MERCEDES GOMEZ BLESA
M.ª FERNANDA SANTIAGO BOLAÑOS (Coords.)

MARIA ZAMBRANO: EL CANTO DEL LABERINTO

MERCEDES GOMEZ BLESA
M.ª FERNANDA SANTIAGO BOLAÑOS (Coords.)

MARIA ZAMBRANO: EL CANTO DEL LABERINTO

I.S.B.N.: 84-604-4428-7
DEP. LEGAL: SG-105/92
FOTOCOMPOSICION E IMPRESION: Gráficas Ceyde, Segovia.
DIBUJO PORTADA: «Los Pinos de Roma», Ramón Gaya.

INDICE TEMATICO

		Páginas
1.	INTRODUCCION	7
2.	DE LA DERROTA Y DEL FRACASO, *María Zambrano Alarcón*	13
3.	LA PALABRA ESENCIAL DE MARIA ZAMBRANO, *Antonio Colinas*	19
4.	HE PINTADO ESE MOMENTO, *Ramón Gaya*	35
5.	EL HOMBRE COMO PROBLEMA, *Mercedes G. Blesa*	39
6.	EL ESPEJO DE MARIA ZAMBRANO, *Ana M.ª Leyra Soriano*	55
7.	ENTRE FILOSOFIA Y POESIA: LA RAZON POETICA DE MARIA ZAMBRANO, *Ana Lucas*	65
8.	ACERCA DE LA RAZON POETICA, *Chantal Maillard*	73
9.	LA PALABRA POETICA EN MARIA ZAMBRANO, *Luis Moliner*	79
10.	SIEMPRE VELAR, *Jesús Moreno Sanz*	89
11.	EL HOMBRE Y EL NIÑO, *Miguel Morey*	109
12.	EL ALBOREAR DEL SER EN LA PALABRA, *Juan F. Ortega Muñoz*	121
13.	DEL ANGEL Y LA HERIDA, *Marifé Santiago Bolaños*	141
14.	LOS PINTORES	157

INDICE GRAFICO

		Páginas
N.º 1.	LA LLAMA, *Ramón Pérez Carrió*	11
N.º 2.	SIN TITULO, *Jesús González de la Torre*	17
N.º 3.	LOS PINOS DE ROMA, *Ramón Gaya*	33
N.º 4.	ORFEO Y EURIDICE, *Eugenio Concepción López*	37
N.º 5.	SIN TITULO, *Jesús González de la Torre*	53
N.º 6.	SIN TITULO, *Ramón Pérez Carrió*	63
N.º 7.	SIN TITULO, *Eugenio Concepción López*	71
N.º 8.	SIN TITULO, *Jesús González de la Torre*	77
N.º 9.	SIN TITULO, *Ramón Pérez Carrió*	87
N.º 10.	NIÑA MIRANDO LAS ESTRELLAS, *Eugenio Concepción López*	107
N.º 11.	SIN TITULO, *Jesús González de la Torre*	119
N.º 12.	SIN TITULO, *Ramón Pérez Carrió*	139
N.º 13.	OLIMPIA, *Eugenio Concepción López*	155

«Una esfera cristalina contiene la ciudad sin aprisionarla, ni sustraerla a su destino humano. Un cristal que se siente formarse por la luz y por la pureza del aire. Y cuando es de noche, aun oscura, se siente el cristal, *como si a esa altura comenzara la región del universo en que la tierra termina y el cristal comienza, frontera entre dos materias*»

María ZAMBRANO:
España, sueño y verdad

Es cierto. Hay espacios en los que parece guardarse en secreto, protegida por cristales de aire, una palabra. Mas no una palabra que narre o que defina, sino aquella que no sabemos todavía pronunciar pero ya presentimos: rumores de olvidadas consignas eternas que suenan en el corazón y conducen hasta el lugar que nos estaba esperando. Sin equivocarnos reconocemos entonces el momento preciso del encuentro porque vivíamos en él desde siempre: pues todo lo que se desea se sueña primero.

