Pero cosas como las de la Zambrano no son extrañas en la Historia de la Iglesia Romana, y hay en ellas mujeres que les han cantado las cuarenta a los Papas, Catalina de Génova, por ejemplo; o que han tomado por su cuenta las reformas inexcusables: Teresa de Jesús, en quien tanto se miraba María.* En *Cartas de la Pièce*, 361.

Y algo más adelante nos indica la necesidad al par que la dificultad de hacer una biografía espiritual de la malagueña –lo que sería igualmente predicable, por ciertas semejanzas, de Simone Weil o Walter Benjamin– y afirma: *Esa pretensa biografía tendría que situar a la Zambrano en la galería de mujeres religiosas, místicas, atrevidas, entrometidas con una misión en el dentro de los dentro. No sería la primera vez que una mujer es necesaria para entender un siglo (Hildegarda [...]), aunque nos hayamos olvidado de tipos como Herrade de Landsperg, Isabel de Schönau, Hildegarda de Bingen, Catalina de Génova..., y, más cerca, de Teresa de Jesús.* En *Cartas de la Pièce*, 368.

*nosotros, lo vislumbramos con cierto terror, (...). Su innegable fundamentación teresiana se aclara en esa soledad terrible del frío y del silencio*⁷⁸⁷.

Pero aún volvemos a encontrar esta raíz teresiana a que alude Lezama Lima en Zambrano, esta vez con nuevos matices, en otra carta posterior del cubano, ya del año 1974, escrita después de la muerte de Araceli. Una carta en la que, recordándola, le dice que ella cuidaba y comprendía a su hermana teresianamente⁷⁸⁸. Cuidado y comprensión teresianas como actitudes que la caracterizan. Y nos encontramos entonces, en plena

⁷⁸⁷ En la ya citada *Correspondencia entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista*. Pág. 146-147. Carta XXIII, de Lezama Lima a Zambrano, de 31 de julio de 1970. Esta preocupación de Lezama por la soledad en que vivía Zambrano en el Jura francés se trasluce en las cartas que mantuvo con el poeta José Ángel Valente, a quien conoció por intermediación de la malagueña. En la correspondencia publicada entre ambos poetas –el ya citado en nuestro trabajo *El maestro cantor. Correspondencia y otros textos*– tenemos constantes muestras de este afecto. Prácticamente puede decirse que no hay carta en la que no vayan saludos para la pensadora, y preocupación por su estado. Como ejemplo podríamos aducir los siguientes fragmentos de ambos: *Mucho he hablado de usted con María. Ella sigue viviendo en las faldas del Jura, en un lugar maravilloso que es, a la vez, una terrible prisión*. Carta I, de Valente a Lezama, de 7 de junio de 1968, pág. 86, escrita después del encuentro en que se conocieron ambos poetas en Cuba. O también: *Deme algunas noticias de María Zambrano. Le he enviado también mi libro de poesías. Supongo que Uds. se verán con frecuencia. Me preocupa su soledad, ella ha sufrido hasta el desgarramiento, lo que asoma en sus páginas sobre Job. Dígale, por favor, que muy pronto le escribiré*. Carta IV, de Lezama a Valente, de 17 de mayo de 1971. Pág. 92. Advertamos que se está refiriendo Lezama aquí al escrito de Zambrano *El libro de Job y el pájaro* –publicado en *Papeles de Son Armadans*, la revista que dirigía Camilo José Cela, CLXV 1969, y posteriormente añadido como quinta parte, intitulada *En la tradición judeo-cristiana*, al libro *El hombre y lo divino* en su segunda edición de 1973–. Es interesante destacar cómo Lezama Lima hace la lectura del escrito sobre Job en clave cuasi existencial, esto es, viendo a Zambrano detrás de lo escrito, a la persona detrás de su obra, la sangre en la tinta.

En el libro referido *Maestro Cantor* –introducido, editado y anotado por Javier Fontieles Ten– no falta en su introducción unos interesantes apartados titulados *Los Descalzos y Padre y doctores de la Iglesia*, en que se advierte de la importancia que en ambos escritores tendrían los místicos castellanos, además del aragonés Miguel de Molinos. Una presencia que está igualmente presente en el círculo de poetas que surge en Cuba, los miembros de Orígenes. En este texto se señalan lugares de la obra lezamiana en las que los carmelitas están presentes o son fuente inspiradora. E igualmente aparece por estas páginas el nombre de Juan Ramón Jiménez, unido ciertamente a este interés –y que podemos apreciar en el libro *Querencia americana. Juan Ramón Jiménez y José Lezama Lima. Relaciones literarias y epistolario*. Volumen ya aparecido en nuestro trabajo, que recoge la correspondencia entre el poeta de Moguer y el cubano–.

⁷⁸⁸ *Correspondencia entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista*. Carta XXX, de Lezama Lima a Zambrano, de 2 de febrero de 1974. Carta en la que aparece: *[Refiriéndose a unas líneas anteriores de Zambrano con un recuerdo de su hermana Araceli] El secreto de su vida era ése, pero eso no excluye que ella, por los caminos de la purificación, había alcanzado de la manera más sencilla la unión y la iluminación. Por eso Ud., que era ella misma, la comprendía y la cuidaba como una madre teresiana*. Págs. 171-172.

consonancia con lo expuesto, con las palabras de Agapito Maestre en la introducción a su edición de *Notas de un método*, donde leemos:

Un grandioso poeta y pensador cubano, José Lezama Lima, no ha dudado en mirar a una santa, a la vida y la obra de una santa española, para acceder a la figura de Zambrano, para explicar el secreto de esas discontinuas 'similitudes' entre vida y pensamiento, que se entrecruzan como las fibras de una cuerda, según Lezama Lima, en la figura de María Zambrano. Para el cubano es casi imposible comprender a María Zambrano sin tener presente la santidad de Teresa de Ávila. El secreto de Zambrano reside en su «innegable fundamentación teresiana de la vida» [y cita el profesor Maestre el libro del cubano «Fascinación de la memoria»], en esa especial manera, recuerda Lezama Lima, de eternizar lo cotidiano, muy a la teresiana manera española. No hallo mejor caracterización, otro rostro mejor, para concluir la semblanza de María Zambrano que la del poeta Lezama (...)»⁷⁸⁹.

Muestras todas estas que nos permiten al menos captar un poco una admiración que, aunque no aparece tantas veces de forma más o menos explícita en su obra –como sí ocurre con Juan de la Cruz– no por ello ha de dejar de considerarse como una importante fuente inspiradora. Además, puede apreciarse la comunidad que ambas mantienen en tanto que tratan, cada una a su modo y manera, de traducir y atender esencialmente a la vida desde sus letras. Unas letras que, en ambos casos, se reparten en diversos escritos que atienden a distintos géneros literarios, los que se presentan como más adecuados según la naturaleza de lo que se trataba. En este sentido entendemos que hay que continuar advirtiendo las veces que aparece Teresa de Jesús en los textos que propondremos en las páginas del siguiente enunciado, aun cuando entonces nos sirvan para ilustrar la presencia en su obra de otras figuras carmelitas.

Pero antes de terminar con este apartado, podríamos detenernos aún en el artículo *Frivialidad y tragedia*, en el que Zambrano reflexiona –como ya nos indica claramente desde el mismo título– sobre lo que en un primer momento nos aparece

⁷⁸⁹ Si bien en este trabajo hemos citado la edición de *Notas de un método* –Madrid: Mondadori, 1989– ahora hacemos referencia a otra más reciente: Zambrano, María. *Notas de un método. Introducción de Agapito Maestre*. Madrid: Tecnos, 2011. Concretamente traemos aquí un texto de la introducción, pág. 35.

como elementos ciertamente diversos. Pero lo interesante y que aquí destacamos es que acude a una anécdota teresiana para ilustrar su reflexión. Curiosamente, nos encontramos con la referencia a uno de esos episodios que se cuentan sobre cómo actuaba la abulense ante determinadas circunstancias, y que le sirve para resaltar la virtud de la discreción. Así, señala cómo se sumerge en una conversación frívola –o, mejor, frívola en apariencia– pero que, de hecho, lo hace logrando paradójicamente salvaguardar su discreción. Y lo que subrayamos aquí es que se sirva de la anécdota para la reflexión, de la experiencia para el fundarse de la acción. Se trata, por tanto, del pensar desde la experiencia, y una experiencia que parte en este caso de la mística de Ávila, como ejemplo o modelo digno de consideración e incluso imitación. Anécdota sin más en un artículo de pocas páginas que nos parece que muestra e ilustra la presencia teresiana en el complejo de la obra de María Zambrano⁷⁹⁰, y que dejamos en este punto para extenderla a otras figuras de la órbita teresiana en nuestra autora.

⁷⁹⁰ *Frivolidad y tragedia*, publicado en la revista *Semana*, San Juan de Puerto Rico, vol. XI, nº 321, 17 de febrero de 1965, p. 5. Aquí encontramos: *Pues que una conversación frívola no es necesariamente una sarta de banalidades, ni una conversación vacua. Por el contrario, el hablar deslizándose en lo banal, pronunciando palabras que nada quieren decir, puede ser desde luego manifestación de estulticia, mas también de todo lo contrario, puede ser el expediente para celar secretos, para huir de la indiscreción, para defender el propio pensamiento en una situación delicada. Así cuentan que hizo Santa Teresa con unas señoras que fueron a hacerle una visita para ver a la “santa” de paso por Madrid. Y la santa burló su novelería hablándoles del aspecto de las calles y de mil fruslerías y no de modas porque entonces aún no las había. Y así han hecho en ocasiones gobernantes y políticos discretos. Que “por la boca muere el pez”.* Artículo recogido en la ya citada Revista de Literatura *Con dados de Niebla*. María Zambrano. Artículos de la revista *Semana*. Pág. 97.

4. Otras figuras carmelitas.

Y así, como vamos viendo, el interés de nuestra autora se amplía a otras figuras esenciales del Carmelo teresiano, lo que nos parece que es consecuencia directa de asumirlo en su honda imbricación con la poesía, como engendrador de auténtica poesía. Asunción que es tanto como decir que es fuente que fecunda, permite y favorece la experiencia de lo más íntimo y profundo expresada, vertida y derramada en sus versos y en sus muchas páginas –en la forma del comentario, el ensayo, el diario espiritual, la correspondencia, las sentencias y dichos breves...–. Y así vemos cómo busca esta experiencia en otros como, y ya más cercanas a nosotros, Teresa de Lisieux –a quien tiene en alta estima– o Edith Stein, a quien le une también la pasión filosófica, y de quien le sorprende, al par que su pensamiento –hundido en las raíces de la fenomenología– la evolución vital que experimenta, la conversión que le lleva a completar con la fe cristiana la experiencia filosófica.

De este modo y en relación a Edith Stein, apuntamos que en la biblioteca personal de Zambrano –conservada en la fundación que lleva su nombre, a la que donó todos sus libros y escritos– se encuentra una edición en francés de *La prière de l'église*⁷⁹¹, de comienzos de los 50. En este libro, que encontramos profusamente subrayado y anotado, se incluía una cronología de la autora en la que se daba cuenta de su interesante trayectoria vital e intelectual, de su maduración en el proceso en que va descubriendo y, finalmente, realizando su vocación. A la par, apuntamos lo interesante que resulta en el conjunto de la obra zambrana que sea éste el libro subrayado y anotado, precisamente porque trata directamente la cuestión del Espíritu en su función vivificante en la Iglesia. Y es importante porque es una idea clave para comprender el pensar zambrano, la idea de la gracia actuante siempre en el mundo, del que es inspiración permanente, efectiva revelación. Simplemente dejamos aquí anotado que esta preocupación está en general en toda su obra, acentuándose sobre todo en su última parte, y que igualmente podemos encontrarla vertebrando el contenido de las *Cartas de la Pièce*, las que mantiene con el teólogo Agustín Andreu.

⁷⁹¹ *La prière de l'église* se tradujo al castellano como *La oración de la iglesia*, escrito que encontramos en Stein, Edith. *Obras Completas, V. Escritos espirituales*. Burgos: El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Monte Carmelo, 2004. Págs. 107-121. Sobre la figura de Edith Stein, sólo recordar que ya nos ha ido apareciendo a lo largo de las páginas de este trabajo, para lo que podríamos remitir a las notas 126, 226, 262, 528 y 734.

Asimismo, seguimos encontrando referencias a figuras esenciales del Carmelo en su correspondencia. En este sentido transcribimos a continuación un párrafo muy significativo al respecto, en el que ocupan un lugar primordial los fundadores, así como las ya mencionadas anteriormente Teresa de Lisieux y Edith Stein. Se trata de una carta que Zambrano escribe a Enrique de Rivas desde el exilio de La Pièce en 1974:

Anoche, quiero decir durante toda la noche, estuve leyendo un librito de “Du Seuil” la Vida de Santa Teresa y también en otro análogo la de San Juan. Siempre se descubre algo al “reparar” las grandes lecciones. Qué contraste, Enrique, entre la sobreabundancia de Santa Teresa, qué visitada, cortejada por el Esposo, y el abandono, la noche oscura verdadera de la petite Santa Thérèse de Lisieux, una de mis santas queridas. En una frase, simple y expresiva sin sombra de cursilería, ni de modernismo, expresa el abandono, la soledad tal como si Simone Weil hubiera estado en un convento y algo tiene de filósofa esta “santita al eaux de roses”. No, hace mil años que la reconocí. Me gustaría poder leer el libro de Gertrude Stein [sic] sobre San Juan de la Cruz —la filósofa que de ayudante de Husserl pasó a las Carmelitas y murió en un campo de concentración nazi⁷⁹².

Nos resulta especialmente curiosa la relación que establece Zambrano entre la santa de Lisieux y la filósofa Simone Weil. Una relación que no hace sino advertir de la concepción filosófica que sostiene nuestra autora, enormemente receptiva y cercana a lo que sobre la persona tenga que decir el místico. Y además, creemos importante señalar cómo en su lectura de la mística francesa la exime de toda cursilería o modernismo, lo que no podría ser sino la consecuencia de una lectura superficial y simplificadora. Por el contrario, Zambrano lee en profundidad la obra de la de Lisieux —suponemos que su *Historia de un alma*— vinculándola esencialmente a Juan de la Cruz, viéndola desde la

⁷⁹² <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/critica.htm>. Como decimos, está tomado de la carta que Zambrano escribe a Enrique de Rivas desde La Pièce el 10 de febrero de 1974. Una carta en la que encontramos testimonios como éste, que pensamos que es muy revelador de las fuentes centrales que nutren su pensamiento. Y en esta centralidad no falta la presencia de lo que podríamos denominar en sentido amplio las figuras carmelitas, así como la concepción de la espiritualidad que implica. Igualmente señalamos que en el texto transcrito entendemos que aun cuando escriba el nombre de Gertrude Stein, parece obvio que se trata de un lapsus en el que confunde el nombre de la filósofa carmelita —Edith— por el de la escritora americana. Asimismo, acerca de la dirección digital a la que remitimos, podemos acudir a lo expuesto en la nota 738.

vívida experiencia tremenda de la noche, y haciendo un audaz juego interpretativo la presenta como una hipotética Simone Weil que hubiese descubierto la vida conventual. Interpretación que acerca la experiencia sanjuanista con la perspicacia filosófica, en una lectura interesante y enriquecedora.

También nos escribe una frase impactante: *hace mil años que la reconocí*. ¿Qué querría decir con esto? Y encontramos que es una expresión con la que advierte de algo que ya hemos señalado en este trabajo, que aparece expuesto, por ejemplo, en *Notas de un método*, donde se establece la vinculación que se produce, por encima de las obvias limitaciones espacio-temporales, en el terreno de la experiencia plena de la persona, de la convergencia espiritual –podríamos decir– que haría que uno pudiese sentirse más cercano a aquel de quien está separado por siglos. Lo que dice Zambrano en esta frase es la consonancia en la experiencia, la autenticidad en la lectura de la que dice su vida profunda, desde lo más íntimo, compartida desde una distancia que se desmorona cuando se produce esta afinidad que podríamos atrevernos a decir que quizá sea un modo de la conversión.

Y desde aquí entendemos que se da el fundamento de lo que entiende como *reversibilidad del pensamiento*, a la que nos referimos unas cuantas páginas atrás, cuando nos ocupábamos de la cuestión del tiempo –concretamente en el apartado *la inexistencia del pasado*–. Pero aún profundiza más el teólogo y amigo Agustín Andreu en este tipo de frases o expresiones que se dan con cierta frecuencia en los escritos de Zambrano. De este modo, si acudimos a la correspondencia que mantuvo con nuestra autora encontramos la respuesta. Y entonces, según una aguda interpretación, nos dice que remiten a un esencial fondo metafísico leibniciano –a quien se refería Zambrano como el último pitagórico– y también espinosiano –sobre el que comenzó su inacabada tesis doctoral⁷⁹³. Son entonces expresiones que señalan la convergencia en la idea, en lo expresado, como una convergencia en la experiencia, en verdad y realidad.

⁷⁹³ A este respecto señala Agustín Andreu en las anotaciones epilógicas a la correspondencia con nuestra autora desde *La Pièce: El “desde siempre”, “desde hace siglos” y expresiones equivalentes de María, obedecen a una metafísica de la experiencia en la que predomina la sensación de lo eterno, de lo nacido ya como un todo y con todas sus características, con un nacimiento eterno. Resulta imposible fechar en algún momento del pasado aquel instante en que apareció un cierto sentimiento o actitud. La antropología monádica, como la “monista” o espinosiana, son así. La biografía, la psicología, trabajando como la arqueología, rompen sus herramientas buscando aquel momento. La Fenomenología lo acerca a la “esencia”. La Psicología de los sueños lo busca excavando. En vano; está en la eternidad.*

Pero señalemos aún otros lugares en los que volvemos a encontrar referencias a carmelitas como Teresa de Lisieux, lo que nos servirá para completar esta panorámica que creemos que ofrece un interesante y fructífero horizonte interpretativo de la obra zambranianiana. Para ello acudimos al libro *La palabra al atardecer*, en el que su autor, Joaquín Verdú de Gregorio, recrea desde la memoria algunos de los diálogos que mantuvo con nuestra autora. Y de ese modo, colecciona una serie de pensamientos englobados bajo diversos títulos que pretenden captar las palabras mismas de Zambrano desde los apuntes que él tomaba en sus encuentros, y añade además una selección de escritos de la propia Zambrano que en su mayoría se refieren, en sentido amplio, a Italia. Pues bien, en una de estas conversaciones nos encontramos una referencia en la que dice que, de entre las santas, tenía gran predilección por Thérèse de Lisieux y Bernadette Soubirous⁷⁹⁴. E incluso más adelante, en una serie de pensamientos que recoge en torno al tema de lo sagrado, destacamos dos referidos a Teresa de Ávila y a la

Y es un descanso saberlo porque en esa eternidad está la raíz de todo bien y no hay en ella nada que no encuentre al cabo la posición y tono de la nascencia. Estamos en el misterio. (...)

Igualmente, cuando emplea María giros pre-existencialistas o cuando anula la historia como curso de edades sucesivas e irreversibles: “Viví en Grecia hace siglos”... Es referencia que emplea muchas veces. No se trata de pre-existencialismo vulgar ni de parapsicologías. Es espinosismo: quien vive la Idea, la ha vivido siempre que ésta estuvo en juego, cuando alguien “se la jugó”; donde alguien se atrevió con ella, la salvó y se salvó en ella. La Idea está en la mente divina, no en cualquier lugar, y es la Vida divina. Así es como se llega a ser más contemporáneo de Empédocles o de Antígona, o de la Virgen-Madre del Descendimiento, que de los coetáneos. La monadología es la formulación metafísica más apta, la que ofrece una ontología más clara y sana para estos fenómenos. La realidad y la verdad de estas contingencias depende de la calidad de la experiencia, de la experiencia metafísica que en verdad sucede en la vida eterna que es lo eterno de la vida. En Cartas de la Pièce, 346-347.

⁷⁹⁴ En el ya citado libro de Verdú de Gregorio, Joaquín. *La palabra al atardecer*. Pág. 30. Sobre Bernadette Soubirous, advertir que se trata de la vidente de Lourdes, que juega un papel importante en el cristianismo de María Zambrano, como señala Agustín Andreu: *El de María es un cristianismo muy católico de rito y dogma metafísicamente experimentados según una exégesis simbólica de tipo alejandrino, cabalístico, gnóstico de varia fuente, bizantino. Las figuras católicas del Dogma (la Virgen-Madre, la Asunción, la Crucifixión, la Eucaristía, el Descendimiento...) e, incluso, las apariciones digamos particulares (Loreto, Lourdes...), son figuras metafísicas que dan más que el concepto teológico y dicen lo que les pasa a Dios y al alma en esta vida y en la eternidad. En Anotaciones epilogales a un método o camino, en Cartas de la Pièce, 360. Asimismo, creemos también interesante notar –como, por lo demás, ya hemos visto a lo largo de nuestro trabajo– la importancia de Massignon para nuestra autora, considerándole incluso su maestro. Y lo subrayamos por la presencia que sucesos como los de Lourdes tienen en su obra, como por ejemplo en un libro que ella misma caracterizaba como maravilloso, y que decía leer y releer –véase la nota 359–. Nos referimos a *Parole donnée –Palabra dada–* y más concretamente al escrito *Nuestra Señora de La Salette*. Massignon, Louis. *Palabra dada*. Madrid: Trotta, 2005. Páginas 151-162.*

de Lisieux. Son pensamientos que la propia Zambrano extracta de cada una de ellas, y que nos sirven para advertir núcleos que iban marcando su preocupación:

Santa Teresa de Jesús: «como tratas a tus amigos, –dirigiéndose a Cristo– así tienes tan pocos». Thérèse de Lisieux: «Quiero una agonía de luz que me consuma, sin mezcla alguna de consuelo»⁷⁹⁵.

Y si leemos con atención este pensamiento de la santa de Lisieux, bien podría verlo como definición del abandono y la soledad que destacaba Zambrano en la carta que citamos arriba –la dirigida a Enrique de Rivas–. Pero volvamos a Verdú de Gregorio, y entonces volvemos a encontrarnos a Teresa de Lisieux, esta vez en otra sección del libro en que el autor incluye unas cuantas cartas que Zambrano le dirigió. Y encontramos una nueva referencia en una carta que Zambrano le escribe el día 1 de octubre de 1983, en el que –como ella misma indica– se celebra la festividad de santa Teresa de Lisieux. Aquí encontramos lo siguiente:

La serenidad del ser resplandece en Teresita, es Virgen de veras, nace, mas salva con su noche más allá de las tinieblas. Fue elevada tan lejos, solo que sin referencias al Cosmos, como Lucia de Siracusa⁷⁹⁶.

⁷⁹⁵ *La palabra al atardecer*. Pág. 63. Podemos aquí añadir otro lugar en el que volvemos a encontrar esta misma cita de la francesa: *Quiero una agonía pura sin mezcla de consuelo –St. Teresita de Lisieux*. Palabras que encontramos en el *Cuaderno de Antígona*, que se corresponde con el manuscrito M-404, incluido en el ya citado libro *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*. Edición de Virginia Trueba Mira. Pág. 268. Simplemente, notemos la vinculación que establece nuestra autora entre la mística francesa y la trágica griega Antígona. Vinculación interesante, a la que podemos sumar –como vimos en el anterior texto reseñado– la figura de la pensadora Simone Weil. Y nos encontramos entonces relacionados tres nombres clave en el pensamiento de Zambrano, nombres que han ido apareciéndonos en las páginas de este trabajo, dando fehaciente muestra de su importancia.

⁷⁹⁶ *La palabra al atardecer*. Pág. 101. Es interesante resaltar aquí la importancia que Santa Lucía tiene dentro de *La divina comedia* de Dante, un escrito que es sustancial para María Zambrano. Libro iniciático de un autor, Dante, que es imagen de filósofo y poeta al par. Uno de esos raros ejemplos de unidad en el logos que ya hemos visto cómo, continuamente, señala apareciendo en el modelo de Juan de la Cruz. Pues bien, que en esta breve cita los nombres de la santa de Lisieux y de la siracusana aparezcan juntos nos parece significativo. Así, Lucía es guía de Dante en *La divina comedia*, como Beatriz, representante de la gracia iluminante y la justicia divina. Santa a la que parece que Dante profesaba gran devoción. Así, nos dice Zambrano, ofreciéndonos una breve semblanza:

(...) Mas Beatriz no lo socorrerá [refiriéndose a Dante] sino por la mediación de Santa Lucía, a la que Dante era particularmente devoto, y que no nos parece que esté aquí, en esta verdadera salida al camino de Dante sin una especial significación que él no declara, pues que todo el prodigioso libro está lleno de enigmas, algunos ya descifrados y otros que resisten a la luz, sutil perspicacia. Y nada, lo que se dice nada, está sin una precisa razón.

Fue Santa Lucía una virgen siracusana que sufrió el martirio de que le fueran arrancados los ojos. Antes durante el interrogatorio tuvo ocasión de, con toda humildad, aceptarse como Templo del Espíritu Santo, como todo cristiano, dijo, que sea fiel y casto. Es una de las primeras mártires y santas en haber invocado al Espíritu Santo de quien viene la luz y la inspiración, la sabiduría infalible. Su fiesta se celebra el día trece de diciembre, uno de los más breves y oscuros del año, cercano al solsticio de invierno, según la paradoja de este hemisferio... En La palabra al atardecer. Págs. 266-267.

No es el único lugar en el que aparece la figura de Santa Lucía, también la encontramos en *Notas de un método*, en el apartado *El camino recibido*, donde leemos: *Dante siente la «viltá nel core» [La divina comedia, Canto II, verso 122] que le paraliza aun después de las palabras de Virgilio, que le dan noticia suficiente. Sólo la presencia de Lucía, que le remueve el corazón, le pone en camino. Y ello es lo que le hace aceptar plenamente al guía y maestro. El camino escondido, el de la sabiduría secreta, el tercer camino, no se abre sin un guía y no se entra en él sin que el corazón se haya movido y la mente le obedezca. Sólo cuando el corazón ha desfallecido a pique de anonadarse y se alza luego, hace seguir a la mente sus secretas razones. NM, 32. Lugar interesante por cuanto que se convierte en reflexión acerca del método y la figura del guía en el mismo.*

Y aún podemos señalar otro escrito en que aparece la figura de Santa Lucía, y que es especialmente significativo porque le sirve a María Zambrano para hacer un repaso vital-intelectual en el que va mencionando los aspectos más importantes, lo que ella misma destaca en su trayectoria. Un repaso de hitos que hace que todo lo que menciona al respecto adquiera un carácter de importancia e interés especial, cual es en este caso, esta figura que desde *La Divina Comedia* parece acompañar a su reflexión. Así, encontramos: (...) *yo señalaría a Nietzsche, el oscuro, el contradictorio, el amargo, el violento, pero que camina siempre y llegó a convertirse en un cuerpo luminoso, cosa que yo le dije por carta a este amigo extraordinario que he citado [se refiere a Elemire Zola] (...) le contesté, para defender a Nietzsche: «¿Y qué me podría usted decir de aquél que se ha consumido para ser un cuerpo luminoso?»; el cuerpo luminoso tiene que estar humanamente oscuro dentro y aquí va mi devoción o mi amor, las dos cosas, por esa santa Lucía que aparece al principio de La Divina Comedia cuando Dante no se atreve, guiado por Virgilio como iba, a descender, entonces se le aparece, y aterrorizado por las tres bestias que le rodean no puede sobrepasar ese momento y entonces desciende santa Lucía; es una santa de Siracusa, la primera en que en su martirio citó al Espíritu Santo y que murió tras pasados los ojos. Su historia es muy breve, inmensa. [Continúa con una exposición de su martirio.] Y la expresión litúrgica es ésta, que la luz la fijó, y ella fue condenada a perder los ojos y a terribles martirios, porque la luz la fijó, la luz la hizo pesada. Yo he visto en ello el contrapeso dentro de La Divina comedia, esto que acabo de decir es del Breviario, pero en La Divina Comedia es la que desciende para convencer a Dante (...). Entonces, ¿qué relación hay entre la luz y la gravedad? Quiere decir que si la luz la fijó, la luz tiene poder sobre las tinieblas y sobre la gravedad, y así nada aparece extraño que en el centro del Infierno, según La Divina Comedia en este caso, aparezca el monstruo, el animal monstruoso, caído allí, sin poderse mover por la gravedad, entonces lo tiene que sortear siguiendo Dante la indicación de Virgilio de que se hiciera lo que él, que se invirtiera y pusiera los pies donde está la cabeza, que se diera la voltereta (...); y entonces al invertirse cambió el centro de gravedad y a poco salieron agarrándose de los pelos del animal inmundo porque habían ya dejado de pertenecer a la gravedad del polo oscuro de la oscuridad de la tierra, de la oscuridad máxima, e iban hacia la luz con sólo darse la vuelta. Zambrano, María. A modo de autobiografía. Texto recopilado en el volumen homenaje a nuestra autora ya citado *Vocare. La actualidad educativa de María Zambrano*. Páginas 89-91. Un texto algo largo pero que hemos decidido poner aquí para subrayar no ya únicamente la figura de santa Lucía, sino la vinculación a *La Divina Comedia* de Dante, leída, releída y meditada como auténtico libro de iniciación, que tanto recuerda la entrevista que ya hemos referido a lo largo de estas páginas, la que le hizo el poeta Antonio Colinas, y en la que se ponía de manifiesto la importancia del concepto de iniciación para la malagueña, que era ciertamente el de vincular esencialmente el pensamiento a la vida, haciendo explícito ese lema de la *Metafísica* de Aristóteles que acompañaba su meditar, cual era *el acto del pensamiento es vida*. Una presencia la de esta santa, en la que nos aparecen nuevamente insertos en este contexto de la iniciación y la vinculación pensamiento-vida, los de luz y oscuridad, asemejados a la gracilidad y la gravedad, que*

Valgan estas breves reseñas para justificar la importancia de la presencia del pensamiento y sensibilidad carmelitas en la obra de Zambrano, así como notar que estamos ante una filosofía que advierte de la necesidad de comprender la experiencia que constituye a la persona de un modo más completo que el que habitualmente se suele concebir en la filosofía de los últimos tiempos. No en vano, el tema de la experiencia adquiere una gran importancia dentro del pensamiento de Zambrano, que se encuentra desde sus mismos principios a la búsqueda de un logos cuya última pretensión radica en decir del modo más completo y adecuado la realidad del mundo y de la persona, esto es, la experiencia que va diciendo –expresando– la vida.

igualmente nos han ido apareciendo en este trabajo, y que hemos vinculado a Simone Weil. Además, nos parece interesante también indicar cómo estaba atenta Zambrano al santoral, al punto que en su correspondencia aparecen referencias al mismo, como en el caso de la carta 75 que manda al amigo Agustín Andreu, en la que nos aparece: *precisamente hoy víspera de Santa Lucía, me había decidido a hacerlo. Ella es el primer mártir que invoca al Espíritu Santo*. En *Cartas de la Pièce*, carta N° 75, de 12 de diciembre de 1975, pág. 289. Una referencia ciertamente incidental, pero que precisamente por tener ese mismo carácter pone de manifiesto la importancia que tiene el significado de esta figura en su vida y obra.

CAPÍTULO 6: El delirio y, de nuevo, *Adsum*. Conclusiones.

1. Rememorando el camino.
2. Las catacumbas y las estepas siberianas.
3. Delirio: hijo de la esperanza y prehistoria de la razón.
4. El carácter simbólico del delirio creador.

Todos somos «mudos de nacimiento». Aprendemos a hablar en la medida en que experimentamos que todo lo no dicho propiamente se queda sin realidad, o sea, en la medida en que estamos hambrientos de realidad. No hay ninguna realidad muda.

Y se da además la falsa identificación entre ocultarse y estar resguardado. Sólo podemos ponernos a cobijo mostrándonos, arriesgando el mostrarse. Nos sustraemos a los otros por el ocultamiento; pero sólo los otros, su amor, pueden ponernos a salvo. La reconditez no es posible en plena soberanía del orgullo, que brilla y prospera en lo oculto.

Hannah Arendt. Diarios. Fragmento 14. Septiembre 1951. Pág. 129

En mi exilio, como en todos los exilios de verdad, hay algo sacro, algo inefable, el tiempo y las circunstancias en que me ha tocado vivir y a lo que no puedo renunciar. Salimos del presente para caer en el futuro desconocido, pero, sin olvidar el pasado, nuestra alma está cruzada por sedimentos de siglos, son más grandes las raíces que las ramas que ven la luz. Es en la obra del amanecer, trágica y de aurora, en que las sombras de la noche comienzan a mostrar su sentido y las figuras inciertas comienzan a desvelarse ante la luz, la hora de la luz en que se congregan pasado y porvenir.

María Zambrano. Amo mi exilio, en Las palabras del regreso. Pág. 67

Nada, nada: dejémonos de virreinos y bambollas. He sido un alma de cántaro; pero bien dice el señor cura, tu tío, que la experiencia es una llama que no alumbra sino quemando. Yo me he quemado vivo; pero ¡ay, hija, si vieras cuánto he aprendido! Ya te contaré.

Benito Pérez Galdós. La corte de Carlos IV.

(...) que, como se dilate la vida, no se desmaya la esperanza.

Miguel de Cervantes. Los trabajos de Persiles y Sigismunda. P170.

Hay en el griego alejandrino y en el moderno una hermosa palabra, metarrítmisis, que significa “cambio de ritmo” ó sea transmutación de íntima estructura. Se halla empleada en el sentido de “reforma o transformación” más o menos íntima, pero en la fuerza de su composición, designa una transformación la más íntima que en su ser cabe, puesto que es la de su ritmo, faz de su más honda estructura.

La Metarrítmisis. En Los tiempos nuevos. Buenos Aires (Argentina) año 1, nº2, 1900. Unamuno

Apolo purificador había de mantener luminosa la flecha que desata el delirio humano, y había de limpiarla de todo veneno. Tenía que ser así la ley de ese dios, el de la poesía. Ya que convertir el delirio en razón sin abolirlo, es el logro de la poesía.

María Zambrano. El hombre y lo divino. Pág. 327-328

1. Rememorando el camino.

Llegamos al último capítulo de nuestro trabajo, y nos parece oportuno en este punto, realizar una síntesis del camino recorrido. Un camino que comenzó por un acto de comparecencia, el de nuestra autora dando cuenta de sí y de su obra a mitad de su vida, y que continuó con un intento de sistematizar lo que sería la génesis y configuración de la gran aportación de María Zambrano al pensamiento, la Razón Poética. Y para ello, partimos del temprano artículo *Hacia un saber sobre el alma* y continuamos con un análisis de *Filosofía y poesía*. Un análisis que nos llevó a señalar algunos símbolos que nos pareció interesante resaltar en tanto que volvíamos a encontrarlos en otros momentos muy posteriores de su obra, lo que nos llevaba a determinar su importancia y la pertinencia de detenernos en ellos. Y en atención a la presencia de la mística española del XVI en la obra de nuestra autora, nos decidimos a dedicar unas páginas en las que pretendimos incidir en su importancia para comprender la obra de Zambrano. Una comprensión que se completa con esta dimensión, con el tener en cuenta la presencia de estos místicos, de su vivencia religiosa plasmada tanto en sus vidas como en sus obras, en sus escritos y versos que van apareciendo citados y meditados en sus páginas.

Y ahora, llegamos al último capítulo, que entendemos que ha de ser esencialmente conclusivo, pero en el que igualmente surgirán aspectos de la obra de Zambrano que no podrán ser desarrollados en profundidad. Esto es, un capítulo conclusivo que, a la vez, habrá de dar cuenta de las propias limitaciones del mismo. Conclusiones que parece debieran ir cerrando el trabajo desarrollado, pero que, paradójicamente, irán señalando aspectos y dimensiones que podrían irse analizando nuevamente en sus pormenores y que irían a confirmar la percepción que nuestra autora tenía de su propia obra, y que ya hemos señalado a lo largo de este trabajo. Entendía así que su pensar se le daba al modo de los gajos de una naranja, que a partir de un mismo centro se iban abriendo y volviendo sobre sí, y eso nos pasa ahora, que queriendo cerrar las conclusiones, vuelve a aparecer el centro nuclear de sus preocupaciones, de su pensamiento, dándose en otras obras, en otros modos, en otros matices y todo ello exigiría un movimiento de reflexión continuo, que aquí, y a estas alturas, nos parece que debemos señalar, y a lo más, dejar como camino abierto del pensar acerca de la obra de María Zambrano.

Y titulamos este capítulo con un término que creemos que puede sostenerse como fondo del pensar de nuestra autora. Nos referimos al delirio, que aquí trataremos de sistematizar, sin olvidar que hemos ido señalándolo a lo largo de todas las páginas que llevamos. Y es que sostenemos que no es posible comprender la obra de Zambrano sin tratar de comprender lo que es el delirio. Esto es, no nos parece posible comprender qué sea la Razón Poética, sin subrayar e incidir en que el delirio está en su génesis, en su configuración. Y que sea la mística tan importante en su obra también está en relación directa con el delirio, precisamente porque aprenderá de la mística el conocer padeciendo, que igualmente la vincula y la une de un modo muy cercano y estrecho a la tragedia.

Pero quizá hemos de señalar también que la estructura de nuestro trabajo se nos presenta de un modo circular. Y por ello, ahora, en unas conclusiones en las que nos centraremos en el delirio, muy especialmente hemos de volver al principio, a la comparecencia, otra vez a *Adsum*, pues nuevamente vida y obra se van a entrelazar, y va a tratarse de dar respuesta a un hecho esencial de la persona en su vida misma y en la historia, la del enfrentarse a la crisis, a la ruptura, y a pesar de todo, a pretender un pensamiento íntimo y radicalmente esperanzado y salvador. Por ello, quizá sería bueno destacar algunos aspectos de *Adsum*, ese breve escrito en el que daba cuenta de sí y de su obra, en el que se presentaba nuestra autora, en sus posibilidades, ante el eventual lector y, por ende, también ante la historia, pretendiendo una humilde narración de sí. Y encontrábamos cómo a partir de esas pocas páginas, iba reflexionando sobre el modo en que fue imponiéndosele la filosofía. Una experiencia que compartía, y que –al modo como explicaba el maestro Ortega– surgía precisamente de una suerte de desfondamiento, de una experiencia de suelo que se mueve y agita, que hace que no pueda contarse sin más con el mundo sino que, antes bien, se viva la realidad de la negación. Y una negación que asumía, como una figura poliédrica, múltiples aspectos, pero que se concentraban en la negación básica y fundamental, que iba aparejada a la experiencia radical de la soledad, y también a la de la propia inanimidad o insustancialidad.

Así pues, en medio de esta situación, se enfrentaba a la tentación del desnacer, que aparecía con una suerte de ambigüedad en tanto que podía verse como anhelo de lo originario, representado en la infancia y la inocencia del paraíso; o también como una

dejación de sí, del imperativo de nacer que va animando constantemente, como savia palpitante, su obra. Un imperativo que lo es de ir renaciendo por entre las sucesivas negaciones y muertes que van dándose en la vida. Y teniendo como telón de fondo al también admirado, e igualmente deudora de su magisterio, Unamuno, iba nuestra autora cada vez más adentro mostrándonos el modo como se enfrentaba a esta tentación, los modos y maneras en que la negación se presentaba. Negaciones que eran experiencia de crisis de la persona, que iban conformando una peculiar y, las más de las veces, desconocida, intrahistoria. De este modo, la filosofía surgía de una viva experiencia de crisis de la persona, dando cuenta de una grave incertidumbre que afecta a lo más íntimo y sustancial, en una tesitura en la que se trata nada menos que de lograr no perderse en lo amorfo e inane.