Segovia, la ciudad «en que la tierra termina y el cristal comienza», la ciudad que guardaba la palabra soñada desde atrás, era —tenía que serlo— el instante concreto para darle forma a este libro proyectado en la distancia por dos profesoras de Filosofía aún desconocidas la una para la otra y que lo soñaban en el trazo imposible que media desde el norte a la izquierda hasta el sur a la derecha de España.

Porque Segovia fue para María Zambrano la ciudad-camino, *privilegio que sólo tienen los lugares «frontera entre dos materias», los LUGARES que NOS HACEN, quedando para siempre en nuestro corazón aunque se alejen en el espacio y en el tiempo. En Segovia se acerca la pensadora de la razón poética a la obra de Juan de la Cruz, de Machado; comienza a gestarse el compromiso social que la llevaría, acabada la Guerra Civil, al terrible exilio de más de cuarenta años, y que nos la robó. Pues, como ella misma dice, el exiliado es aquel que, aun siguiendo en la vida, sufre la crueldad de ser apartado por la historia.*

Tuvo que ser en Segovia. Mas, los «rumores presentidos» ya eran antiguos. Las primeras aproximaciones que nos pusieron en contacto con la obra de Zambrano se remontan a nuestra época de estudiantes de Filosofía. María Zambrano había regresado del exilio que la llevaría por Suramérica, Italia, Suiza o Francia. Volvía a Madrid para morir; sin embargo aseguraba no haberse ido nunca de España. Es posible que la poca abundancia de mujeres filósofas conocidas y más cuando ella se inscribía en una filosofía doblemente «menesterosa», la Filosofía española, fuera el primer impulso que nos llevó a libros tales como Claros del bosque o De la Aurora. *La especial forma con que expresa lo más hondo que constituye al ser humano y su mundo, provoca tal rapto de belleza que, si bien no siempre es fácil una primera aproximación a su pensamiento, algo más fuerte que la sola razón te pide seguir, tal vez* porque sólo lo que no se ha podido dejar de querer, ni aun queriendo, nos pertenece.

Pero no habría tenido importancia la forma si lo fuera solamente, ni la peculiaridad, si se quedase en ello. Y el corazón lo sabía cuando la razón aún no estaba preparada.

En María Zambrano convergen los grandes problemas que configuran el panorama filosófico contemporáneo: desde la línea estética hasta la vertiente social más radicalizada y siempre dentro de unos parámetros que la sitúan en primera línea de lo que podríamos llamar un pensamiento mediterráneo, español, que por tener hondura y rigurosidad se torna precisamente universal.

Y tuvo que ser Segovia y precisamente un Instituto de Bachillerato llamado «María Zambrano» la señal para que se diera forma a este libro presentido mucho antes, entre el deseo, el sueño y el acto de justicia, esto último, y sobre todo, por lo que se refiere a la ciudad en la que se publica.

Así lo han visto todas y cada una de las colaboraciones, tanto las de quienes ya (y con toda honra) han sido reconocidos como zambranólogos, como las de quienes esperaban una ocasión como ésta para exponer publicamente una nueva lectura, un importante matiz, etc., que nos de un poco más de luz a la hora de aproximarnos a la obra de María Zambrano todavía hoy injustamente desconocida aunque, todo hay que decirlo, cada vez siendo foco de un interés mayor entre pensadores y artistas dentro y fuera de nuestro país.

El poeta Antonio Colinas *en* «La palabra esencial de María Zambrano» *hace un recorrido por buena parte de la obra de la pensadora malagueña que tantas vinculaciones tuvo con Segovia, haciendo hincapié en el peso cultural de la tradición española que tan bien simboliza el mito de Don Quijote: un viaje iniciado por amor, una aventura que se inicia en la Aurora y que no es otra que el camino vital del ser humano.*

Desde Roma, donde precisamente entabló una profunda amistad con María Zambrano, envía el pintor Ramón Gaya un hermoso escrito que describe el encuentro entre dos fuerzas creadoras enlazadas en la mirada artística.

En «El hombre como problema» Mercedes Gómez Blesa, *tomando como punto de partida los principales motivos zambranianos, va desarrollando lo que constituye el centro de todo pensamiento filosófico: el intento de todo sujeto de desentrañar, a través de un método, su propio ser.*

Ana María Leyra Soriano *en* «El espejo de María Zambrano» *sitúa el pensamiento «especular» de Zambrano en la tradición española caracterizada por ser un pensamiento del exilio (físico y metafísico) que impide la idea concreta de* filia *en cuanto el exiliado es aquel que permanece en la vida pero es apartado por la historia.*

Ana Lucas *acerca, en su* «Entre filosofía y poesía: la razón poética de María Zambrano», *la obra de la pensadora a la problemática de la elaboración de una filosofía narrativa, conectándola así con los principales pensadores europeos de nuestro siglo.*

Chantal Maillard, *a modo de reseña de su última obra* La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética, *reflexiona en su artículo sobre el «pensar sobre el pensamiento», lo cual se convierte en un acto creador en sí mismo como ocurre en la propia escritura de María Zambrano, tanto desde el contenido como desde la forma.*

«La palabra poética en María Zambrano» *es un adentramiento por parte de* Luis Moliner *en la profundidad de la creación, en una suerte de búsqueda a través de los textos fundamentales de María Zambrano, del momento-lugar en donde brota un sentir poetizante.*

Jesús Moreno *en* «Siempre Velar» *nos habla de los venenos que encierra María Zambrano contra el frío pensamiento sistemático occidental. Haciendo un recorrido por toda la obra de la pensadora, Jesús Moreno nos permite,*

una vez más, descubrir nuevos puntos desde los que abordar la reflexión zambraniana.

En el «Hombre y el niño», Miguel Morey *recurre a la fascinación de la infancia, siempre cercana a esa experiencia originaria de lo sagrado, para penetrar en ese fondo último de las cosas que rescata la mirada de Zambrano.*

Juan Fernando Ortega Muñoz *en* «El alborear del ser en la palabra» *se pregunta el por qué y el cómo se le concede a la palabra poética el poder de desvelar los misterios ocultos del ser humano y el mundo que en ella, a su vez, se anuncian, ocultan o revelan.*

Apoyándose en los textos dramáticos de María Zambrano Marifé Santiago Bolaños *indaga en* «Del ángel y la herida» *en la posibilidad de otras formas de conocimiento o acceso a la realidad tales como la poesía y la mística, alternativas a la razón fuerte y separadora que ha configurado la «Filosofía oficial» en occidente.*

A los trabajos escritos se suman los dibujos de los pintores Jesús G. de la Torre, Ramón Pérez Carrió, Eugenio Concepción y Ramón Gaya *(que, además del texto antes mencionado, nos envía el dibujo para la portada de* María Zambrano: el canto del laberinto. *A su obra le dedicó María Zambrano profundos y emotivos escritos en* Algunos lugares de la pintura*).*

Del primero *la propia María Zambrano dijo en su artículo* «Cielos pintados» *(recogido en* Algunos lugares de la pintura*) que lo que en él cuenta es la mirada: «Mirar, buscar el lugar desde donde, al mismo tiempo, se entrecrucen la mirada que la Tierra recibe. Una aventura ganada o perdida solamente en la luz». Los dibujos que Jesús G. de la Torre ha preparado para este libro nacen del impulso absoluto aún no mediatizado por el concepto y nos ofrecen la llamada primera, el sentir anterior que, por no estar todavía definido, surgen en el límite, en la frontera entre la noche y el día: en el instante auroral de lo que se presiente con certeza pero tan sólo «puede ser dicho» desde el silencio.*

Ramón Pérez Carrió *realizó en el mes de mayo pasado una exposición de cuadros inspirada en la obra de María Zambrano. Algunos de ellos son los que aquí aparecen. Nos encontramos ante una pintura nacida de «entrar más adentro en la espesura» para, perdido, hallarse. Y en ese punto ya «del otro lado» nos aparece la forma de un cuadro-llamada, o de un cuadro-constatación capaz de recoger en una imagen un especial sentir iluminante, sosegado, calmo, pero con la fuerza de la palabra que se rebela contra los límites impuestos por la razón.*