Por eso, el adagio *aprender padeciendo*, que se remonta a la antigüedad griega y va reapareciendo en diferentes momentos del pensar, es ciertamente cercano a la experiencia de nuestra autora. Unos momentos dramáticos y críticos de pasividad no pueden sin más arrumbarse como algo que simplemente sucede o está ahí, sino que se imponen a la persona y alimentan su experiencia. Y no solo se plantea desde un punto de vista individual. Ya en *Adsum* asistimos efectivamente a un desnudamiento de la persona en su intimidad mostrando las heridas del ser, pero también asistimos a la crisis tremenda de la historia. A tal punto que la experiencia personal y la histórica se entrelazan, y puede sintetizarse en el modo mismo como Zambrano entiende o trata de comprender la tremenda realidad del exilio.

Un exilio que ocupando la mitad de una vida, desgarrando a la persona que queda a merced del juego implacable de la historia, ha de terminar por asumir de un modo tal que le llevará a pronunciar estas paradójicas palabras: *amo mi exilio*. Unas palabras que significan tanto como asumir la propia vida, dar cauce al propio sufrimiento, en definitiva, *aprender padeciendo*. Dar cuenta de la propia pasividad, dejar ser a lo que yace mudo, y de ahí, dar cuenta de las negaciones, de los otros de la historia, de los orillados, de las víctimas, de los inocentes y de los que aparecerán en su negación como los *logoi sumergidos*. Por eso, ya hubimos de hacer referencia a un escrito de Zambrano que nos parece especialmente interesante para ilustrar esta

preocupación histórica. Se trata de *Las catacumbas*⁷⁹⁷, un escrito en el que juega con la comparación entre aquellos que en los siglos II y III las padecieron en Roma, y los europeos de comienzos de los años cuarenta, que asistían a un continente agónico. Unas catacumbas que, algo más adelante, pondremos en relación con las estepas siberianas a partir de un ensayo de László Földényi, en el que atenderemos a interesantes similitudes con el planteamiento de nuestra autora. Y una visión en paralelo que nos permitirá completar esta comprensión de la persona abandonada ante el curso implacable de la historia. Una historia secularizada que lleva a tremendos dramas de los que da cuenta la necesaria intrahistoria.

A continuación, y con el propósito de ir ultimando la noción fundamental de delirio, haremos referencia principalmente a dos escritos de María Zambrano que nos servirán en este empeño. Se trata de *Delirio, esperanza y razón* y *El pensar sistemático: indicio, símbolo, razón*⁷⁹⁸. Del primero nos ocuparemos en un apartado en el que, en su exposición, inevitablemente habremos de acudir a temáticas ya aparecidas en nuestro trabajo. De modo que la novedad radicará en la sistematización que la propia Zambrano

⁷⁹⁷ *Las catacumbas*, publicado originariamente en *Revista de La Habana*. La Habana, t.I., 1942-1943, y recogido en el volumen ya citado *La Cuba secreta y otros ensayos*, páginas 89-91. Un escrito al que ya aludimos en el transcurso del anexo I de nuestro trabajo, intitulado *Dos metáforas para el conocimiento: visión y corazón*.

⁷⁹⁸ Respecto al primero de los escritos –*Delirio, esperanza y razón*– lo encontramos en el ya citado libro *La Cuba secreta y otros ensayos*, páginas 164 a 171. Un escrito que apareció en *Nueva Revista Cubana*, La Habana, 1959. Y que aparecía dedicado al escritor José Lezama Lima y al músico Julián Orbón.

Precisamente en orden a destacar la vinculación que estos escritos albergan entre sí, podemos citar el libro de nuestra autora: *El exilio como patria*. Edición, introducción y notas de Juan Fernando Ortega Muñoz. Barcelona: Anthropos, 2014. Es interesante porque, como su editor señala, en la Fundación María Zambrano se encuentra el manuscrito M-157 en el que nuestra autora esboza en torno a los años sesenta un proyecto de libro sobre el exilio. Tendría tres partes, de la que la primera trataría, a través de varios artículos, directamente sobre el exilio; la segunda albergaría otra serie de escritos que servirían de complemento al primero; y la tercera trataría León Felipe, Emilio Prados y Luis Cernuda, tres poetas que en común tienen que viven el exilio. Pues bien, *Delirio, esperanza, razón* lo encontramos en este proyectado libro en la segunda parte. Con lo cual, se hace patente que, si bien no trata directamente la cuestión del exilio, lo entiende como necesario complemento para una más completa comprensión del dramático fenómeno. Y siguiendo este esquema, configura el editor el libro, componiéndolo de dos partes, la primera –*Escritos sobre el exilio*– y la segunda –*Estudios complementarios*– en la que se incluye el escrito que aquí nos ocupa.

El segundo de los escritos que referiremos –*El pensar sistemático: indicio, símbolo, razón*– lo encontramos en la antología crítica de textos de nuestra autora que llevó a cabo Jesús Moreno Sanz, en el también ya citado libro *La razón en la sombra*. Páginas 114 a 125. Como su editor anota, se trata del extracto de un inédito que aparece fechado en junio de 1966. Concretamente el inédito M 129.

consigue en este artículo y en el que vamos a destacar sobre todo el delirio en su carácter creador.

Del segundo escrito trataremos en el último apartado, en el que ensayaremos una reflexión general acerca de la posibilidad de que el delirio creador cumpla una función simbólica. Será un apartado en el que intentaremos dar una visión global de la obra de María Zambrano, en la que ya más apretadamente intentaremos subrayar algunos elementos fundamentales que a lo largo de estas páginas hemos señalado como hitos en la constitución de la razón poética. Y, como venimos sosteniendo, pensamos que el delirio en su carácter creador es un aspecto esencial, que creemos que cumple una función simbólica que, a su vez, se extiende incluso a la temática literaria de la obra de Zambrano, así como al denodado intento de nuestra autora por lograr la restauración del logos, o la restauración de la persona. Restauración desde sus escisiones y heridas, íntimas e históricas.

2. Las catacumbas y las estepas siberianas.

Catacumbas y estepas hacen, llegados a este punto, una triste unión. En lo referente a las primeras, nos referimos a la imagen que utiliza Zambrano en el escrito reseñado arriba de 1942-1943, en el que se refiere a Europa desde el exilio americano. Desgraciado exilio que hace que empiece desde la distancia a contemplar un escenario tremendo de desolación, y que –como pudimos advertir en la peculiar autobiografía *Delirio y destino*– la dejaba en una situación tremenda en la que contemplar la desgraciada situación familiar que se jugaba en el corazón de Europa, en la Francia ocupada.

Pues bien, comienza nuestra autora con una reflexión acerca del tiempo, en el que subraya cómo se vive siempre en el impulso de trascender la mera concurrencia del presente, envuelto entre pasado y futuro o recuerdo y esperanza. Un deseo que se incrementa cuando la situación presente se muestra como *pálida sombra de vida*⁷⁹⁹, haciéndola enormemente desgraciada. De este modo, se refiere a Europa como el continente en agonía que se contempla desde la *forzada calma* del americano, en que vive sumergida y en que, paradójicamente, *la vida se desborda, casi se desvive*. Y así, se pasa al pasado o se proyecta al futuro, en utopías que anidan en la cultura europea, alimentadas en la savia del cristianismo, aunque con un potencial peligro destructivo⁸⁰⁰.

En esta tesitura, hemos destacado las palabras mismas que emplea Zambrano: *la vida se desborda*, pues nos parece que es la clave de lo que aquí tratamos. La experiencia de la vida que se desborda es precisamente la del delirio. La vida que es exceso, auténtica *hybris*, que supone de inmediato el padecer. Por ello este breve escrito en el que Zambrano no utiliza la palabra delirio, es sin embargo una reflexión sobre el mismo. Y lo es acerca de la vida desbordada en tanto que presente, aun desde la distancia, lo que acontece en el corazón europeo, el drama. Un ejercicio presentido más que previsto, más que pensado y analizado. Y que sea presentido hace a su vez que vaya

⁷⁹⁹ *La Cuba secreta y otros ensayos*, pág. 89

⁸⁰⁰ La reflexión que aquí simplemente anota Zambrano, la desarrolla más ampliamente en el libro *La agonía de Europa*. Para una profundización en este aspecto, nos remitimos al anexo III incluido en este trabajo: *Desde el horizonte de Auschwitz. Tres aproximaciones al concepto del mal: Edgar Morin, Hans Jonas y María Zambrano*. Especialmente el apartado: *María Zambrano: delirio en la noche europea*. Igualmente hemos tratado esta cuestión en la nota 785, a la que aquí remitimos en orden a completar esta reflexión.

aparejado el sentimiento, inevitablemente vinculado a lo secreto y misterioso, *lo oculto y escondido*. Y destacar esto no es sino advertir lo que ya pudimos ver en *Hacia un saber sobre el alma*, cuando reivindicaba nuestra autora ese saber de las cosas del alma, y que ahora vemos proyectado al saber de las cosas de la historia. Pero de la historia descubierta o develada desde el *ver con el corazón* que no es sino la que descubre por entre la densa oscuridad que se cierne sobre Europa, *la vida entrañable* de las personas con las que se participa en su dolor. Un *ver con el corazón* que es también un dejarse en la quietud y el silencio desde los que esperar atender *esa llama pequeña pero ardiente, esa lengua de fuego que consume espacio y atraviesa muros, por ser de naturaleza espiritual, fuego que se enciende en lo hondo y alumbra el pensamiento*⁸⁰¹.

Unas palabras que ciertamente vinculan toda esta reflexión con un lenguaje que vuelve a traernos la clave mística como interpretación, y que vuelve a dejarnos cerca de la llama sanjuanista. Llama y fuego que asemeja nuestra autora a la que debió alumbrar a esos otros que ocuparon las catacumbas en los siglos II y III. Catacumbas que como cuevas exigen un descenso, que es el descenso que practica la persona en el saber de las cosas del alma, que es también el descenso que se practica en el saber entrañado y oculto en la historia. Y entonces, cita Zambrano el *son tiempos de desprecio* de Tertuliano para ilustrar su pertinencia en la Europa de los primeros años 40. Y subraya el desprecio de la llama, del fuego, sobre todo desde una tradición intelectual europea ilustrada que había olvidado todas esas dimensiones del alma que pasaron a formar parte de lo desechable, de lo insignificante, del sinsentido. Un desprecio en que el pensamiento auténtico no cae, sino que antes bien aspira a encontrar la luz por entre las tinieblas, desde –y vuelve el místico carmelita– la noche oscura europea.

Así, se van solapando las dimensiones personal e histórica en el escrito. O lo que es lo mismo, el delirio es el de la persona y lo es también de la historia. Y la posibilidad de que la llama ilumine, de que se cumpla la vocación salvadora, pasa, nada más y nada menos, que por la resurrección. Esto es, y como veíamos a lo largo de nuestro trabajo, especialmente de la exposición de *Adsum*, al igual que ocurría con la persona, también la historia ha de renacer, más aún, resucitar. Los renaceres son necesarios, y la oscuridad que asolaba Europa exigía, para cumplirse enteramente, la resurrección. Es un

⁸⁰¹ *La Cuba secreta y otros ensayos*, pág. 90. Advertimos la pertinencia de volver, como ya indicamos, sobre el anexo I: *Dos metáforas para el conocimiento: visión y corazón*.

proceso necesario que ve igualmente Zambrano en la cita que hace de Heráclito: *De la vida nace la muerte y de la muerte, la vida*⁸⁰². Y saber esto es lo que nutre esencialmente la esperanza. La gravedad y el peso de la condición humana, sus pesados íferos, son soportados como las propias entrañas, las cuevas y catacumbas de la historia. En definitiva, el corazón –de la persona y de la historia– se sostiene en la esperanza.

Y en esta reflexión en la que las dimensiones personal e histórica se van entretejiendo, en esta urdimbre conceptual, las catacumbas se enlazan con las estepas siberianas. Y lo hacen de la mano de un breve escrito del ensayista húngaro László Földényi, *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*⁸⁰³. Una trama conceptual que surge del hecho del destierro a que fue condenado el escritor ruso en 1849, ocho años de trabajos forzados en la estepa siberiana, acusado de crímenes contra la seguridad del Estado. Pues bien, en 1854, es enviado a Semipalatinsk, donde traba una gran amistad con el joven fiscal Alexandr Yegorovich Vrangél, quien en sus memorias cuenta cómo le iba haciendo partícipe de sus proyectos literarios, habla de sus conversaciones, de cómo iba trabajando en el manuscrito de *Recuerdos de la casa de los muertos*, y las lecturas del mismo... y cómo éste a su vez le conseguía libros. Y así, empezaron a estudiar juntos a Hegel. No precisa en estas memorias el título concreto de la obra que estudiaron, así que Földényi juega con la posibilidad de que fuesen los cursos sobre la filosofía de la historia universal que impartió entre 1822 y 1831 en la Universidad de Berlín. Unos cursos que se publican en 1837 y, otra vez y revisados en 1840. Esta es la hipótesis de la que surge un interesante ensayo en el que Siberia se asemejará a las catacumbas, y en el que ambos serán, en última instancia, una reflexión acerca del delirio.

Y juega con esta hipótesis Földényi precisamente porque en estas *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* aparece mencionada Siberia. Pero una mención un tanto decepcionante, pues refiere allí Hegel cómo la dejará fuera de sus consideraciones porque *las características del país no le permiten ser un escenario*

⁸⁰² *La Cuba secreta y otros ensayos*, pág. 91

⁸⁰³ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006.

para la cultura histórica ni crear una forma propia en la historia universal⁸⁰⁴. Y ya entendemos la razón de plantear esta hipótesis, pues se pone entonces de relieve la diferencia abismal entre la Historia, con mayúsculas, la gran historia sacralizada, frente al pobre sufrimiento del condenado al destierro, precisamente por apoyar unas ideas que venían de Europa, lugar en que la historia sí que se iba desarrollando. Pero en Siberia su padecimiento no significaba nada. La historia personal del escritor en Siberia formaba parte de lo desechado, orillado a las afueras de lo que conformaba lo que había de ser tenido en cuenta. Entonces, sostiene Földényi como posible reflexión de Dostoyevski, que se percatara de cómo *la vida tal vez posee ciertas dimensiones que no tienen cabida en la historia*⁸⁰⁵, o lo que es lo mismo, la existencia personal no se identifica sin más con la existencia histórica.

Haciendo una suerte de aproximación entre este planteamiento y el de Zambrano, tenemos que en nuestra autora, y siguiendo la línea del maestro Unamuno, podría afirmarse el valor de la intrahistoria, el de las vidas de tantos que no aparecen en los periódicos ni en los libros de historia, pero que conforman la tradición, auténtica savia vital. Ya pudimos tratar esta cuestión en nuestro trabajo, e incluso referimos el artículo de Unamuno *La tradición eterna*, y ahora debemos volver a esta matriz porque entender el núcleo del pensamiento de Zambrano es acercarse a esta intrahistoria, es descender más allá de la cristalización en que se torna lo considerado histórico, precisamente para alcanzar esas vidas desechadas, esos *logoi* sumergidos, todo lo que desde el fondo mismo sostiene lo que se muestra o aparece sin más⁸⁰⁶.

⁸⁰⁴ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 7.

⁸⁰⁵ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 9.

⁸⁰⁶ Podemos señalar aquí, a propósito de esas dimensiones que posee la vida *que no tienen cabida en la historia*, y que nos lleva a reflexionar acerca de la concepción de la intrahistoria, también en la noción de *tranhistoria* o *intersigno*. Una noción que nos lleva de inmediato a Louis Massignon, a quien como ya hemos podido ver en otras ocasiones en este trabajo, María Zambrano consideraba su maestro –ver especialmente las notas 358, 360 y 707–. Y de quien leía y releía *Palabra donada*. Pues bien, nos parece que podemos encontrar ciertas similitudes entre lo aquí expresado y esta idea de tranhistoria o intersigno, lo que en lo sucesivo, cuando nos ocupemos del modo como entiende el delirio creador, podremos ver más ampliamente refrendado. Para sintetizarla brevemente, podemos acudir a los textos *La visita del extranjero (Respuesta a una encuesta sobre Dios)* y a un extracto de *Notas de mi conversión*, de Louis Massignon; así como al estudio de José Antonio Antón Pacheco, *Semblanza massignoniana de Louis Massignon*. Textos que encontramos en el libro Antón Pacheco, José Antonio (editor); Segovia, Carlos A.; Peña, Salvador; Moreno Sanz, Jesús. *Louis Massignon, 1908-2008. Cien años de la visita del Extranjero*. Madrid: Mandala Ediciones, 2008. Así, tenemos estas palabras sobre el intersigno: Cada

Y prosigue Földényi con esta hipótesis reflexionando sobre cómo la cultura de tradición ilustrada más bien ocultaba que eliminaba el sufrimiento. Una ocultación que no podía sino manifestarse precisamente en la figura de los expulsados de la historia, que en su misma expulsión dejaban expuesto y patente lo terrible del sufrimiento, y por tanto, su entidad. Y una paradójica develación que pretende en su mismo manifestarse alcanzar, en cierto sentido, algo como la redención. Una búsqueda de la propia salud que es también pretendida, en última instancia, por Zambrano cuando reflexiona sobre el delirio que aspira a ser creador. De esta forma, indica Földényi cómo a Dostoyevski no lo sostiene en modo alguno la dialéctica hegeliana, sino antes bien *el sufrimiento y el llanto*; al punto que *la esperanza que brota de él y la fe en el milagro crecen de forma proporcional con la hondura de la desesperación*⁸⁰⁷. Así pues, la vinculación de lo real y racional en Hegel desecha amplias dimensiones de la experiencia, quizá la más honda y profunda, tal como *el sufrimiento, la muerte, lo incontrolable, o sea, todo cuanto el ser humano no domina y a lo que más bien está sometido*⁸⁰⁸. Y así, en el gran esquema general se pierden todas las individualidades, todo lo concreto y particular. Pero que se silencie no quiere decir que no esté como fondo el fracaso; que se aspire a cierto optimismo racional no quiere decir que pueda obviarse completamente el sufrimiento, y por supuesto, de un modo u otro siguen estando los excluidos de la historia, los orillados. En definitiva, la racionalidad va de suyo con la irracionalidad, y tratar de ocultarla no hace sino subrayar su patencia.

Así pues, continúa Földényi advirtiendo de cómo, más que la razón, es fundamental la libertad, que entiende como lo que pone al hombre *—existencia limitada—* en situación de *experimentar lo ilimitado*⁸⁰⁹. Y apoyándose aquí en *El Culpable* de

instante privilegiado por el que se inserta la trascendencia en la inmanencia, o bien, cada instante privilegiado que motiva una relación con lo divino lo podemos entender como un intersigno: es, pues, una realidad empírica y externa pero que trasciende lo puramente empírico y externo. El conjunto de intersignos que va delineando la historia personal forma una curva de vida de esa persona concreta. Una noción enormemente rica, dotada de variados significados. Así, no son meras percepciones subjetivas, sino que forman una constelación de símbolos relacionados que se dan “en” la historia pero que no son “de” la historia. Páginas 28-29. Ciertamente una noción que encuentra una feliz adecuación con lo que para Zambrano va a suponer el delirio creador, y que se vislumbra desde estas reflexiones.

⁸⁰⁷ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Págs. 12-13.