Eugenio Concepción, *tal como él mismo nos cuenta, retoma los principales símbolos de la obra zambraniana (la materia, los caminos, los pasos, la luz, la brisa, el laberinto, las tinieblas, la aurora) para trazar sus pinturas. En ellas, lo primitivo del color y la materia nos remite a ese espanto de la mirada cuando atraviesa los fondos oscuros del origen.*

Y dándole sentido al caos como un poeta con su verso o un pintor con su pincel, desentrañando lo olvidado, sacándolo a la luz, un inédito *de* María Zambrano, «De la derrota y del fracaso», *cedido amablemente por la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga para su publicación en este libro.*

Porque «se ha de seguir hablando allí en los lugares donde la retirada de la historia no pudo con la luz de cada día, con el abrirse de la palabra», como nos dice Zambrano en Un lugar de la palabra: Segovia, *presentamos ahora este proyecto antiguo no por viejo sino por deseado desde hace mucho más tiempo del que las propias coordinadoras pueden recordar.*

Sólo nos queda agradecer la ayuda recibida para su elaboración a la Diputación de Segovia, Caja de Ahorros de Segovia, Ayuntamiento e Instituto

«María Zambrano» de El Espinar, y a todos y todas los que, aunque no aparezca su nombre entre estas páginas, tienen un lugar prioritario en ellas, especialmente a la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga y a la Fundación Ramón Gaya de Murcia por su apoyo y generosidad.

Mariíé Santiago Bolaños y Mercedes Gómez Blesa.
(El Espinar, junio 1992)

«LA LLAMA», RAMON PEREZ CARRIO, N.º 1.

DE LA DERROTA Y DEL FRACASO *

POR MARIA ZAMBRANO ALARCON

Siempre ha habido más religiones de las que se sabe. Porque el hombre tiende a convertir en absolutas sus creencias, aun las que se refieren a lo que se suele llamar la «práctica». Lo grave de estas religiones subrepticias —además de su ilegitimidad— es que se deslizan y aun se apoderan del ánimo sin ser notadas, que actúan como supuestos del pensamiento y... de la conducta.

Y así, no entendemos a nuestros prójimos, a los más mediatos, ni a la mecánica de los sucesos políticos, ni... a nosotros mismos. Si el viejo Sócrates volviera a este mundo —donde se le haría ingerir su vaso de aceite de ricino cotidiano— prescribiría como medida de rigor para el logro del «conócete a tí mismo» la persecución implacable de los supuestos que dirigen ocultamente nuestra conducta. Los supuestos que, por estar ocultos y por actuar constantemente, vienen a participar así del carácter de la fe religiosa, llegan a ser su sucedáneo.

Una de estas religiones no declaradas de nuestros días, de las más actuantes y difundidas, es la que pudiéramos llamar «religión del éxito». El éxito, elevado a rango de potencia máxima, de última instancia, ante la que toda acción ha de justificarse. Toda acción y lo más terrible: toda persona; la persona en su valor íntimo esencial, con su historia tejida entre las circunstancias, de las que no se es responsable, con su historia íntima y secreta, con sus razones y sinrazones que sólo ante la lógica divina podrían desvelarse, la persona humana, la realidad más valiosa de todas, portadora de un designio que la sobrepasa, tan inasequible y lejana y tan cercana y frágil; lo más invulnerable y lo más conmovedor, el mayor prodigio del universo conocido, la persona humana...

A este prodigio se le hace comparecer a diario —y casi sin darse cuenta— ante el frío juez que ni siquiera pregunta displicente como aquel otro ¿Qué es la verdad?, sino ¿Qué has conseguido? Y si nada consigues, ¿a qué te obstinas?, ¿en qué? Podría contestar el procesado: «En vivir quizá». Pues puede llamarse vida a esa tensión continua entre dos polos: el cálculo para lograr el éxito y el azar...; el azar que extravía una carta, equivoca un nombre o, de forma más radical, nos ha hecho nacer en determinadas circunstancias de tiempo y de lugar, que ciertamente no hemos inventado.

Mas no hay que exagerar acerca del presente, que si nos resulta tan difícil es porque, entre otras cosas, nos toca vivirlo. En todas las épocas de nues-

* Este fragmento inédito de María Zambrano ha sido cedido por la Fundación del mismo nombre para esta publicación. El original fue escrito en torno al año 1945.

tra historia occidental ha existido este culto al éxito. Frente, bajo su sombra han pasado desconocidos y aun vejados los valores de la persona humana. Ante él han tenido que comparecer algunos de los ejemplares más valiosos de la especie humana y frente a él se han levantado denunciándolo, aun sin nombrarlo, cosas tales como la poesía, la ciencia, la ironía. Obras como ***Don Quijote*** *acaso no se alzan para medir a esa opaca entidad que pretende medirlo todo.*

Es la venganza del acusado: realizar algo que sobrepase la acusación y la deje atrás, como fantasma impotente. Pues el error máximo que puede cometerse frente a ciertas entidades, que ocupan plaza de jueces supremos, es el de contestar a sus preguntas, el de aceptar el lugar que nos señalan en el banquillo de los acusados.

Siempre fue así... mas no tanto. La voz y la presencia del vencido, del que no alcanzó éxito, se hacía oir con más fuerza o quizá... ¿a qué comparar los tiempos? Lo cierto es que de la derrota y del fracaso han surgido las más bellas obras de la poesía y los más claros pensamientos de la mente humana. La conciencia se ha ido afinando y esclareciendo a fuerza de fracasos. Y aún más, a cada paso realizado por la conciencia en su marcha inexorable, alguien ha pagado con el «fracaso» —aparente— de su vida.

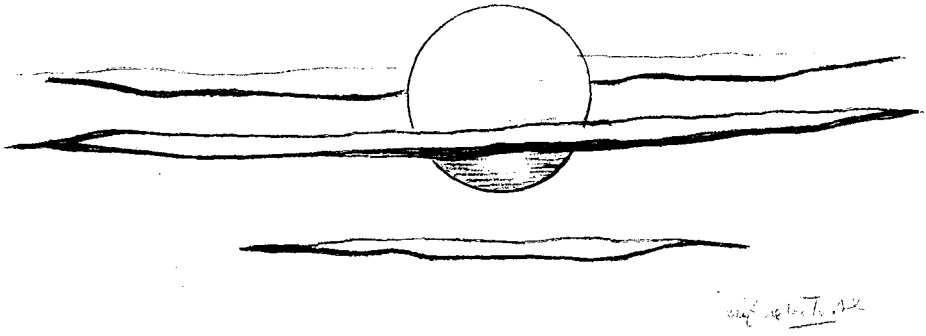
La derrota es creadora en la historia como el fracaso individual lo es en el pensamiento, en el arte más perenne. ¿Qué sería de la historia si de ella se extrajesen las derrotas? Por ellas se da testimonio de la historia tal como debería de ser, de la conciencia que quiere corregir el simple acontecer ciego y casual, la fatalidad de la historia según la necesidad elemental e inhumana. Y en ellas se esconde a veces el secreto del porvenir. Y, si no fuera tan sencilla la paradoja, se podría decir que la derrota lleva consigo la victoria, como el triunfo arrastra la sombra del fracaso. La paradoja es valedera a pesar de su simplicidad para toda nuestra historia de hombres occidentales. Mas por razones no descifradas todavía, en ninguna historia parece verificarse tanto como en la de España. Quizá porque en el triunfo nace la obstinación, la desmesura, el ahincamiento incapaz de renovarse. Los que triunfan se envuelven en su victoria y vienen a ser asfixiados por ella, y mientras el derrotado medita.

En las dos grandes coyunturas históricas, en las más decisivas de su vida España vive la paradoja de derrota y victoria. La primera es la que marca su entrada, su incorporación a ese vasto sistema de poder, el más amplio y duradero que el mundo haya conocido, el Imperio Romano. La segunda es la de la plenitud del poder de España en función del... Imperio Romano. Y diríase que la una es consecuencia de la otra, pues la historia se articula —como Ortega y Gasset ha mostrado— en sistema.