⁸⁰⁸ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 18.

⁸⁰⁹ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 20.

Georges Bataille, reflexiona acerca del modo como precisamente el hombre, al ser finito y limitado, en sus límites linda con lo infinito, de manera que experimentar las intrínsecas limitaciones supone nada menos que volverse divino. Y si bien racionalidad e irracionalidad son limitados, la libertad en cambio los trasciende, siendo por tanto lo divino en el hombre. Al punto que perder de vista el infinito y la trascendencia suponen la pérdida de la libertad. Una pérdida que es la que se experimenta en el proceso de secularización –el dios sometido a la razón *versus* el Dios de la libertad– que coaliga la teología a la política, y aparejado a este proceso señala la conquista y la colonización. De manera que las palabras que Hegel dedica a África pueden extrapolarse –señala Földényi– a Siberia, y entonces Dostoyevski, al leerlo, puede sentir que queda fuera de la historia en tanto que conforma lo incomprensible a la mente europea, vivir en una permanente infancia y en la noche. Mas en el fondo, piensa el ensayista húngaro, Hegel siente miedo de lo que no puede comprender racionalmente, y también *tiene miedo de Dios, de su libertad incontrolable que obliga al ser humano a salir de sí mismo*⁸¹⁰.

Ante esto, Dostoyevski en Siberia siente que la historia es todo menos racional, y que la fe en la razón lo que hace es ocultar el miedo –temor y temblor– al destierro de Dios, a su desaparición. Y paradójicamente, es en una situación tan desesperada en la que tiene la experiencia de lo ilimitado. La desmesura le lleva a la experiencia de lo divino, de un modo como quizá no hubiese vivido en la Europa que sí que era y hacía la historia, que desplegaba el espíritu del progreso. Y siente como un gran enigma, como un misterio, el que fuese la amargura y el sufrimiento tremendos los que le llevaran a alcanzar frutos insospechados, *deseos y esperanzas que hasta ahora ni siquiera intuía*⁸¹¹, y entonces habremos de acudir a sus *Recuerdos de la casa de los muertos* en busca de una narración de estas experiencias.

Un relato en el que estos muertos no son sino los condenados, los excluidos, más allá incluso de la expulsión de la historia, al infierno. Un infierno que, señala acertadamente Földényi, presupone paralelamente el paraíso y el purgatorio, y en el que el relato del exceso y la desmesura ponen, como veíamos arriba, al límite mismo de lo ilimitado, en contacto con lo divino. Se pierde todo para ganarlo todo, y en este caso, la

⁸¹⁰ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 31.

⁸¹¹ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 34.

ausencia es el signo y la huella más palpables de la presencia. Y llega a tal punto esta reflexión que asume que sólo es posible la salvación desde la experiencia del infierno. Sólo desde el infierno de Siberia en toda su dureza se comprende a sí mismo y llega a asumir que es allí donde vive feliz y saludablemente. Y sólo encontramos parangón a estas palabras en aquellas otras que escribió María Zambrano cuando dramáticamente afirmaba *amo mi exilio*. Unas palabras que, a su vez, daban título a un breve escrito que ya hemos referido y en el que encontramos esta misma paradoja de que hace mención Dostoyevski⁸¹².

Y frente al relato del exceso, del sufrimiento, tenemos el de Hegel, que se presenta sin cortes abruptos ni abismos, al punto de convertirse el método dialéctico en un modo de domeñar la realidad racionalizándola. Y así, en su secularización –y la consecuente sacralización de la historia– se sustrae al hombre toda trascendencia, y se le deja sin infierno y sin paraíso. Pero esta sustracción de la trascendencia hace que el valor sólo se conceda a la realidad objetiva, con lo que deja de concebirse la libertad como salvación, antes bien lo es lo que es y que es racional. Y las consecuencias vienen marcadas por la supeditación del hombre a las cosas, al saber de las cosas, y de ahí a la primacía de la técnica. Y así señala Földényi la agudeza de Hans Jonas a este respecto cuando afirma cómo *el pensamiento en torno a la naturaleza fue sustituido por la explotación de la naturaleza*⁸¹³. Y sólo tenemos que volver atrás en nuestro trabajo, cuando nos hemos detenido en el modo como Zambrano se ocupa también de estas cuestiones, cuando analizábamos las implicaciones del temprano escrito *Hacia un saber sobre el alma*, cuando también hubimos de referirnos a Hans Jonas y a lo que significaba el gnosticismo de María Zambrano. En definitiva, todo esto trata de una

⁸¹² No nos resistimos a transcribir unas palabras que László Földényi cita, tomadas del libro *Buscador de Dios, viajero del infierno. Contemporáneos hablan sobre Dostoyevski*, Budapest, 1968. Se trata de unas palabras que dirigió a Vsevolod Soloviov –hermano del filósofo Vladimir Soloviov–: *¡fue una gran felicidad para mí: Siberia y los trabajos forzados! Dicen que aquello es terrible e indignante, se habla de una indignación justificada... ¡vaya estupidez! Sólo allí empecé a vivir de manera feliz y saludable, sólo allí me comprendí a mí mismo... a Cristo... al hombre ruso, y sólo allí tuve la sensación de ser ruso, de ser hijo del pueblo ruso. ¡Mis mejores pensamientos surgieron en aquel entonces y ahora sólo vuelven, aunque nunca con la misma claridad! ¡Oh, ojalá lo llevaran a usted a los trabajos forzados! En Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 36. Sobre el escrito referido *Amo mi exilio* de Zambrano, podemos remitir especialmente a las notas 52, 534 y 567.

⁸¹³ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 41.

necesaria y justa crítica a la *demiurgización* del mundo y de la vida, a una atomización del individuo que acaba por destruir y desintegrar a la persona.

Pero seguimos con el análisis de Földényi desde Dostoyevski, y continúan las coincidencias en el diagnóstico. Ahora refiriéndose al modo como a partir del siglo XVIII se subraya sobremanera la cuestión de la autonomía, haciendo que el hombre aparezca usurpando el lugar tradicional de Dios. Mas no siendo ajeno a la realidad deficitaria del hombre, que precisa la religión, esto es, la trascendencia, curiosamente se pone en evidencia este carácter necesitado precisamente en la virulencia con que se da la negación de esta trascendencia. Y llegamos al punto de experimentar una negación del mito a base de otros mitos sustitutorios y claramente degradados, así tenemos la paradoja de asistir a cómo *el mito es rechazado míticamente (evocando el mito de la política, de la técnica, de la economía)*⁸¹⁴. Y con esta situación se las ve Dostoyevski, con este *mito que se niega a sí mismo*, también con *la fe que se pretende saber* y lo refiere Földényi con lo que nos parece una acertada expresión, *el infierno gris*.

Este es el peligro, *el infierno gris*, que es lo que Zambrano denuncia cuando se ocupa de la figura de Franz Kafka. El infierno gris es *El Castillo*, pero también es el hombre sin atributos de Robert Musil, y también el hombre desplazable de Elémire Zolla. Es el peso inusitado de la gravedad, de una pesadez que oculta la posibilidad de la gracia, que diríamos con términos que tanto nos traen a Simone Weil. Y volvemos a la crítica de Földényi cuando señala cómo esta pérdida de la trascendencia se traduce en una pérdida del hombre, pues queda sin asidero ante lo desconocido. Esto es, el gran pasmo de la existencia sigue estando ahí inevitablemente, el nacimiento y la muerte siguen presentándose como notabilísimos misterios, y su ocultación sólo es posible como represión. Una represión en la que juegan un papel esencial el método dialéctico y la técnica, pero una represión que no es igual a una eliminación. De modo que el temor y temblor que padece el hombre ante la muerte de Dios ha de emerger desde el fondo de lo reprimido.

Mas esta emergencia no ha de ser única y exclusivamente individual, esto es, no se manifiesta únicamente en la catástrofe individual, sino también en las catástrofes históricas, pues no sólo está herida la persona sino el conjunto todo de la cultura, y por

⁸¹⁴ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 42.

tanto, la misma historia. Y un desgraciado siglo XX en el que se han sucedido catástrofes de todo tipo –políticas, tecnológicas y ecológicas– da buena cuenta de esto. Y el modo como hemos ido señalando la vinculación inseparable de lo biográfico (lo íntimo, lo más personal) y lo histórico en María Zambrano está en clarísima consonancia con todo este planteamiento. Y así entendemos la experiencia de la soledad y la negación que empezamos señalando en *Adsum*, la experiencia de lo negativo que llegaba a presentarse como experiencia básica y fundamental, de prístino carácter ontológico, y que luego aparecía aparejada a la experiencia de los noes del destino, los que iban vertebrándose a la luz de las oscuridades en que se iba enfrascando la historia. Los noes de unos *tiempos de desprecio* que llevaba a la persona a refugiarse en las catacumbas. De nuevo, las catacumbas y las estepas, el infierno o *el lugar donde no se espera*.

Y a pesar de todo, desde el infierno mismo –desde el exilio, y da igual Siberia o las catacumbas– desde el vacío, la soledad y la negación se alzan a mayor altura. El gran padecer de la pasividad lleva a un nuevo y vivificante acto del pensamiento. El descenso permite paradójicamente una mayor altura, una más alta perspectiva. Y esto nos permite entender en sus justos términos la *felicidad* del exilio, y lo escribimos así, en cursiva, porque es tremendo. Como lo es el llegar a afirmar *amo mi exilio*. Y así entendemos que afirme Földényi sobre el escritor ruso que *daba gracias al destino por haberlo desterrado a Siberia. Sufrió por ello, pero al mismo tiempo vivió como salvación el hecho de poder apartarse de la historia y de su gris racionalidad*⁸¹⁵. Ganó paradójicamente la libertad en los trabajos forzados, pues quedar relegado de la historia, apartado de su decurso triunfal, entre los olvidados, supuso percatarse con gran lucidez y perspicacia de la *gris racionalidad*, esto es, de la insulsa e inane historia que iba hundiéndose en el marasmo de la insustancialidad las vidas de millones de personas que se iban acomodando a sus perfectos y descoloridos engranajes.

Y entonces nos encontramos con la subversión, ahora el infierno pasa de ser Siberia a ser Europa, la herida cultura europea, y lo será de diverso modo. El siberiano es el infierno del exceso y la desmesura, de los límites que en el marcaje de los mismos tocaban lo ilimitado, con lo que contenía implícitamente *el germen de la santidad*⁸¹⁶; en

⁸¹⁵ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 44.

⁸¹⁶ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 45.

cambio, el de Europa era el infierno de la represión que surgía de la misma civilización moderna, lo que significaba *el estrangulamiento de la santidad, del sufrimiento, de la muerte y de la disposición para la salvación*. Era por tanto el infierno de la esclavitud, la peor de todas, la que se oculta en su tratar de pasar desapercibida, *en lo cotidiano, en lo gris, en lo acostumbrado, en el término medio*. Otra vez, K, el hombre sin atributos, el hombre desplazable... el imperio de la mecanización y lo impersonal. Y otra vez, la necesidad del quejido y del lamento de Job. Y por eso nos parece que ocupa un papel tan relevante en María Zambrano sus reflexiones sobre el personaje bíblico, y de ahí la deriva teológica que tiene su obra filosófica.

Y resulta que el infierno gris ha superado con creces lo que cualquier imaginación hubiese podido fabular. El gris ha vencido a todas las vivas representaciones sobre el infierno, y las vence porque insensibiliza. Su efectividad radica en que *nos hemos vuelto insensibles al temor, al temblor y a la desesperación de los filósofos*⁸¹⁷. El olvido y la autocomplacencia se vuelven enormemente destructivos, y llegamos incluso a tratar la grave cuestión de la trascendencia como una mera cuestión práctica, confundiendo unos planos radicalmente heterogéneos. Así, entendemos todo desde la dimensión puramente utilitaria, y todo lo demás, lo que podría cuestionar este proceso falsamente optimista es relegado y desechado. Pero las grandes catástrofes del pasado siglo nos han puesto frente a los ojos el otro lado de esta civilización, que no es sino cómo el mal acecha, cómo –diríamos con Dostoyevski– *en casi todos los individuos de la sociedad contemporánea se encierran, en germen, las cualidades del verdugo*⁸¹⁸.

Unas palabras que Földényi vincula muy acertadamente a una de las tesis de la historia –*Sobre el concepto de la historia*– de Walter Benjamin, afirmando que *no existe nunca un documento de la cultura que no sea al mismo tiempo uno de la barbarie*⁸¹⁹. Y

⁸¹⁷ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 47.

⁸¹⁸ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 49. Citando a su vez *Notas desde el subterráneo* de Dostoyevski.

⁸¹⁹ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 49. Citando *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin. Volvemos a remitir aquí al anexo III: *Desde el horizonte de Auschwitz. Tres aproximaciones al concepto del mal: Edgar Morin, Hans Jonas y María Zambrano*. En este caso, especialmente el apartado titulado *Edgar Morin: antropología de la barbarie*, en el que el pensador francés reflexiona sobre esta misma cita de Walter Benjamin.

este es el drama de una civilización que ha pasado de la adoración a Dios a adorar la técnica, convirtiendo en fin lo que no deja de ser un medio, y tratando de hacerlo todo controlable, al punto de esclavizar definitivamente al hombre, que aparece despojado de sí mismo. Pero en un despojamiento enormemente refinado, cual es el de vivir en una falsa confianza basada en un falso triunfo, el del que se cree vencedor, el que se cree libre.

Y esta es la raíz del verdadero infierno del hombre, el vivir en el olvido del *carácter cósmico de su esencia*⁸²⁰ y el imperio de la técnica es su más visible consecuencia. Este es el infierno gris, el del desencanto, el de la plena manipulación, el de pensar que el ser humano no linda con lo divino –lo ilimitado– sino simple y llanamente con lo palpable. Y esta es, en definitiva, la crítica a la demiurgización que pudimos ver en la obra de Zambrano cuando reivindicaba una razón que respondiera de un modo más completo a la vida, incluyendo todos sus padeceres. Una razón mediadora y misericordiosa, necesariamente piadosa y espiritual.

⁸²⁰ Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 50. Son interesantes estas palabras de la cita que, por otra parte, tanto recuerdan el título de Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*, libro de tanta importancia para María Zambrano.

3. El delirio: hijo de la esperanza y prehistoria de la razón.

Y llegamos a un nuevo apartado en el que, tras las reflexiones anteriores, entendemos que hay que ir recogiendo –como en un haz de gavillas– algunas ideas o claves esenciales para comprender mejor, al precisarlo, lo que es el delirio. Ya hemos señalado la importancia trascendental de este concepto en el pensamiento de Zambrano, al punto que todo este trabajo está trufado de más y más referencias a esta instancia necesaria del pensamiento, precisamente porque es una instancia ínsitamente aparejada a la vida. Y otra vez podemos traer aquí aquel *el acto del pensamiento es vida* de Aristóteles, que subraya esta vinculación inescindible del auténtico pensamiento con la vida, y que nos lleva a reflexionar y profundizar en ese fondo vital –incluso en sus descensos, cavernas, catacumbas, *siberias*... y, algo más humildemente dicho, entrañas– que como previo o apriorísticamente se presentan también en la forma del delirio al pensamiento, como su necesaria e inescindible prehistoria.

Y para alcanzar tal objetivo, creemos que hay un artículo que cumple en sus pocas páginas con la suerte de ser una feliz y sintética exposición de lo que sea el delirio. Una exposición que, a su vez, servirá para clarificar lo que explícita e implícitamente ha ido guiando como hilo conductor nuestro trabajo. Nos referimos al ya citado y reseñado escrito *Delirio, esperanza y razón*. Unas páginas de 1959 que nos parecen imprescindibles para bucear en esta indagación de Zambrano que se acomete como descenso a los ínfimos o como viaje a la matriz misma de la vida en las entrañas. Y algo más adelante también será necesario acudir a otro escrito –*El pensar sistemático: indicio, símbolo, razón*– cuando nos tengamos que preguntar acerca del delirio más allá de la propia subjetividad del que lo experimenta, o más exactamente de hasta qué punto puede considerarse la pasividad desde un logos que trasciende las limitaciones de lo íntimo y privado para tornarse, incluso, símbolo, entrando en el terreno de lo universalizable.

Así pues, comenzamos este intento de síntesis tomando como eje las páginas de *Delirio, esperanza y razón*. Un título en el que ciertamente se vinculan, entrelazadas, tres nociones fundamentales en el pensamiento de Zambrano, que no puede entenderse desgajado de ninguna de estas dimensiones. Y es que la razón aparece constituida por el delirio, como por eso previo que la nutre, y todo ello sostenido por la esperanza. Una esperanza que vuelve a recordarnos el carácter fundamentalmente ético de su filosofía.

Una ética a su vez alimentada por la esperanza de lograr trascender todo aquello que constituye la pasividad, el sufrimiento, lo victimario, lo olvidado... precisamente para lograr ser rescatado y, de este modo, salvado de sí.

Así pues, comienza Zambrano advirtiendo del carácter originario del delirio, precisamente porque –como hemos podido ir apreciando en muchas de estas páginas– la vida es de suyo un exceso para el que la soporta, de modo que a través de la misma, habrá de irse dando el delirio como patencia misma del exceso. Y así, en todo nacimiento y consecuentes renaceres, se parte de esta experiencia de pasividad, lo que pudimos apreciar muy claramente en algunos momentos de la exposición de *Adsum*. Una comparecencia que suponía una toma de conciencia que asumía de lleno esta realidad. Y por ello pudimos justificar que se trataba, aun cuando no lo calificase nuestra autora expresamente así, de un delirio. De esta manera, el delirio va aparejado a un momento de especial lucidez en la que la persona se percata de sí misma en su limitación, frente a lo que aparece ante sí como ilimitado. O remitiéndonos a las palabras de Zambrano:

*(...) delirio es el efecto en un sujeto de limitado dominio y capacidad de la presencia o actualización de algo total, ilimitado. La presencia de la vida, de toda la vida y su inabarcable futuro en el instante de comenzar. El día que se presenta en el instante del alba, que es el instante de la conciencia. Sin el despertar de la conciencia no hay delirio. Delirar es despertar y encontrarse la vida, toda la vida, que no cabe en la conciencia despierta. Delirar es encontrarse con el futuro todo en un instante indivisible. No hay delirio sin futuro*⁸²¹.

Unas palabras que atienden a esta peculiar noción vinculándola al tiempo⁸²². Así, dice que no hay delirio sin futuro, del mismo modo que también puede surgir del pasado. Con respecto al futuro, no podemos escapar a que lo relacione directamente con

⁸²¹ *La Cuba secreta y otros ensayos*. Pág. 165.

⁸²² Notemos la gran importancia que la cuestión del tiempo tiene en el pensamiento de María Zambrano. Nuevamente aparece aquí cuando se ocupa del delirio, pues se entiende que se delira ante el futuro y ante el pasado, lo que sintetizaremos brevemente en lo que sigue. Para una profundización mayor en esta temática, podemos remitir al capítulo 5, concretamente al apartado 3.b: *La cuestión del tiempo. Del «todo pasa» heraclíteo al «todo se pasa» teresiano*. Lugar en el que nos ocupamos de unas páginas de *Notas de un método* que ciertamente complementan lo aquí expuesto.

el alba –por lo demás, de tanta significación para nuestra autora– y sólo tenemos que recordar los lugares en los que, en este trabajo, nos hemos referido a la importancia de la noción de aurora para Zambrano. No olvidemos que la considera *como la fysis misma de la razón poética*⁸²³, y califica de ser de la aurora al maestro Ortega, lo que no hemos de olvidar para colocar en su justo lugar a la experiencia del delirio. El delirio se da como acto de lucidez, en la aurora, al alba –como salió don Quijote a sus aventuras– cuando la persona se percata de un modo vívido del puro exceso que es la vida⁸²⁴. Paradójicamente, el delirio se vincula a la lucidez, a la conciencia que despierta y asiste al hecho tremendo de su propia impotencia e incapacidad. Y en este sentido podemos afirmar que el delirio es constitutivo esencial de la razón. Y se abre al futuro como la inmensa posibilidad, pero también recoge el pasado como necesidad para liberarse del mismo. En definitiva, es la consecuencia de comprender al hombre como *el ser que padece su propia trascendencia*, pues el delirio aludiría a lo que conforma lo pasivo, pero con el vivo y constante deseo de trascenderlo, de superarlo.