La conquista de España por los romanos ofrece todos los caracteres de una grande, inmensa y trágica derrota para sus rebeldes hijos. Roma se vio obligada a enviar a la sacra tierra española lo mejor de su genio militar; en parte alguna se halló tamaña resistencia llevada, como es tópico ya, hasta el heroismo más delirante, más increíble. Fue vencida, pues no se alcanza la categoría de vencido cuando se es simplemente allanado, atropellado, deshecho. Para ser vencido, digno de ese título, hay que haber mostrado que se merecía no serlo. Que hay una voluntad capaz de enfrentarse con la superioridad de medios, con el saber y la madurez histórica del adversario, ...con la adversidad misma. Y entonces los vencidos, a fuerza de ser humanos, alcanzan a ser superhumanos, mitológicos. Entra a formar parte de su historia permanente, que no pasa, que es la leyenda, engendran tradición y esperanza.

Y España fue romana. Y no sólo romana, incorporada al sistema de poder del Imperio, sino romanizada, es decir, transformada por el sistema de leyes, fecundada por el idioma, por el arte, vale decir: hecha universal. Dos aspectos podemos sorprender en este proceso: la absorción de España por Roma y la absorción de Roma por España. Y hasta el intercambio en el nivel mismo del poder, ya que de España le llegaron a Roma algunos de sus mejores emperadores: Trajano, Adriano, Teodosio el Grande. Escritores como Lucano, Marcial, Quintiliano... y el filósofo de estampa más imperecedera, Séneca el de Córdoba.

Y estos emperadores y filósofos llegados del país vencido, fueron portadores de algo que en la derrota se aprende mejor que de modo alguno: una cierta moderación, un límite puesto voluntariamente; el sentir, en suma, que nada humano es absoluto. El sentido de la relatividad de todo lo que el hombre hace o goza. Y hasta la ironía, esa ironía senequista que a los españoles ha sostenido en tanta derrota y vencimiento como la historia nos ha deparado; la que aflora en Cervantes y se agudiza en amargura en Quevedo, nacidos en la cumbre de tanta grandeza. Pues esta sonrisa piadosa e irónica nacida de la mirada que ve el conjunto de los asuntos humanos es el tesoro que aportan los largamente vencidos.



JESUS G. DE LA TORRE, N.º 2.

LA PALABRA ESENCIAL DE MARIA ZAMBRANO

ANTONIO COLINAS *

No sé por qué, al comenzar a escribir de nuevo sobre María Zambrano (y precisamente en estas fechas decisivas en que acabamos de celebrar el primer año de su muerte) me viene a la memoria una frase de Rilke: «La obra de Arte es de una absoluta soledad». Acaso sea porque, dentro del panorama de nuestras letras, la obra de María Zambrano sigue siendo excepcional por marginal, acaso porque ella no se adaptaba —no sabía adaptarse— a la atmósfera en que lo literario suele debatirse en nuestros días. Acaso también porque en María Zambrano estamos ante uno de esos creadores que precisan de la prueba del paso del tiempo por la simple razón de que su verdad es una verdad de siempre, una verdad que viene de muy atrás, y que, por tanto, disuena y no es reconocida en el carácter provisional que implica todo presente, con sus gustos y sus modas.

En cualquier caso, la frase de Rilke nos sirve también de forma extraordinaria para enmarcar la obra de esta autora y para entenderla como un medio de conocimiento, como una vía ineludible que conducía al conocimiento de ella misma. Nada nuevo, a decir verdad: algo que ya estaba escrito hace muchos siglos en las piedras de Grecia. Y, sin embargo, lo difícil es mantener esa actitud radical de conocimiento en nuestros días.

Casi todas las páginas de María Zambrano despiertan en nosotros sugerencias fértiles y también preguntas. Por ejemplo, ésta: ¿Por qué es posible en un país de extremos, en una sociedad que siempre tiende a estar a la defensiva, contra algo, que una escritora aprenda a la vez de san Juan de la Cruz —no renuncie al conocimiento de raíces místicas y poéticas—y, a la vez, mantenga lúcida su razón? De aparentes contradicciones como ésta nace, en buena medida, cierta incomprensión que sufre la obra de esta escritora. Me refiero, ya saben, a los que reprochan la falta de un sistema en sus libros, a la ausencia de verdadera filosofía, al escribir sobre poesía sin ser poeta, etc.

Y es que precisamente en esa contradicción radica su originalidad. La obra de María Zambrano nunca dice lo que el lector al uso busca en los libros; nunca es sectaria, nunca está contra algo, ni es de fácil aproximación. De ahí el hecho de que la suya sea una labor ejemplar por su carácter interdisciplinar. También se ha hablado mucho de la maravillosa fusión (y de ello voy luego a decir algo) que en su obra se da entre poesía y pensamien-

* Artículo basado en un Ciclo de Conferencias dictado por Antonio Colinas en la Fundación Juan March.

to. No hay que olvidar tampoco en una persona que utiliza sutilísimamente la razón, su proximidad a una religiosidad universalizada. Me refiero a que en María Zambrano hay un claro «misticismo de las luces» y que, consecuentemente, la música que emana de su prosa es también una «música razonada».

María Zambrano ha hablado en sus declaraciones del carácter iniciático de otros autores que ella amó, de los poetas y pensadores que para ella fueron ejemplares en el tiempo. En nuestros días es muy difícil aceptar sin prejuicios o sin reservas previas esta postura selectiva, pasional a veces, frente al conocimiento y el arte. Pero María Zambrano parece haber estado siempre empeñada —a costa de lo que fuera— en que su palabra fuera palabra «nueva», «palabra en el tiempo» y no palabra para *su* tiempo. Aunque tampoco esto es del todo cierto, pues no nos olvidamos de testimonios directísimos, lúcidos, estremecedores que ella ha dado de la realidad, como *Los intelectuales en el drama de España*. No en vano la propia vida y el mensaje de Antonio Machado —autor tan cercano a sus vivencias en Segovia— pesa mucho tanto en su formación como en su memoria. San Juan de la Cruz, Antonio Machado, María Zambrano: tres vidas cruzándose significativamente en los mismos espacios segovianos, buscando quizá una misma verdad por caminos diversos.

«La obra de Arte es de una absoluta soledad»... Al pensar de nuevo en esta frase de Rilke me viene a la memoria la imagen de María Zambrano, tras el balcón de su casa, frente a la luz última del ocaso madrileño. Una vida para la soledad y la contemplación de esa luz. La simple luz que comunica el dolor del sentirse consciente. Hay también mucho de espera en esa contemplación. Al final de la vida sólo nos queda ese acto de fe para la luz, es decir, para lo que este símbolo de siempre significa: lo que nos trasciende, lo que está más allá. La luz que en la *Subida* de san Juan de la Cruz «excede todo conocimiento» precisamente porque «puso Dios por su escondrijo y cubierta las tinieblas». La luz como símbolo que anula toda contradicción, toda dualidad.

Así que la vida de María Zambrano es una vida en esos límites de abstracción y exigencia que la soledad impone. En el bosque o en la ciudad, en el exilio o en su país, en el sofocante verano cubano en el que escribe *El hombre y lo divino* o en esos últimos atardeceres madrileños cerca del Retiro, su vida se nutre de las contrariedades de su tiempo y de su radical manera de ser. Ella fue como debió ser —como se lo había impuesto su vocación, su llamada— y todo lo demás era un poco secundario. De ahí quizá su pasividad, su templanza —no siempre fáciles de comprender—ante lo bueno y lo malo. Un estoicismo el suyo —otra vez— de raíces muy profundas.

A veces, los que estuvimos cerca de ella nos rebelábamos frente a esta especie de pasividad o condena que ella llevaba con tanto tesón. Nos rebelábamos momentáneamente para, enseguida, callar, comprender, admirar. Porque el límite del contemplar y del razonar está precisamente en aquel punto en el que la realidad duele, pero también en el que se goza de toda la plenitud del ser y del estar en el mundo. Y de ese dolor y de esa plenitud acaban obteniéndose los mejores frutos. No existe, quizá, dolor psicológico más agudo que el de vivir en lucidez, «ni mayor pesadumbre —cito a Rubén Darío— que la vida consciente».