Así pues, vinculado al tiempo, tenemos que con respecto al futuro se enfrenta a la pura posibilidad, a la experiencia de lo inmenso e ilimitado, del exceso tan difícil de aprehender. Con respecto al pasado, supone la necesidad de *experimentarlo* –y volvemos a utilizar esta palabra– con el objeto de liberar a la persona de su carga, así como de la posibilidad de que se torne implacable y subyugador, como una pesada losa insoportable. Experimentar la libertad sólo es posible si el pasado pasa, si no se queda ahí como una cosa. Sólo es posible cuando el pasado se presenta en completud y unidad, lo que permite a la persona desprenderse del mismo y trascenderlo.

De este modo, el delirio se presenta en su carácter paradójico, como *mezcla intrincada de extrema actividad por parte del sujeto y de extrema pasividad y aun*

⁸²³ *De la aurora*, pág. 56. Ya citado en el transcurso del apartado *La discípula*, en el capítulo 2 de nuestro trabajo, dedicado al escrito *Hacia un saber sobre el alma*.

⁸²⁴ Ya hemos visto al Quijote aparecer en varias ocasiones en nuestro trabajo, y ahora nos parece que es interesante volver a unas palabras que le dedicó Zambrano, en las que interpreta el hecho de que saliese al alba. Unas líneas que ciertamente completan lo aquí expuesto: «*La del alba sería...*», dice Cervantes que era cuando Don Quijote salió al camino. «*Sería*», dice, con la incerteza propia del alba, del alba que cuando alguien la mira y la sigue es un alborear. (...) Y así, el alba da la certeza del tiempo y de la luz y la incerteza de lo que la luz y tiempo van a traer. Es la representación más adecuada que al hombre se le da de su propia vida, de su ser en la vida, pues que el ser del hombre también siempre alborea. Ante el alba, el hombre se encuentra consigo y ante sí, en ese su ir a desbordarse e ir a ocultarse; (...). En la ya citada obra *El sueño creador*, pág. 112.

*padecer*⁸²⁵. De aquí que sea constitutivo de la persona en tanto que comprendida como *ser que padece su propia trascendencia*. Se trata entonces del juego necesario e

⁸²⁵ *La Cuba secreta y otros ensayos*. Pág. 165. En este punto, podemos volver a traer la cita de Aristóteles tan grata a Zambrano: *el acto del pensamiento es vida*, que recordamos en el inicio de estas páginas. Y la traemos porque puede reinterpretarse más completamente aduciendo estos términos de actividad y pasividad –lo que más adelante se relacionará con los de lleno y vacío en el respirar–. Y es que lo activo del pensamiento es vida en tanto lo que supone de conversión, de transformación. Pero es vida que también implica lo pasivo y lo lleno, todo lo condensado que se padece y frente a lo cual se exige la acción auténtica y trascendedora. La actividad pura necesita también, dentro del esquema de comprensión de Zambrano, de la asunción y redención de lo pasivo. En este sentido entendemos la profundidad del delirio *La condenación de Aristóteles* que incluye en el libro *Delirio y destino* –y podemos acudir a la nota 517–. Un breve escrito en el que nos presenta a un Aristóteles condenado a aprender a tocar la lira, exponiendo un claro ejemplo de lo que Unamuno llamaría metarrítmis.

Se trata de un delirio en el que Zambrano pretende nada menos que la salvación, dada por la revelación de los números de la propia alma. Y ya desde el título –*La condenación de Aristóteles*– advertimos que puede leerse en paralelo con otro escrito que encontramos en la primera parte de *El hombre y lo divino*, titulado *La condenación aristotélica de los pitagóricos*. Una lectura que nos mostraría la contrapartida a un acontecimiento intelectual de grandes consecuencias vitales. Así pues, en este delirio nos encontramos con un Aristóteles que ha subido a las altas esferas, donde algunos pitagóricos le esperan y, con gran respeto, le entregan una lira junto con unos apuntes de música y le dejan solo. Entonces, comienza a preguntarse la causa de aquello –la pregunta no se hace esperar– pero su respuesta ya no es posible encontrarla por sí mismo, no es producto de su actividad, sino que por el contrario ha de esperar. Mientras, comienza a aplicarse en la lira, lo que le lleva del entusiasmo a estar absorto, estado del que le saca el advenir nuevamente de la pregunta por su situación –de la que seguía sin darse una respuesta–.

Y entonces, ¿cuál era la clave de todo? Precisamente una sentencia del pitagórico Filolao: *La Música es la aritmética inconsciente de los números del alma*. De modo que se trataba de que Aristóteles lo comprendiese, o más exactamente, que adquiriese experiencia de ello. Salir de allí sólo le sería posible si era capaz de encontrar los números de su alma en la lira, hacerlos sonar. Pero para lograr este estado, Aristóteles hubo de padecer la vida, su infierno, apurarlo todo. Y este fue el conocimiento que le permitió levantarse y salir de allí: *Mas antes hubo de pasar por muchas cosas en su alma, hubo de padecer al entendimiento agente, sentado, padecer la vida no vivida y vivida a medias, hubo de apurar el amor, la angustia, hasta la locura y el delirio, hubo de delirar en su infierno... Pues la escala musical lo prescribe: «Dia-pas-ón». Hay que pasar por todo; hay que pasar por todos los infiernos de la vida para llegar a escuchar los números de la propia alma*. DD, 286.

Líneas de las que encontramos otro paralelo en la primera parte de *Delirio y Destino* –*La coyuntura histórica*, capítulo II, páginas 185-189–. Aquí, al narrar algunas experiencias autobiográficas, cuenta el momento en que llega a adquirir conciencia de la importancia de los pitagóricos, pues considera que ellos tienen la clave, pues *el pensamiento filosófico en su máxima precisión sería también música y matemáticas*. DD, 185. Entonces comienza a interesarse por esa condena aristotélica de los pitagóricos, comienza a preocuparse por las razones de ese manifiesto desdén. Entre sus conclusiones, llega a comprender que la música y la matemática dejaban al hombre sumido en un viaje –ese que ahora había de realizar Aristóteles en su delirio–, viaje necesario que habría de salvarlo a él como persona, mas también a su circunstancia, pues había el hombre de levantar *el velo de su propia historia para sacarla del pozo del terror (...)*. DD, 188-189. El hombre habría de realizar este viaje, que suponía una especial actividad, esa que consiste en un padecer, un aguardar, y es ese viaje el que develará la historia, que la sacará del pozo. De modo que, rescatarnos en ese viaje supone también rescatar la historia, develarnos es develarla. Así: *La esperanza, a su vez, oculta y lleva consigo una necesidad, y si no encuentra su argumento hasta un momento determinado es porque ha de recorrer su camino propio, el camino por el cual el hombre en quien anida apura su prueba, su “experiencia”. Los más claros pensamientos no pueden en ocasiones ser aceptados porque ahorrarian una experiencia que debe ser vivida. Y en último término ahorrarian la*

inevitable de lo pasivo y lo activo en el transcurso de la vida. Todo lo propio de la vida –y podríamos aludir aquí a *las cosas del alma*– se padece, se sufre, se siente. Y entonces hace un acopio de sujetos que deliran, tales como *el herido, el una y otra vez golpeado, el avasallado y aquel que largamente padeció sin respiro*. Se trata entonces de establecer la necesidad de esta dimensión fundamental de la persona, que busca con este descenso a los ínferos liberarse de sus padecimientos, darles cauce para que la vida transcurra. Y en este punto, nuestra autora vincula la experiencia del delirio al hecho mismo del respirar, en tanto que se da como movimiento, como ritmo, en el que se intercalan la inspiración y la expiración, o sus correspondientes lleno y vacío, que:

Se separan y a par se unifican, que tal logra el trascender. (Sólo donde se separa y se une de otro modo, en una unidad que traspasa la diferencia sin anularla, hay trascendencia⁸²⁶.)

Un lleno que refiere el padecer, a la vez que un vacío que se asimila a la acción. El lleno que recuerda al ser sin poros parmenídeo –que ya nos ha salido en este trabajo–; el vacío que permite el espacio necesario a la acción. Y la partida se juega entre ambas dimensiones, cuyo equilibrio es tan necesario como frágil. Un equilibrio que viene dado por la necesidad de superar, como venimos viendo, dos tiempos. De este modo, pone Zambrano unos cuantos ejemplos enormemente clarificadores de estos momentos, tales como la noche frente a la mañana –que también puede leerse como la noche del puro padecimiento frente a la esperanza de salvación, la oscuridad frente a la luz–; la adolescencia –y no solo tenemos los ejemplos personales e individuales, sino también todos los relatos literarios que presentan este momento esencial de transición–; en los momentos de crisis –y ni que decir tiene que se entiende en sus dimensiones personal e histórica, lo que hemos ido señalando en tantas ocasiones en este trabajo–; y, en definitiva, en todos los momentos que se presentan como dinteles.

vida misma. La aceptación del Motor inmóvil, del Dios del pensamiento, ahorra, hubiera ahorrado a los recalcitrantes pitagóricos su vida, la vida tal como la entendían y sentían: la vida total del alma. Y ello era, sin duda, justamente –y por una extraña paradoja– el máximo de los sacrificios a un dios que parecía no exigir ninguno. HD, 114.

Estamos ante el tiempo, la verdad que precisa de su tiempo para desarrollarse y comprenderse en plenitud. Esta experiencia era la que debía lograr el delirante Aristóteles. Y desde aquí, se completa aquel *el acto de la inteligencia es vida*, ya con una vida que asume sus propios abismos, que asume el tiempo, que asume su propio profundo pozo.

⁸²⁶ *La Cuba secreta y otros ensayos*. Pág. 166.

Un dintel que exige ser traspasado, lo que a su vez precisa de vivir en el tiempo habitable. Un tiempo que no es el del pasado que no pasa, ni el del futuro como pura ilimitación. Un tiempo habitable que es aquel que no está condensado como ya señalábamos en el ser parmenídeo, sin poros y sin vacío que permitiese la acción, el movimiento. Por eso señala Zambrano la posibilidad de que el delirio se dé en el sueño, que no es sino la experiencia de la atemporalidad. Dos formas muy diferentes de vivirse el tiempo, el habitable frente al que se presenta de un modo compacto como ente, de modo que: *el tiempo habitable envuelve y cobija y al adquirir carácter de ente, aísla y confina, aprisiona*⁸²⁷. Y así, si la persona se ve en la tesitura de estar en este tiempo que podríamos denominar óntico, entonces la vida se hace ciertamente difícil al punto que adviene el delirio, que nos presenta Zambrano como *el “diálogo” con este tiempo inaccesible*. Un diálogo que consiste en asistir la conciencia al darse del logos del tiempo ontificado, a su mismo discurrir, con el objetivo de lograr *una acción más activa que el interrogar*.

Y más activa porque el interrogar *diseña un argumento, un logos* –afirma Zambrano– y el delirio consiste en algo diferente, de carácter ciertamente paradójico, como es el de *una acción seguida de un sometimiento, el de dejar que el pasado se muestre él, con su “logos” propio*. Y tenemos en este punto lo que nos parece una interesante bifurcación entre dos modelos diferentes. Por una parte tendríamos el que hace comenzar el pensamiento con la pregunta; por otra, el que Zambrano asume, que es el del pensar que comienza con una respuesta. Y aquí encontramos el delirio como posibilidad del pensamiento que no empieza por la pregunta sino antes bien por el dejar ser, el asistir al mostrarse de una realidad que el sujeto, padeciéndola en esta asistencia, busca o pretende nada menos que su liberación⁸²⁸. Por ello tiene el delirio para Zambrano una dimensión fundamental, que es precisamente el carácter salvador de la persona en una situación en la que el pasado se ha hecho cosa, y no deja continuar el transcurrir de la vida-:

El delirar es la acción salvadora en estas situaciones, pues que opone a este tiempo acumulado, hecho piedra; es la acción del sujeto que quiere llevarlo

⁸²⁷ *La Cuba secreta y otros ensayos*. Pág. 167.

⁸²⁸ Sobre esta cuestión de la primacía o no de la pregunta, remitimos al capítulo 4, concretamente al apartado 3, *La figura del hijo pródigo*, así como a la nota 671.

*a la vida, a su vida, mas cediéndole su parte de sujeto que habla, establece, clarifica. Delirar es una extraña liberación; la liberación del sujeto que acepta la vida cediéndole a ella su condición de ser quien hable; cediéndole su lógica*⁸²⁹.

Unas líneas en las que vemos cómo se presenta el delirio en su carácter paradójico, como fruto de la acción del sujeto que consiste en una cesión, la de la posibilidad de decirse. Y la vida se logra entonces, precisamente cuando se dice *todo lo que frustró a la esperanza*, o lo que hemos visto a lo largo de nuestro trabajo como los *logoi* sumergidos. De modo que la esperanza se constituye como elemento fundamental para entender el darse del delirio. Y señala Zambrano cómo la esperanza originaria y primera sería la que pretende *abrir las puertas de todo tiempo*⁸³⁰, y en consecuencia afirma cómo es realmente la esperanza la *acción más activa que la pregunta*. La respuesta de la filosofía es entonces la esperanza.

Y así, entendemos que afirme que *el tiempo habitable, humanizado, al par que envuelve y cobija, resiste*. Y lo que resiste, lo que es en el carácter de resistencia –como ya hemos visto anteriormente– es precisamente la realidad. De tal modo que, sin esta resistencia, se acaba con la esperanza en tanto que se confunde con la pura posibilidad, *se resuelve en disponibilidad inagotable*. Y nos encontramos entonces con acciones que *tienen algo de delirio, mas sin su fuerza creadora*, lo que nos lleva a entender que se dan dos tipos esenciales de delirio, los que sin más son la expresión del padecer, y aquellos otros que podríamos denominar *creadores*, y que son realmente los que nos interesan en el planteamiento de María Zambrano.

De manera que hemos de subrayar la importancia de la dimensión de la esperanza para comprender el delirio. Y entonces, tenemos que, del mismo modo que no cabe un delirio sin tiempo, tampoco es posible pensarlo sin la esperanza. A tal punto que, más que un elemento, la esperanza es la condición de posibilidad del delirio. Y así, como veíamos, el delirio de un pasado petrificado pone de manifiesto los elementos que frustraron la esperanza; y de modo paralelo, este pasado recuperado desde la esperanza es el que, desde el delirio, abre el futuro, haciéndolo ya desde el presente, desde *el*

⁸²⁹ *La Cuba secreta y otros ensayos*. Pág. 167.

⁸³⁰ *La Cuba secreta y otros ensayos*. Pág. 168.

tiempo habitable, que cobija al par que resiste, pues ya hemos señalado cómo no sería posible vivir en un tiempo en que no nos fuese dada ninguna resistencia.

Precisamente porque son las resistencias las que despiertan el motor de la acción, de la inquietud, de la búsqueda, son precisamente las que marcan la presencia de la avidez y la necesidad. Si no estuviesen estas resistencias no sería posible la esperanza, que se hundiría anegada en un insulso marasmo de la indiferente posibilidad. Así, el delirio en que se combinan pasado y futuro es aquel en que se presenta junto a la esperanza, la nostalgia. Y en esta integración asistimos a la posibilidad de darse un delirio lleno de fuerza creadora, un delirio creador en tanto que salvador de un pasado en el que se descubre una esperanza frustrada, dándose así a un futuro en que esa nostalgia de la esperanza frustrada renace nuevamente en esperanza de realización.

Pero encontramos que si la esperanza es condición de posibilidad del delirio, también lo es la herida de la inocencia, o lo que nos hace padecer. Y no debemos dejar aquí de recordar los comienzos de nuestro trabajo, cuando nos ocupamos del escrito *Adsum*. Un lugar en que nos encontramos con la constatación de Zambrano de esta herida que más ampliamente podría denominarse herida del ser, o asunción de la indigencia de la persona –y nuevamente un motivo más por el que asimilar ese escrito a un delirio–. Así pues, la herida es la muestra de la fragilidad, de la que la esperanza revela su profundidad y hondura. Esto es, es precisamente la rotura, el dolor, el plasmarse frente a nosotros la resistencia de la realidad en toda su dureza, la que manifiesta nuestra indigencia constitutiva. Y la medida de su profundidad la marcará la esperanza. De manera que afirma Zambrano que *a nadie que esté vivo, nada le es indiferente*⁸³¹. Y se trata de eso, de estar vivos, de no permanecer impasibles frente a lo que acaece, estar a la expectativa.

De este modo, esta herida sería la que aglutina todas esas que sufre el sujeto, todas las que la realidad irá produciendo. Y precisamente desde esta situación actúa la esperanza, que aparece realizada cuando la verdad que en su día era increíble se hace manifiesta. Y en este punto, nos parece muy interesante señalar un lugar de la literatura en el que aparece de un modo claro y ejemplar el proceso de la verdad que fue algo increíble. Nos referimos a la figura de Nina, la protagonista de la novela *Misericordia*,

⁸³¹ *La Cuba Secreta y otros ensayos*. Pág. 169.

de Benito Pérez Galdós⁸³². Ciertamente uno de los referentes en el pensamiento de Zambrano, a quien no en vano le dedicó diversos artículos, hasta conformar el libro *La España de Galdós*. Así pues, Nina es quien sufre un descenso *ad inferos* que provoca la ruptura y el dolor, quien experimenta desde el desprendimiento total el padecimiento de esta herida del ser, quien sufre en tal medida que casi no cabe posible esperanza, y también en quien la verdad que expresa la esperanza se presenta increíble, pero que al fin y tras el delirio callado, adviene, pues en el delirio esta verdad increíble comienza a ser cierta. Y entonces nos encontramos con que si la razón precisa de la verdad para ser, para descubrirla, tenemos que el delirio es lo previo a la razón, su prehistoria⁸³³. Un delirio que, acontecido de esta manera, señala Zambrano que es nacido más que surgido. Delirio nacido y creador que nos lleva a volver sobre otra idea que ha ido apareciendo en nuestro trabajo, como es la importancia de lo que nace frente a lo que se construye. La obra auténtica y verdadera ha de ser nacida, y también lo que podría ser su condición de posibilidad, como vemos aquí, el delirio creador.

Pero aún encontramos unas líneas muy interesantes en las que nuestra autora relaciona el darse del delirio –con su necesaria vinculación a la esperanza– con la posibilidad de vivir una experiencia verdadera, tanto personal como histórica. Dimensiones continuamente relacionadas en la obra de Zambrano, como hemos ido indicando. Y una aspiración a lograr una auténtica experiencia que está siempre presente en su reflexión. Así, tenemos:

Es largo el camino del delirio. Largo el padecer que crea la experiencia de verdades que se van haciendo ciertas. Es la historia, toda la historia humana que se podría titular “historia de la esperanza en busca de su argumento”, en busca de su razón última y primera. Y si la razón lo reconoce, quedará libre, ella, de delirar y se hará apta para que al fin, los delirios pasando por la verdad, ante ella, bajo ella, vayan entrando en razón. Y ayudará a la esperanza

⁸³² Ya hemos aludido en otros momentos de este trabajo al personaje de Galdós, Nina, precisamente como ejemplo de pobreza. En este sentido, podemos remitir a las notas 75, 76 y 257.

⁸³³ Notemos aquí la similitud de planteamientos que se produce con la obra de Giorgio Colli *El Nacimiento de la Filosofía*. Barcelona: Tusquets, 2000. Aquí, tratando de la *manía* nos dice: *la locura es la matriz de la sabiduría*. Página 22. Apreciemos igualmente cómo estas cuestiones nos han ido apareciendo en nuestro trabajo, como por ejemplo en el capítulo 3 dedicado a la exposición de *Filosofía y poesía*. Concretamente al apartado *Mística y poesía*.

*esta confianza de que la razón está ahí para recoger hasta sus sinrazones. Será posible entonces una verdadera experiencia personal e histórica. ¿Y es que es posible experiencia histórica, si la persona no logra su íntima, sustancial experiencia?*⁸³⁴

Historia de la esperanza en busca de su argumento que está claramente relacionado con el deseo de transformación de la historia trágica en historia ética, que desarrolla en *Persona y democracia*⁸³⁵. Y una experiencia histórica insoslayable, como también lo es el logro de la experiencia auténtica de la persona. En definitiva, se trata de reivindicar una experiencia plena en tanto que convergen y se complementan ambas dimensiones. Una experiencia tal en la que el delirio ha resultado creador, y entonces, se ha trascendido el mero padecer, y se han recogido las sinrazones, que es tanto como recoger todo lo que quedó en las catacumbas, lo que fue expulsado a las estepas siberianas.

Una experiencia plena que necesita del delirio, de dar cuenta de los padeceres y sinrazones, de todo lo que quedó irresuelto, lo orillado y lo olvidado. Nada se desecha sino que, antes bien, se le da voz y palabra, se le da la oportunidad de decirse, de mostrarse en su logos y asistir atento a su despliegue. Y así, nada queda como otro, como extraño. Empezando por la propia persona, que anda a la busca de sí, de su verdadera imagen y auténtica vocación. Y por ello el delirio es tan importante, sobre todo en su dimensión creadora, que significa nada menos que la liberación del delirio por el delirio mismo. Y siendo así, creador y liberador, nutrirá a la persona en vez de a los personajes en que puede incurrirse; y nutrirá a la razón, que dará cuenta incluso de las sinrazones, haciéndolas entrar en razón. Por eso no puede decirse sin más que el delirio sea puramente irracional, sino más bien razonable, auténtica prehistoria de la razón. Como ya pudimos tratar en la exposición de *Filosofía y poesía* –especialmente en el apartado *Mística y poesía*– todo amor tiene algo de delirio, y la propia filosofía es, en su misma raíz, amor. Por tanto, en modo alguno habría que desprestigiarlo, lo que significaría un fatal reduccionismo, sino que como prehistoria de la razón se hace de veras necesario para comprenderla.

⁸³⁴ *La Cuba Secreta y otros ensayos*. Pág. 170.

⁸³⁵ Sobre esta cuestión, remitimos a los textos recogidos en la nota 230.

Y así, desde esta perspectiva podemos comprender lo que Zambrano piensa que es el delirio histórico al que se enfrentaban. Y podemos valorar la imbricación de lo personal y lo histórico, recogiendo las catacumbas de la historia y las propias, asistiendo a las entrañas:

¿Podríamos interpretar el delirio histórico de nuestro tiempo como el delirar de la esperanza de rescatar la historia para el hombre, de humanizarla, de hacerla habitable? Delirio nacido de la herida de la humillación del hombre bajo la historia y de la correspondiente esperanza no ya de librarse de ella, sino de rescatarla, haciéndola entrar en razón⁸³⁶.

⁸³⁶ *La Cuba secreta y otros ensayos*. Pág. 170-171.

4. El carácter simbólico del delirio creador.

Llegados a este punto, tras pasar por catacumbas y estepas, y pararnos en el escrito *Delirio, esperanza y razón*, nos surgen algunas cuestiones que no pueden sino ir cerrando nuestro trabajo. Ya hemos visto que, al final, debemos volvernos al principio, en una estructura cíclica que no hace sino completar y comprender el sentido de lo que allí mantuvimos, esto es, el carácter de delirio de *Adsum*. Al mismo tiempo, fue un escrito que nos permitió introducir toda una serie de cuestiones que han resultado esenciales en lo que ha sido la obra de María Zambrano. De modo que, unas pocas páginas a la mitad de su vida nos han puesto en la marcha de lo que habría de ser su pensamiento. Y luego, todo lo demás, ha sido la constatación de este carácter esencial de la pasividad para el pensar. Pasivo y activo –o lleno y vacío, o gravedad y gracia...– han resultado por conformar una concepción de la persona humana que se resume en el tan bien expuesto *el hombre es el ser que padece su propia trascendencia*.

Y en esta pasividad necesaria está, insoslayable e ineludible, el delirio. Un delirio que es siempre tremendo, como la experiencia del exilio. Un auténtico descenso a los ínferos que no puede nunca presentarse con una suerte de disfraz dulcificador de hermosa poesía, porque es siempre la constatación del sufrimiento. Como la igualmente tremenda afirmación de *amo mi exilio*. Somos también lo pasivo, la sensibilidad. Y es, decimos, inevitable. Pero tampoco se trata de quedarse en el momento de gran flaqueza, del padecer y del exceso, sino que tiene también el delirio una necesaria dimensión creadora. Y aquí es donde nos parece que el pensamiento de María Zambrano hunde su raíz más profunda, precisamente en la esperanza. El delirio –el *conocer padeciendo*, el descenso a los infiernos– tiene que lograrse, tiene que conseguir salvarse, rescatarse. Tiene que permitir a la persona renacer y recrearse, descubrir la auténtica vocación que habrá de marcar el camino a seguir, la vida.

Y aquí es donde el delirio logra presentarse como la gran posibilidad. Esto es, vencido el momento de la pasividad, nos encontramos con un juego de situaciones, de momentos, en los que la persona se crece y realmente se trasciende. En *El hombre y lo divino* define Zambrano la piedad como el saber tratar con lo otro, y eso es justamente lo que encontramos con el delirio. Se trata de un saber tratar con todo lo que ha quedado conformando lo que muy genéricamente puede denominarse lo otro, y que alude a todo lo extraño, lo ajeno, lo olvidado, lo que fue y lo que pudo ser, el conato, lo fallido... y

de ahí a un concepto más amplio que podríamos referir como la víctima o el inocente. De este modo, el delirio se presenta como la manera de saber tratar con lo otro, con todo lo que, si no fuese así, quedaría olvidado, o anquilosaría tanto el curso de la vida de la persona que la dejaría incapaz de alcanzar una experiencia que hemos visto aparecer en nuestro trabajo definida como plena o pura, auténtica. Una experiencia que realmente significaría nada menos que el sentido. Y de ahí que tenga en su raíz la esperanza de conseguirlo.

Así pues, con el delirio no caben, decimos, dulcificaciones. Es tremendo, pero alberga en sí la posibilidad de trascenderse y hacerse creador. Y esta es la dimensión del delirio que nos interesa en nuestro trabajo, la que nos parece que vertebra el pensamiento de Zambrano. Y es también la que sirve ciertamente para comprender el modo como se enhebra la dimensión personal con la histórica. Así podemos comprender la cita con la que terminamos el apartado inmediatamente anterior, en el que Zambrano se pregunta acerca del delirio de la historia del siglo XX, es decir, si acaso no se trata de la necesidad de humanizar la historia, de hacerla habitable a un hombre que ha sido subyugado por la misma. Si sólo nos detenemos en las tragedias del pasado siglo, entendemos la hondura que puede alcanzar tal delirio, el descenso a los infiernos que puede suponer la aceptación de tamaño sufrimiento.

Y, a pesar de todo, se trata de, muy esperanzadamente, intentar hacer realidad la verdad increíble. Como en *Misericordia* de Galdós, se trata de no cejar en un empeño difícil y doloroso. Se trata de terminar con la historia trágica para pasar a una historia ética, pero sin olvidar a las víctimas. Campos de concentración, gulags, guerras fratricidas. Y, al final, como Nina, podría terminarse lavando la ropa en el agua, todo un símbolo del fracaso a los ojos del que pretende un final más claro y obvio de lo que sea el triunfo, los promulgadores del imperio de la cantidad; o un símbolo de lo sutil y delicada que puede llegar a ser la grandeza moral, el más sustancioso pero tenue imperio de la cualidad⁸³⁷. Casi como un ejemplo tremendo de Sócrates cuando sostenía

⁸³⁷ *Las adversidades se estrellaban ya en el corazón de Benina, como las cagas olas en el robusto cantil. Rompiáanse con estruendo, se quebraban, se deshacían en blancas espumas, y nada más. Rechazada por la familia que había sustentado en días tristísimos de miseria y dolores sin cuento, no tardó en rehacerse de la profunda turbación que ingratitud tan notoria le produjo; su conciencia le dio inefables consuelos: miró la vida desde la altura en que su desprecio de la humana vanidad la ponía; vio en ridícula pequeñez a los seres que la rodeaban, y su espíritu se hizo fuerte y grande. Había alcanzado glorioso triunfo;*

preferir padecer la injusticia antes que cometerla. Y, en este punto, el delirio creador se inmiscuye en los vericuetos de la teología, lo que simplemente apuntamos con brevedad, como una de esas posibilidades de que advertimos en este capítulo que veríamos aparecer, y que permitiría un extenso desarrollo. Vericuetos de la teología porque supone enfrentarse nada menos que a la piedra de toque del cristianismo, a la experiencia de la *kenosis*.

Una experiencia radical, *tremendum et fascinans* –que diría Otto– o que llenaría de *temor y temblor* –que dirían San Pablo o Kierkegaard– y que significa enfrentarse cara a cara con el sufrimiento extremo del inocente. Lo encontramos en un breve e intenso delirio que Zambrano incluyó en *Delirio y destino*, y que tituló precisamente *El cáliz*. Un delirio en el que nos encontramos con el dilema esencial acerca de aceptar o renunciar al propio cáliz. Un cáliz del que puede sufrirse la tentación de evitarlo o negarlo, que es tanto como la de hacer dejación de la propia responsabilidad personal e histórica. Un cáliz, por lo demás, que plantea que quizá se trate de uno solo para todos, en un compartirse que significaría tanto como asumir la corresponsabilidad de todos para con todos, una idea que está actuando como telón de fondo del pensamiento de Zambrano⁸³⁸.

Experiencia radical que también encontramos en un escrito que nuestra autora, si bien no lo presenta como un delirio entendemos que guarda completamente su forma, y lo consideramos como tal –como ya nos ocurrió con *Adsum*–. Se trata del apéndice que añadió a *El sueño creador* y que tituló *El sueño de los discípulos en el Huerto de los Olivos*. Otro momento esencial, auténtico *kairós*, en el que se recrea la dramática escena de Getsemaní, con un llamamiento desgarrado a los discípulos para que velen, para que estén dispuestos y atentos. Una llamada casi desesperada a la necesidad de la asistencia y la presencia, del despertar y asumir con total radicalidad lo que significa hacerse cargo de padecer la propia trascendencia. Unas páginas en las que Zambrano profundiza en el

sentíase victoriosa, después de haber perdido la batalla en el terreno material. Pérez Galdós, Benito. *Misericordia*. Madrid: Cátedra, 2000. Capítulo XL, pág. 307.

⁸³⁸ Sobre la figura del cáliz, remitimos a lo que expusimos en el capítulo 4, concretamente el apartado 3. *La figura del hijo pródigo*, en el que al final nos apareció relacionándolo con lo que Zambrano consideraba más exacto como diagnóstico del siglo XX, más que crisis, orfandad.

Con respecto a la cuestión de la corresponsabilidad, podemos recordar la vinculación que establecimos en nuestro trabajo con la dramática pregunta *¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?* Cuestión para la que remitimos a las notas 21 y 78.

sentido mismo del padecer, y en el que, en definitiva, se trata de trascender el delirio, de hacerlo creador. En términos de Simone Weil, se trataría de ir de la gravedad a la gracia. Aunque también lo desarrolla nuestra autora atendiendo a una serie de referencias al místico castellano que la acompaña de continuo, y al que ya hemos dedicado algunas páginas, Juan de la Cruz⁸³⁹.

Y, naturalmente, esta deriva teológica del pensamiento de María Zambrano es inseparable del ocuparse de otra figura esencial, la de Job. Figura que ya nos ha ido apareciendo a lo largo de estas páginas, desde los mismos inicios, y que representa al hombre enfrentado al despojo y al padecimiento. Se trata del símbolo por excelencia del misterio del mal, o de lo que habría sido –advierde nuestra autora– el punto neurálgico de toda tragedia si, finalmente, no hubiese vuelto a gozar del favor divino. Una figura que representa, como decimos, sumergirse en lo insondable del misterio del mal, y que a la luz del pasado siglo se ha hecho necesario para el pensamiento, así como también para la literatura y el arte en general⁸⁴⁰.

En relación con esta problemática, tenemos a Kafka. Como no podría ser de otro modo, también nos ha aparecido en nuestro trabajo como lugar de pensamiento⁸⁴¹.

⁸³⁹ Para una profundización en el escrito *El sueño de los discípulos en el Huerto de los Olivos*, remitimos a Sánchez Dorado, Alicia. *En torno a la presencia sanjuanista en el pensamiento de María Zambrano*. En la revista *San Juan de la Cruz*. Segunda etapa. Año XXI, nº 35, 2005. Páginas 45-78. Especialmente el apartado *El suceso esencial*. Págs. 59-70.

⁸⁴⁰ *La tragedia de Job de no haber hallado solución completa con la vuelta del favor divino sería el núcleo de toda tragedia y por tanto de la forma misma de este género que como tal contendría toda tragedia: el hombre encerrado dentro de su existencia, a solas, sin más*. En *El hombre y lo divino*, 359. Cita que encontramos, a su vez, en el libro de Julio Trebelle y Susana Pottecher titulado *Job*. Madrid: Trotta, 2011. Un libro muy interesante, que en su primera parte incluye una nueva traducción del libro bíblico profusamente anotado, seguido de una segunda parte –*Apuntes sobre Job*– en la que se repasa las diversas interpretaciones que ha tenido en las tres grandes religiones, así como en las diversas manifestaciones culturales y artísticas hasta prácticamente hoy día. Un libro en el que no faltan algunas referencias a la interpretación de María Zambrano en *El hombre y lo divino* –concretamente en *El libro de Job y el pájaro*– y en *La confesión: género literario*.

También está presente la interpretación de nuestra autora acerca del problema del mal, o la figura de Job, en el libro de José Antonio Merino *El mal y la aventura de la libertad*. Madrid: PPC, 2010. Hace también referencia a cómo alude a la centralidad trágica del libro de Job –pág. 48– y también a otra idea que ya nos ha aparecido en el transcurso de este trabajo, a cómo la civilización occidental vive una profunda crisis precisamente por la orfandad en que se ha quedado, el olvido de las raíces que lleva a la desorientación –págs. 99-100–.

⁸⁴¹ Remitimos concretamente a la nota 495, así como en este mismo capítulo, cuando exponíamos la comparación entre el ensayo de Földényi y nuestra autora, en *Las catacumbas y las estepas siberianas*.

Kafka como todo un símbolo, con una obra de la que dice en su interesantísimo libro *Kafka y el Holocausto* su autor –Álvaro de la Rica– que *es acaso el primer apocalipsis moderno*⁸⁴². Y considera que, a pesar de haber muerto en 1924, tuvo sin embargo una capacidad ciertamente pasmosa para desarrollar una obra en la que se retrataba un sistema político que sería fiel reflejo del que, casi veinte años después, iba a desembocar en la desgraciada *Shoah*. Un hecho que lleva a preguntarse al autor sobre cómo dar cuenta de esta coincidencia, del hecho de que pueda considerarse a Kafka como *el gran testigo del totalitarismo político*. Así, presenta a Kafka como testigo y mártir –para lo que alude a la vinculación semántica de ambas palabras– precisamente entendiendo *mártir como aquel que muere revelando algo*.

Y entonces señala cómo se imbrican en la obra kafkiana su valor histórico con su dimensión simbólica, lo que nos llevará a subrayar la importancia que tiene en la obra de Zambrano. Así pues, y desde esta perspectiva, el autor incluye su obra dentro de lo que sería una teología de la historia, que supone una especulación acerca del sentido del tiempo y la existencia, así como del sufrimiento, dignidad y salvación de la persona. Una meditación que sucede en un marco terrible, el del silencio de Dios, o lo que en este trabajo hemos podido ver en numerosas ocasiones cuando señalamos cómo trata nuestra autora la cuestión del abandono ontológico, que adquiere su más profunda dimensión en la escena del Huerto de los Olivos. Pero señalemos las palabras de Álvaro de la Rica, en la que se pone en línea con la interpretación de María Zambrano:

No son ideas que se me han ocurrido sólo a mí. Ni cosas que hayan repetido un grupo de iluminados. María Zambrano apuntaba al carácter anacrónico de la obra de Kafka, a su condición de mártir y a la naturaleza específica de su revelación, al afirmar que pertenecía a esa clase de escritores que «lo son contra sí mismos, gentes nacidas a destiempo, a quienes el dios terrible del tiempo, de la época histórica que sus ojos han tenido que ver, ha condenado a ser testigos de algo horrible. Son los llamados a dar testimonio y que en el tiempo oscuro que les ha tocado vivir tuvieron que aceptar otro martirio menos cruento y más amargo, puesto que no sirve para dar testimonio

⁸⁴² De la Rica, Álvaro. *Kafka y el Holocausto*. Madrid: Trotta, 2009. Pág. 74.

de una revelación, sino de una destrucción» (Franz Kafka, mártir de la miseria humana). ¿De qué destrucción habla Zambrano? De la del hombre. (...)

El mito o los mitos kafkianos –lo que llamamos kafkiano– reflejan de manera formalmente perfecta la situación de quien está sujeto a un poder demiúrgico⁸⁴³.

Unas palabras enormemente interesantes, y de las que subrayamos la crítica a la situación en la que la persona se encuentra dominada por lo demiúrgico. Un poder que ciertamente hace estragos y del que ya nos hemos ocupado en nuestro trabajo⁸⁴⁴. El poder de la mentira y de la banalización, el de la feroz instrumentalización de la persona y también el de la degradación del logos. Una degradación particularmente grave por cuanto que significa la expresión de la crisis, manifestación de la ruptura de la persona. Y entonces, ¿qué sería aquí lo que la esperanza ansiaría vivamente realizar? ¿Cuál sería la verdad increíble? Y la respuesta que pretende dar el pensamiento de Zambrano, el que hemos querido ir exponiendo en el transcurso de todas estas páginas, es precisamente el de hacer cierta la verdad increíble de su unidad.

Aquí nos parece que radica el fondo de la cuestión, y aquí nos parece que encontramos el sentido que tiene la Razón Poética de María Zambrano. Se trata de restituir la unidad del logos, que es tanto como restaurar a la persona herida. Una tarea ambiciosa y difícil, pero realmente necesaria. Y aquí nos parece que está el sentido profundo de una obra como *Filosofía y poesía*, y también el sentido que tiene el hecho de que siempre se la considere Zambrano una composición nuclear de su pensamiento, a pesar de ser tan temprana. Este es el sentido que va animando todas sus páginas –lo que hemos tratado de exponer en nuestro trabajo– y es también el que tienen esos símbolos que aparecen en *Filosofía y poesía* y que luego siguen apareciendo en otras obras muy posteriores. Y así nos ocupamos de las figuras de Josué, del hijo pródigo, del relato del *Génesis* –con la aparición de la serpiente y la balanza–, y del paraíso. Unas breves referencias que nos servían para plantear –y recordemos por ejemplo la figura del hijo pródigo– cómo esta escisión del logos es la muestra de una escisión más profunda, la de la persona. Y, en consecuencia, cómo la restitución del logos es paralelamente la

⁸⁴³ De la Rica, Álvaro. *Kafka y el Holocausto*. Pág. 75.

⁸⁴⁴ Remitimos al capítulo 2, más concretamente al apartado 2. *La experiencia del rechazo*, así como también a la nota 785.

restitución de la persona, que nos parece que en ocasiones aparece vinculado en el pensamiento de Zambrano a la figura del bienaventurado. De modo que, filosofía y poesía son los dos modos ejemplares del logos que busca y pretende su reunión, su íntima complementación. Reunión fabulosa que se ha dado en momentos muy privilegiados y que no son sino la leve muestra de su posibilidad, lo que marca su aspiración de cumplimiento.

Pero todo esto de la escisión de la persona, herida en su misma raíz, tiene naturalmente su lectura teológica. Y este es un aspecto nuclear, que nos parece que es insoslayable en la obra de Zambrano, al punto que si se prescindiera de esta dimensión no creemos que se estuviera presentando realmente su pensamiento. Y de ahí que, cuando nos ocupábamos de cómo la propia Zambrano hablaba de la importancia que daba a su obra *Filosofía y poesía*, acto seguido señalaba la que también tenía el prólogo al Evangelio de San Juan, al carácter primero del logos encarnado. Y así, lo presentaba como la unidad realizada, al tiempo que expresaba la enorme dificultad de pensar el logos, *el logos lleno de gracia y verdad*. Un pensar que se encuentra con la verdad revelada, que se topa con la mediación necesaria. Un aparecer de lo insondable de la vida misma para el pensamiento. Un aparecer que se abría, así, a la fe. Y de este modo, volvía la pasividad, volvía el delirio. Y, nuevamente, el deseo de hacerlo creador.

En este sentido, podemos referir cómo entiende Zambrano la cuestión del símbolo, porque completa el sentido de lo que aquí vamos exponiendo. Así, haremos una breve mención del escrito *El pensar sistemático: indicio, símbolo, razón*. Unas páginas muy interesantes de las que vamos a extractar lo que nos parece que ilumina lo que aquí nos ocupa. Así, alude a cómo el pensar habría de ir de la mano con el sentir, precisamente para alcanzar esta reunión ansiada:

(...) el pensamiento es mucho más que el uso del concepto, del juicio, del razonar y aun de la intuición. El pensamiento abarca más de lo que se entiende por intelectual. O bien el pensamiento es sentir, y dentro de este genérico sentir, anhelar y esperar. O bien el pensamiento no funciona plenamente sino cuando

*se enraíza en este sentir originario, «a priori» de la condición humana, donde quiera que se la encuentre*⁸⁴⁵.

Un pensar más completo que es el que sería capaz de hacerse cargo de una realidad, a todas luces, más compleja y profunda. Y una reunión del sentir y el entender que, como no podía ser de otra manera, ya nos ha aparecido en este trabajo, y que comparamos incluso con una reinterpretación de Zambrano del lema *credo ut intelligam* o *fides quaerens intellectum*⁸⁴⁶. Pero sigamos, el símbolo tiene también una vinculación que hay que subrayar con el tiempo, concretamente:

La aparición del símbolo en la conciencia humana, pues, la abre al tiempo, a un tiempo comunicante por el cual puede abarcar el tiempo de los individuos que están bajo el influjo del mismo símbolo. Se forma de este modo una especie de campo de una cualidad diferente, de un campo eminentemente vital, donde las cualidades y aun la forma de la vida se intensifican; y la vida cuando se intensifica se acrecienta. (...)

*La oposición fundamental que queda abolida por virtud del símbolo es la de sujeto-objeto. (...) Oposición que responde, en el orden intelectual, que copia, que 'reproduce', la tensión entre los dos polos de la situación constante en que el hombre se debate, antes aún que en su conciencia, en su sentir: el fuera y el dentro. El dentro, donde se está protegido, mas también separado, donde es posible retirarse y esconderse, mas también donde se siente la necesidad de salir al afuera, que si es el lugar del riesgo lo es también de la libertad, de la acción, de la comunidad con los semejantes*⁸⁴⁷.

Unas líneas muy interesantes, que expresan cómo el símbolo introduce en un tiempo en el que la vida se intensifica y acrecienta, esto es, podríamos decir que la experiencia se hace más plena. Pero aún más, el símbolo ejerce una reunión, abole las oposiciones, las diferencias. Y así, dentro del orden intelectual, lo que funda el conocimiento conceptual es la distinción sujeto-objeto, lo que señala Zambrano que se

⁸⁴⁵ *El pensar sistemático: indicio, símbolo, razón.* Recogido en la ya citada *La razón en la sombra. Antología crítica.* Pág. 118.

⁸⁴⁶ Remitimos aquí a las notas 143 y 705.

⁸⁴⁷ *La razón en la sombra.* Págs. 122-123.

correspondería con otro orden que afecta a la persona, previo a la conciencia, y que sería el orden del sentir. Y aquí se ocupa de la distinción fuera-dentro, que va a representar algo así como el mapa elemental de la persona en la vida. Y así, expone estas dos tendencias básicas del ser humano, la de retirarse dentro o salir fuera, la de ocultarse o exponerse, la seguridad o el riesgo, y por qué no, el desnacer o el nacer de veras. Dicotomías que, sigue advirtiendo Zambrano, se van dando *en diversos planos, unos interiores a otros, ya que todo parece indicarnos que la estructura de la vida sea concéntrica*. De modo que en esta estructura concéntrica, podemos ahondar y profundizar al interior, descender por lugares cada vez más *escondidos y secretos y no ya para el prójimo sino para sí mismo*. A tal punto que incluso lo que en un primer momento llamamos dentro sería desde aquí un fuera, desde estas profundas ultimidades en las que *nos sentimos a la puerta de nosotros mismos, tal como un mendigo de nuestra propia verdad*.

Y entonces, y volviendo al hilo que nos ha llevado a ocuparnos de este escrito acerca del símbolo, concretamente sobre la función del símbolo, tenemos una clara similitud con una temática ya abordada en el escrito *Adsum*⁸⁴⁸. Precisamente sobre esta posibilidad de alcanzar una experiencia más completa o pura, y extendiéndose esta similitud incluso a la consideración del hombre como mendigo, que no pastor, del ser que se es. Y además, va haciendo una descripción de lo que sería esta estructura concéntrica de la vida que recuerda sobremanera las moradas teresianas, el castillo interior, el lugar más profundo y oculto. Lugares escondidos y secretos que recuerdan también *la interior bodega*, o el *entremos más adentro en la espesura*, sanjuanista. Unas referencias que vuelve a incidir en la importancia de los místicos en el darse del pensamiento de Zambrano, como lugares clave para entender su obra.

Pero vayamos algo más lejos y planteémonos si acaso esta función del símbolo que, en última instancia, persigue la reunión de la persona, un mayor y más profundo conocimiento, una experiencia más plena y por ende liberadora, no es en cierto sentido lo que igualmente pretende el delirio en su carácter creador. Esto es, la conciencia de la pasividad, en su dejarse desplegar, en su logot, para alcanzar nada menos que la superación por una acción esencial, cual puede ser la palabra, el decir mismo que se

⁸⁴⁸ Notemos la vinculación directa de lo expresado aquí con el escrito *Adsum*, para lo cual remitimos a las notas 88 y 154.

torna liberador. Palabra cuyo último referente sería alcanzar ese profundo adentro en el que se lograría el más pleno sentido: *esa palabra perdida que está apunto de aflorar a los labios y que torna a sumergirse, la palabra que se espera como el sentido último de todas*⁸⁴⁹.

Y, en ese camino que supone tan elevado fin, el de la búsqueda de la palabra primera y originaria, perdida, se van dando esas otras palabras también necesarias y dotantes de sentido a la persona. Siquiera de un sentido algo más modesto y humilde, que al menos permite ir saliendo hacia adelante, en ese proceso que es el ir padeciendo la propia trascendencia. Y así, entretanto no se alcance la extraordinaria pretensión de alcanzar al más perfecto bienaventurado, al menos va teniéndose acceso a chispazos o fulguraciones de conocimiento transformativo –como la metarrítmisis de que hablara Unamuno– que permitan el cumplimiento de la propia vida como una tarea realmente esencial. En este sentido entendemos que el delirio creador adquiere en la obra de Zambrano un carácter simbólico, y por eso trasciende de hecho lo puro y necesariamente particular y subjetivo del suceso en cuestión, tal como vimos que sucedía con un escrito tan personal como *Adsum*.

Y entonces sobreviene otra cuestión. ¿Qué sucede con estas referencias literarias de María Zambrano? Es claro que no son referencias anecdóticas ni casuales, sino que, antes bien, ocupan un lugar muy importante en su reflexión. Y nos parece que el sentido que tiene la alusión a figuras literarias fundamentales, al igual que a sus autores, que se ocupe de todo esto, radica precisamente en que son lo que podríamos llamar *itinerarios creadores*, esto es, ocasión de pensamiento a la persona que en su vida, a lo largo de los diversos padeceres, encuentra los modelos literarios a modo de otras vidas que, en su lectura y reflexión, permiten compartir modos de padecer la propia trascendencia. De forma que podríamos decir que cumplen igualmente una función simbólica, y que, por lo tanto, pueden resultar modos de acceso a ese otro tiempo cualitativo que intensifica la vida.

Así, siquiera brevemente, podemos recordar varias e importantes referencias, muchas de las cuales ya han ido asomándose en el transcurso de estas páginas. Y tenemos, por ejemplo, las menciones a Unamuno y Pirandello, a ellos mismos tanto

⁸⁴⁹ *La razón en la sombra*. Pág. 123.

como a sus obras –Abel Sánchez y Joaquín Monegro, San Manuel Bueno, Augusto Pérez..., los seis personajes en busca de autor...–. Como hemos visto un poco más arriba, Kafka y lo kafkiano, con el inquietante símbolo del castillo. El admirado Galdós, con toda una compleja galería de personajes que están tan presentes para Zambrano, como auténticos y veraces, y aquí Nina cumple un papel enormemente relevante para su reflexión filosófica. Y Cervantes, con sus páginas dedicadas a Don Quijote y Dulcinea. Y también *La Celestina* de Fernando de Rojas, presente como muchos de los mencionados en *El sueño creador*, y que pone en relación con la continuación que fue *Las nubes* de Azorín. También su referencia a Proust, a Dostoyevski. Cómo no habría de aparecer en esta rápida lista Dante, a quien presenta como símbolo de la afortunada unión de la filosofía y la poesía. Y por supuesto, la estirpe de Edipo, la trágica Antígona, absolutamente inolvidable e imprescindible en la obra y el pensar de Zambrano. O el bellissimo escrito que es *Diotima de Mantinea*, que fue revisitando y rehaciendo en diversos momentos. Y cómo no, la presencia bíblica y mística.

Una apretada y rápida lista, en la que faltan muchos, y también versos y poemas fundamentales –y también encontramos aquí a Unamuno, pero además Lorca, y Juan de la Cruz, y tantos, tantos... que hacen muy difícil mencionarlos porque ocupan un lugar muy importante en la obra de Zambrano, como hemos podido ir viendo en nuestro trabajo–. Así pues, y en definitiva, se trata de páginas esenciales que podemos entenderlas como expresión de un delirio. Y, en consecuencia, también la ocasión de trascenderlo, haciéndolo creador. Esto es, podemos asumir que cumplen la función del símbolo de dar entrada a un tiempo cualitativamente distinto en tanto que más profundo y real, más pleno. Y recordemos sus palabras, citadas arriba: *y la vida cuando se intensifica se acrecienta*. Y así trata de decirse de un modo más completo y profundo la vida. Y el logos va pretendiendo su ansiada unidad.

Así pues, y poniendo fin a nuestro trabajo, nos encontramos cerrando una serie de cuestiones que no pueden sino volver a abrirse, y volver a plantearse. Como vuelven a estar siempre renovadas en la obra de María Zambrano, bajo otros prismas, en otras perspectivas, pero siempre con ese núcleo fundamental que trata ante todo de la salud de la persona, de la sanación de las heridas, reflejo de la primera y más básica. La herida originaria y constitutiva, ontológica. Y todas las referencias literarias y, en su más amplio sentido, artísticas, tratan de dar respuesta a esta cuestión esencial. Y, por

supuesto, aquí hay que situar todo lo que ha sido el proceso de conformación de la razón poética, que trata de responder a la crisis, la de la persona y la histórica, absolutamente imbricadas la una y la otra por un supuesto básico que asume y que va nutriendo todo su planteamiento, la corresponsabilidad. Y tampoco olvidemos que es también lo que va transcurriendo en el fondo de *Filosofía y poesía*, la indagación acerca de una escisión que pretende, siquiera por momentos, hacer cierta la verdad increíble –tenaz esperanza– de su unión, el logro de su armonía.

Un pensamiento, por tanto, que responde a la crisis tratando de salvar a la persona, denunciando todo lo que tiene de falsedad y mentira el modo viciado de pensar que es el demiúrgico –o la instrumentalización que lleva al nihilismo–. Que responde tratando de reintegrar lo pasivo y lo activo, el sentir y la acción, la gravedad y la gracia, el logos filosófico y el logos poético. Y no podemos dejar estas páginas sin terminar aludiendo a una figura esencial en María Zambrano, la del inocente⁸⁵⁰. Y así, vienen los inocentes de la historia. Los olvidados. Los que se quedan a la espera, sin posibilidad. Y cobran un especial relieve en este esquema de pensamiento porque, en cierto sentido, su

⁸⁵⁰ Sobre la figura del inocente, remitimos a las notas 226 y 572. Asimismo, traemos en este punto la interesante confluencia que encontramos entre los temas aquí tratados y los que el teólogo Jean-Louis Leuba propone en su artículo *Voyages intérieurs: Don Quichotte en occident, L'idiot en orient*. En Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem. N° 4, 1978. En este artículo, el autor evoca el tema del viaje interior desde la perspectiva de su sentido en el cristianismo. Y desde este punto de partida, se ocupa de las figuras del Quijote y del Idiota, contempladas como representantes de la libertad. Figuras por las que viven sus autores, Cervantes y Dostoievski, más bien que al revés, paradójicamente. Y leído el primero desde *La vida de Don Quijote y Sancho* de Miguel de Unamuno. Y va entonces tratando similitudes y contrastes, que ciertamente va en consonancia con lo que significan para Zambrano. La figura del Quijote y del inocente son parejas al modo como se complementan, pues sirven para expresar dimensiones fundamentales en el pensamiento de Zambrano, y es que ambas están igualmente tratadas por ella. Así, para Leuba ambas serían figuras epifánicas para el mundo, en medio de los hombres corrientes, reveladoras de lo más profundo de la persona y la sociedad. Extranjeros y extraños del mundo que lo revelan con mayor claridad y certeza, resultando al par absolutamente individuales y universales.

También son figuras que expresan fuertes contrastes, y así, el Quijote –y aquí ensaya una suerte de consonancia con Ignacio de Loyola– es llevado por la lectura de los libros a cumplir grandes y difíciles empresas, llegando a ser caballeros, enfrentándose a la incompreensión de sus familias, enfrentándose a sus propias luchas internas, humildes y pobres. Son la representación de la acción, figuras del heroísmo caballeresco y cristiano que se hacen a la acción en la historia. El idiota ruso, en cambio, no tiene el aspecto ni la pretensión del héroe, antes bien es la figura contemplativa que tiende a la transfiguración de lo terreno. Así, son occidente y oriente, acción y pasión, desde una lectura cristiana que permite precisamente los dos modelos. Modelos que están presentes en la reflexión de María Zambrano, en la definición misma de la persona como el ser que padece su propia trascendencia. Voluntad y contemplación son hitos constantes en el camino del pensar de nuestra autora, como dos impulsos constantes que trata de armonizar.

obra está encaminada a ponerlos en un lugar justo, hacerlos presentes, y de este modo, atenderlos y asistirlos. Esto es, hacer cierta la verdad increíble de la justicia.

BIBLIOGRAFÍA

1. Escritos de María Zambrano
2. Escritos sobre María Zambrano
3. Bibliografía general

1. Escritos de María Zambrano

- Atencia, María Victoria. *Trances de Nuestra Señora. Prólogo de María Zambrano*. Madrid: Hiperión, 1986.
- Prados, Emilio. *Circuncisión de un sueño. Prólogo de María Zambrano*. Valencia: Pretextos, 1991.
- Zambrano, María. «A modo de autobiografía.» *Anthropos* 70/71 (1987).
- . *Algunos lugares de la pintura. Edición, introducción y notas de Pedro Chacón*. Madrid: Eutelequia, 2012.
- . *Algunos lugares de la poesía. Edición, introducción y notas de Juan Fernando Ortega Muñoz*. Madrid: Trotta, 2007.
- . «Amo mi exilio.» *ABC* 28 de Agosto de 1989.
- . «Artículos de la revista Semana. Edición de Mercedes Gómez Blesa.» *Revista de literatura Con dados de Niebla. Huelva. Números 21/22*. (2002).
- . *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu). Edición de Agustín Andreu*. Valencia: Pre-Textos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002.
- . *Cartas inéditas (a Gregorio del Campo). Edición de M^a Fernanda Santiago Bolaños*. Orense: Linteo, 2012.
- . *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral, 1993.
- . «Compañero único y amigo impar.» Caravia Hevia, Pedro. *Sobre arte y poesía y otros escritos*. Oviedo: Publicación de la Caja de Ahorros de Asturias, 1982.
- . *Correspondencia. Entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista. Edición, introducción y notas de Javier Fornieles Ten*. Sevilla: Espuela de Plata, 2006.
- . *De la aurora. Edición de Jesús Moreno Sanz*. Madrid: Tabla Rasa, 2004.
- . *De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. María Zambrano y Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976). Edición de Soledad de Andrés Castellanos y José Luis Mora García*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2011.
- . *Delirio y destino*. Madrid: Editorial horas y horas, 2011.
- . *Delirio y destino (Los veinte años de una española)*. Madrid: Mondadori, 1989.
- . *Delirio y destino. Edición completa y revisada por Rogelio Blanco Martínez y Jesús Moreno Sanz*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1998.
- . *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1992.
- . *El nacimiento (dos escritos autobiográficos)*. Madrid: Entregas de la Ventura, 1981.
- . *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Cátedra, 1992.

- . *El sueño creador*. Madrid: Turner, 1986.
- . *Escritos sobre Ortega. Edición, introducción y notas de Ricardo Tejada*. Madrid: Trotta, 2011.
- . *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa, 2002.
- . *Filosofía y educación. Manuscritos. Edición de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey*. Málaga: Ágora, 2007.
- . *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- . *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *Islas. Edición de Jorge Luis Arcos*. Madrid: Verbum, 2007.
- . *La agonía de Europa*. Madrid: Trotta, 2000.
- . *La confesión: Género literario*. Madrid: Siruela, 2001.
- . *La Cuba secreta y otros ensayos. Edición e introducción de Jorge Luis Arcos*. Madrid: Endymion, 1996.
- . *La España de Galdós*. Barcelona: La Gaya Ciencia, 1982.
- . *La razón en la sombra. Antología crítica. Edición de Jesús Moreno Sanz*. Madrid: Siruela, 2004.
- . *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico. Edición de Virginia Trueba Mira*. Madrid: Cátedra, 2012.
- . *Las palabras del regreso. Edición de Mercedes Gómez Blesa*. Madrid: Cátedra, 2009.
- . *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela, 1991.
- . *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil. Presentación de Jesús Moreno Sanz*. Madrid: Trotta, 1998.
- . *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Siruela, 1998.
- . «M-123 ¿Qué es la experiencia?» Manuscrito guardado en la Fundación María Zambrano.
- . «M-151 Miguel de Molinos.» Manuscrito guardado en la Fundación María Zambrano.
- . «M-317 Para comprender la obra de María Zambrano, 1987.» Manuscrito guardado en la Fundación María Zambrano.
- . «M-447. Carta a estudiosa de su obra. La Pièce, 18 de abril de 1970.» Manuscrito guardado en la Fundación María Zambrano.
- . *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989.
- . *Notas de un método. Introducción de Agapito Maestre*. Madrid: Tecnos, 2011.

- . *Obras Completas I. Libros (1930-1939)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.
- . *Obras Completas III. Libros (1955-1973)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011.
- . *Obras Completas VI. Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1930). Delirio y destino (1952)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014.
- . *Obras reunidas*. Madrid: Aguilar, 1971.
- . *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Endymion, 1996.
- . *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- . *Unamuno (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa)*. Barcelona: Debate, 2003.
- . *Vocare. La actualidad educativa de María Zambrano*. Madrid: Universitas Asociación para la Investigación y la Docencia, 2008.

2. Escritos sobre María Zambrano

- Abellán, José Luis. *El exilio filosófico en América. Los transterrados del 39*. México: FCE, 1998.
- . *Filosofía española en América (1936-1966)*. Madrid: Ediciones Guadarrama con Seminario y Ediciones, 1967.
- . *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- Andreu Rodrigo, Agustín. Andreu Rodrigo, Agustín. «La Escuela de Machado y María Zambrano.» Cerezo, Pedro (editor). *Filosofía y literatura en María Zambrano*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2005.
- . *María Zambrano. El Dios de su alma*. Granada: Comares, 2007.
- Antón Pachecho, José Antonio. «Casa, palabra, libro.» *Litoral. Papeles para una poética del Ser. Homenaje a María Zambrano. Tomo II. N^o 124-125-126* (1982).
- Bundgård, Ana. *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta, 2000.
- . *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*. Madrid: Trotta, 2009.
- Campo, Cristina. *Se tu fossi qui. Lettere a María Zambrano 1961-1975*. Milán: Archinto, 2009.
- Chica, Francisco. «Un cielo sin reposo. Emilio Prados y María Zambrano: Correspondencia(s).» Valender, James, y otros. *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. México: El Colegio de México, 1998.
- Colinas, Antonio. *El sentido primero de la palabra poética*. Madrid: Siruela, 2008.
- . «Entrevista a María Zambrano. Sobre la iniciación.» *Álbum. Letras-Artes. Madrid. N^o 44* (1995).
- Marset, Juan Carlos. *María Zambrano. I. Los años de formación*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2004.
- Martínez González, Francisco. *El pensamiento musical de María Zambrano*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2008.
- Moreno Sanz, Jesús. *El ángel del límite y el confín intermedio. Tres poemas y un esquema de María Zambrano*. Madrid: Endymion, 1999.
- . *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*. Madrid: Verbum, 2009.
- Ortega Muñoz, Juan Fernando. *El río de Heráclito. Estudio sobre el problema del tiempo en los filósofos españoles del s. XX*. Málaga: Universidad de Málaga, 1999.
- . *La vuelta de Ulises*. Madrid: Endymion, 1999.

- . *María Zambrano*. Málaga: Arguval, 2006.
- Paz, Octavio. «Una voz que venía de lejos (María Zambrano, 1904-1991).» Valender, James, y otros. *Homenaje a María Zambrano. Estudios y correspondencia*. El Colegio de México, 1998. México.
- Pino Campos, Luis Miguel. *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecoláticas de su filosofía*. Santa Cruz de Tenerife: Universidad de La Laguna, 2005.
- Piñas Saura, María del Carmen. *En el espejo del alma. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Murcia: Universidad de Murcia, 2004.
- . *Pasividad creadora. María Zambrano y otras formas de lógica poética*. Murcia: Universidad de Murcia, 2007
- Rivas, Reyna. «María Zambrano en los coloquios de Royaumont.» *República de las Letras. Revista Literaria de la Asociación Colegial de Escritores. María Zambrano. Ahora, ya. Al final de un centenario - inéditos. N° 89. Abril (2005)*.
- Sánchez Dorado, Alicia. «Desde el horizonte de Auschwitz. Tres aproximaciones al problema del mal: Edgar Morin, Hans Jonas y María Zambrano.» *Antígona. Revista de la Fundación María Zambrano. V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano. "Europa, sueño y verdad". N° 4. Vélez-Málaga (2009)*.
- . «En torno a la presencia sanjuanista en el pensamiento de María Zambrano.» *San Juan de la Cruz (2005): 45-78*.
- . «María Zambrano y Emanuel Swedenborg.» *Boreas, n° 2, Sevilla (2003)*.
- Soto García, Pamela. «María Zambrano en Chile.» *República de las Letras. Revista Literaria de la Asociación Colegial de Escritores. María Zambrano. Ahora, ya. Al final de un centenario - inéditos. N° 89. Abril (2005)*.
- Stanton, Anthony. «Alfonso Reyes y María Zambrano: una relación epistolar.» Valender, James, y otros. *Homenaje a María Zambrano. Estudios y correspondencia*. México: El Colegio de México, 1998.
- Valente, José Ángel. «La doble muerte de María Zambrano.» *ABC 9 de Febrero de 1991*.
- Verdú de Gregorio, Joaquín. *La palabra al atardecer*. Madrid: Endymion, 2000.
- Vitier, Cintio. «Lecciones de María Zambrano.» *Litoral. Papeles para una poética del Ser. Homenaje a María Zambrano. Tomo II. N° 124-125-126 (1982)*.
- www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/entrevistas/entrevista.htm
- www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/entrevistas/rivas1.htm
- www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/critica.htm

3. Bibliografía general

- Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español. Vol. 3. Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- Agustín, San. *Confesiones*. Barcelona: Altaya, 1993.
- Alejandría, Clemente de. *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios. Edición bilingüe preparada por Marcelo Merino Rodríguez*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- Alighieri, Dante. *Vita Nuova*. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2001.
- Álvarez, Tomás (director). *Diccionario de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- Andreu Rodrigo, Agustín. *Del misterio del hombre. Contemplaciones leibnizianas*. Granada: Comares, 2013.
- . *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*. Valencia: Pretextos, 2004.
- . «El futuro inmediato - Desde la humanidad e inhumanidad del siglo XX. Discurso pronunciado el 25 de abril de 2013 en el Paraninfo de la Universidad de Valencia.» s.f.
- . *El logos alejandrino. Edición de Carlos Peinado Elliot*. Madrid: Siruela, 2009.
- . *Sideraciones del atardecer*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.
- Antón Pacheco, José Antonio. *El profeta del Norte. Un libro sobre Swedenborg*. Sevilla: Letra Aurea, 2009.
- . *Historia de la Sociedad Swedenborg de España*. Sevilla: Segundo Intento. Cuadernos Abolays, nº 5, 1995.
- . *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- . *Parádisos: visiones sobre el Uno, el Logos y la Tríada*. Murcia: MIAS Latina, 2014.
- . «Semblanza massignoniana de Louis Massignon.» Antón Pacheco, José Antonio, y otros. *Louis Massignon, 1908-2008. Cien años de la visita del Extranjero*. Madrid: Mandala Ediciones, 2008.
- Arendt, Hannah. *Diario filosófico. Notas y apéndices. 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2011.
- . *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: DeBOLS!LLO, 2006.
- . *Ensayos de comprensión*. Madrid: Caparrós, 2005.
- . *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Aristóteles. *Metafísica. Edición trilingüe por Valentín García Yebra*. Madrid: Gredos, 1998.

- Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.
- Baruzi, Jean. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001.
- Berger, Peter L. *Cuestiones sobre la fe (una afirmación escéptica del cristianismo)*. Barcelona: Herder, 2006.
- Bernabé, Alberto. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos. Edición y traducción de Alberto Bernabé*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.
- . *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- Biblia. Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- Biblia. La Biblia del peregrino. Luis Alonso Schökel*. Bilbao: Mensajero, 2009.
- Blasco, Francisco Javier. «La pureza poética juanramoniana.» Rico, Francisco (director) y Víctor (director del volumen) García de la Concha. *Historia y crítica de la literatura española, vol. VII. Edad Contemporánea: 1914-1939*. Barcelona: Crítica, 1984.
- Caravia Hevia, Pedro. *Sobre arte y poesía y otros escritos*. Oviedo: Publicación de la Caja de Ahorros de Asturias, 1982.
- Cervantes, Miguel de. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid: Cátedra, 2004.
- Chevalier, Jacques. *Conversaciones con Bergson*. Madrid: Aguilar, 1960.
- Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 2007.
- Cioran, Emil Michel. *De lágrimas y de santos*. Barcelona: Tusquets Editores, 1994.
- Colinas, Antonio. *El sentido primero de la palabra poética*. Madrid: Siruela, 2008.
- . *La simiente enterrada. Un viaje a China*. Madrid: Siruela, 2005.
- . *Obra poética completa*. Madrid: Siruela, 2012.
- . *Sobre la Vida Nueva*. Oviedo: Nobel, 1996.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 2000.
- Corbin, Henry. *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Madrid: Siruela, 2000.
- . *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*. Barcelona: Destino, 1993.
- . *Templo y contemplación. Ensayos sobre el Islam iranio*. Madrid: Trotta, 2003.
- Cornavaca, Ramón (traductor). *Filósofos presocráticos. Fragmentos I. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca*. Buenos Aires: Losada, 2008.

- . *Filósofos presocráticos. Fragmentos II. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca*. Buenos Aires: Losada, 2009.
- Culdaut, Francine. *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*. Madrid: Akal, 1996.
- De la Rica, Álvaro. *Kafka y el Holocausto*. Madrid: Trotta, 2009.
- de Pablo Maroto, Daniel. *Teresa en oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004.
- Durand, Gilbert. *La crisis espiritual de Occidente. Las conferencias de Eranos*. Madrid: Siruela, 2011.
- Ferrater Mora, José. *Variaciones sobre el espíritu*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1945.
- Festugière, André Jean. *Sócrates*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2006.
- Fitzgerald O.S.A., Allan D. (director). *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006.
- Franco Barrio, Jaime. «Kierkegaard en español.» *Azafea II* (1989).
- Frayle Delgado, Luis. *La lucha de Jacob. Claves de la agonía de Unamuno*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg. *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Barcelona: Anthropos, 2010.
- Garagorri, Paulino. *Introducción a Miguel de Unamuno. El desnacer y la feliz incertidumbre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- García Bacca, J. D. *Introducción literaria a la filosofía*. Caracas: Editorial de la Universidad Central de Venezuela, 1964.
- Girard, René. *Aquel por el que viene el escándalo*. Madrid: Caparrós editores, 2006.
- Gregorio de Nisa. *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.
- Grondin, Jean. *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2010.
- Guénon, René. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Barcelona: Paidós, 1997.
- . *La crisis del mundo moderno*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- . *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay, 2004.
- Henry, Michel. *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2010.

- Hipona, Agustín de. *Comentario a la primera carta de San Juan*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Hofmannsthal, Hugo von. *Carta de Lord Chandos (seguido de La Herrumbre de los Signos, de Claudio Magris)*. Madrid: Alianza editorial, 2008.
- Jaspers, Karl. *La Fe filosófica ante la Revelación*. Madrid: Gredos, 1968.
- . *Notas sobre Heidegger*. Madrid: Mondadori, 1990.
- Jiménez, Juan Ramón. *Antología Poética. Prólogo y selección de Antonio Colinas*. Madrid: Alianza, 2004.
- . *Ideología (Metamorfosis IV) Edición de A. Sánchez Romeralo*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- . *Segunda antología poética (1898-1918)*. Madrid Espasa Calpe: Austral, 2000.
- Jiménez, Juan Ramón y José Lezama Lima. *Querencia americana. Juan Ramón Jiménez y José Lezama Lima. Relaciones literarias y epistolario. Edición, introducción y notas de Javier Fornieles Ten*. Sevilla: Espuela de Plata, 2009.
- Jonas, Hans. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000.
- . *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística. Introducción de Agustín Andreu*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- . *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2003.
- . *Memorias*. Madrid: Losada, 2005.
- Juan de la Cruz. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.
- Landsberg, Paul-Louis. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*. Madrid: Caparrós, 1995.
- . *Reflexiones sobre Unamuno. La libertad y la gracia en San Agustín*. Santiago de Chile, Madrid: Cruz del Sur, 1963.
- Leibniz. *Discurso de Metafísica. Edición anotada por Julián Marías*. Madrid: Alianza, 2002.
- León, Fray Luis de. *Obras completas castellanas*. Madrid: BAC, 1994.
- Leuba, Jean-Louis. «Voyages intérieurs: Don Quichotte en occident, l'idiote en Orient.» *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* (1978): 191-210.
- Löwy, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de la historia"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2005.
- Machado, Antonio. *Juan de Mairena, I*. Madrid: Cátedra, 1998.

- . *Obras completas I*. Barcelona: RBA, 2005.
- Marco Igual, Miguel. *Los médicos republicanos españoles en la Unión Soviética*. Barcelona: Flor del Viento, 2010.
- . «Los médicos republicanos españoles exiliados en la Unión Soviética.» *Medicina & Historia*, N° 1, 4ª época (2009).
- Marías, Julián. «Lo cortés y lo valiente.» *ABC* 29 de Enero de 1998.
- . *Una vida presente. Memorias I (1914-1951)*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Marschies, Christoph. *La gnosis*. Barcelona: Herder, 2002.
- Massignon, Louis. *Palabra dada*. Madrid: Trotta, 2005.
- Melloni, Javier. *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta, 2011.
- . *Vislumbres de lo real. Religiones y revelación*. Barcelona: Herder, 2007.
- Merino, José Antonio. *El mal y la aventura de la libertad*. Madrid: PPC, 2010.
- Metz, Johann Baptist. *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona: Herder, 2013.
- Metz, Johann Baptist; Wiesel, Elie . *Esperar a pesar de todo (conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig)*. Madrid: Trotta, 1996.
- Molinos, Miguel de. *Guía y selección de la Defensa de la Contemplación. Introducción y edición de José Ángel Valente*. 1974.
- Morin, Edgar. *Breve historia de la barbarie de Occidente*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Muguerza, Javier. *Desde la perplejidad*. Madrid: FCE, 2006.
- Muñiz-Huberman, Angelina. *El canto del peregrino: hacia una poética del exilio*. Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes, 2002.
- Neher, André. *El exilio de la Palabra: del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*. Barcelona: Riopiedras, 1997.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote. Edición preparada y anotada por Julián Marías*. Madrid: Cátedra, 2010.
- . *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Pérez Galdós, Benito. *Episodios nacionales. Trafalgar. La Corte de Carlos IV*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.
- . *Misericordia*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Piñero Sáenz, Antonio (coord.). *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del helenismo*. Córdoba: El Almendro, 2006.

- Polo, Teodoro. *San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir...* Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.
- Prados, Emilio. *Circuncisión de un sueño. Prólogo de María Zambrano*. Valencia: Pretextos, 1991.
- Reale, Giovanni. *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Barcelona: Herder, 1996.
- . *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Barcelona: Herder, 2005.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico, III*. Barcelona: Herder, 2002.
- Riego de Moine, Inés. *De la mística que dice a la persona*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2007.
- Rodríguez, José Vicente. «Valores humanos.» Castro, Secundino y et alii. *Teresa de Jesús. Mujer, cristiano, maestra*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1982.
- Rohde, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Roy, Louis. *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*. Barcelona: Herder, 2006.
- Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Fabula Tusquets, 2003.
- Sancho García, Isabel. *Hannah Arendt. La búsqueda de la condición humana*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2008.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona: Alba, 2000.
- Schneider, Marius. *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas*. Madrid: Siruela, 2010.
- Schökel, Luis Alonso. *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*. Estella: Verbo Divino, 1990.
- Séneca. *Consolaciones. Diálogos. Epístolas morales a Lucilio. Estudio introductorio de Juan Manuel Díaz Torres*. Madrid: Gredos, 2014.
- . *Epístolas morales a Lucilio II (Epístolas 81-125). Traducción y notas de Ismael Roca Meliá*. Madrid: Gredos, 2005.
- Serrano de Haro, Agustín. «Dos planteamientos acerca del mal y el Holocausto: Hannah Arendt, Emil Fackenheim.» González García, Moisés (comp.). *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Silesius, Angelus. *El peregrino querúbico. Edición y traducción de Lluís Duch Álvarez*. Madrid: Siruela, 2005.

- Stein, Edith. *Estructura de la persona humana*. Madrid: BAC, 1998.
- . *Obras completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*. Burgos: El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Monte Carmelo, 2002.
- . *Obras completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*. Burgos: El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Monte Carmelo, 2002.
- . *Obras Completas, V. Escritos espirituales*. Burgos: El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Monte Carmelo, 2004.
- Steiner, George. *La barbarie de la ignorancia*. Madrid: Taller de Mario Muchnik, 1998.
- Steiner, George; Ladjali, Cécile. *Elogio de la transmisión*. Madrid: Siruela, 2005.
- Suances Marcos, Manuel. *Sören Kierkegaard. Tomo III. Estructura de su pensamiento religioso*. Madrid: Uned, 2003.
- Swedenborg, Emanuel. *La vida espiritual y la palabra sagrada. Compilador J. C. Ager*. Nueva York: Swedenborg Foundation, INC., 1946.
- Tatarkiewicz, Władysław. *Historia de la estética, I. La estética antigua*. Madrid: Akal, 2000.
- . *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Teresa de Jesús. *Libro de la vida*. Madrid: Cátedra, 2006.
- . *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 1998.
- Thompson, Colin P. *Canciones en la noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*. Madrid: Trotta, 2002.
- Trebolle, Julio; Pottecher, Susana. *Job*. Madrid: Trotta, 2011.
- Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez. San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela y otras prosas*. Barcelona: Crítica, 2006.
- . *Cancionero*. Madrid: Akal, 1984.
- . *El sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Altaya, 1993.
- . *El torno al casticismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *Epistolario inédito II (1915-1936)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- . *Mi religión y otros ensayos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986.
- . *Obras completas, IV. Poesías. Rosario de sonetos líricos. El Cristo de Velázquez. Rimas de dentro. Teresa. De Fuerteventura a París. Romancero del destierro*. Madrid: Biblioteca Castro, 1999.
- . *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra, 1994.

- Valente, José Ángel. «La doble muerte de María Zambrano.» *ABC* 9 de Febrero de 1991.
- . *Las palabras de la tribu*. Barcelona: Tusquets Editores, 2002.
- Valente, José Ángel y Lezama Lima. *El maestro cantor. Correspondencia y otros textos. Introducción, edición y notas de Javier Fornieles Ten*. Sevilla: Espuela de Plata, 2012.
- Vitier, Cintio. *De peña pobre. Memoria y novela*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1997.
- Vitier, Cintio y Fina García Marruz. *San Juan de la Cruz (1591-1991)*. Matanzas, Cuba: Ediciones Vigía, 1993.
- Walde, Giselle von der. *Poesía y mentira. La crítica de Platón a las poéticas de Homero, Hesíodo y Píndaro en el Ion y en República 2*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Humanidades, Departamento de Humanidades y Literatura, Ediciones Uniandes, 2010.
- Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1996.
- . *Sobre la ciencia*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006.
- www.as.filosofia.net/Caravia.htm
- www.blogs.nortecastilla.es/anastasio-rojo/posts
- Xirau, Joaquín. *Obras Completas. II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona, Madrid: Anthropos, Fundación Caja Madrid, 1999.
- Zambrano, Blas J. *Artículos, relatos y otros escritos*. Badajoz: Diputación de Badajoz, 1998.
- Zolla, Elémire. *Los místicos de occidente III (místicos italianos, ingleses, alemanes y flamencos de la Edad Moderna)*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Zweig, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Barcelona: El Acantilado, 2001.