Porque escribir —nos dice María Zambrano en *Hacia un saber sobre el alma*— «es defender la soledad en que se está». Y se escribe para estar libres por siempre. También para lograr «descifrar o perseguir —añade ella— la huella dejada por una forma perdida de existencia». ¡Qué lejos están, en verdad, de nuestros días y de sus gustos generalmente impuestos, esta actitud frente

al arte! Un arte que de manera ideal, se expresa a través de la poesía. La poesía que no es otra cosa que vida, «levadura de la infancia», «memoria que guarda la imagen de una Edad de Oro».

Pero desarrollemos un poco más algunos temas que hemos esbozado. En 1986, en un ensayo publicado en la *Revista de Occidente* y titulado «El sentido primero de la palabra poética», arriesgaba yo algunos juicios en torno a la personalidad de María Zambrano. Juicios que quizá algunos lectores —desde posturas de rigor— pudieran considerar como excesivos, pero que en mi opinión brotaban de razones consistentes. Venía yo a decir en síntesis, al final de dicho ensayo, que la obra de María Zambrano constituía un *canon* en el tiempo y, particularmente, en el ámbito de nuestra cultura, en la que la pasión, el costumbrismo, la autocensura, el desgarro y la rabia también han sido formas de hacer literatura.

Por el contrario, la obra de María Zambrano se nos muestra con una serenidad cristalina —en su forma y en su fondo— que nos son usuales. Y es que su verdad no es sólo la verdad de los españoles de un determinado momento histórico —verdad que se grita, padece y pasa— sino un saber que se nutre de muy distintos manantiales. No siempre nuestra cultura recordémoslo —aunque ahora nos parezca mentira— ha mirado hacia fuera, ha aprendido en otras culturas, con la libertad y con la intensidad necesarias. Así que María Zambrano se nos aparece como uno de los últimos eslabones de una cadena de conocimientos, es decir, como un resumen de sentires y de saberes universales. Para dejar expresado el significado de esa «cadena» de saberes no dudé en recordar algunos movimientos y nombres del pensamiento universal: orfismo y pitagorismo, Platón y Plotino, gnosticismo cristiano, Renacimiento... Pueden también apreciar cómo aquí vuelve a asomar ese tipo de saberes que ya entramaba mi conferencia del martes pasado y que, en cierta medida, entramará las dos de la semana que viene.

María Zambrano podía ser, pues, uno de los últimos eslabones de un tipo de saber que no tiene fronteras, que se esfuerza por fundir la poesía con la reflexión de una manera tan certera como musical. Y, al recoger, el calificativo de «música», me estoy refiriendo a una determinada forma de ser, a la palabra que los labios pronuncian y que, al pronunciarla, es respirada. Este hecho se hacía incluso vida en la propia María Zambrano, pues se daba esa rara y hermosa circunstancia de que ella escribía como hablaba y hablaba como escribía, es decir, armónicamente, musicalmente. Palabra, ritmo, respiración. Ya tenemos determinada en síntesis la entraña del poema, el ser esencial de la poesía. «Las almas respiran en la armonía, respiran en el ritmo» había escrito ella. ¿Y qué ritmo es éste, me pregunto yo, sino el ritmo de la palabra, el ritmo del verso, el ritmo —nunca mejor utilizado el término— de la palabra que se *aspira* y que *inspira,* de la palabra *inspirada?*

Esta autora que, en apariencia, ha comenzado haciendo pensamiento ha tenido que distinguirse por fuerza de los pensadores de su tiempo y, en concreto —sin renunciar nunca a su admiración y magisterio—, de sus propios maestros. En esta diferencia está, a mi entender su originalidad y, a veces también, su condena. Es también esa originalidad la que nos permite decir —sin exageraciones, sin que nadie se sienta pospuesto— que el pensamiento de María Zambrano suele ir más allá del de sus coetáneos. A veces, el pensamiento español de comienzos de siglo tiene muchos puntos en común, pero también son profundas las disonancias. La *razón poética* —por la que ella apuesta desde su primera juventud— resalta su originalidad y acrecienta en nuestros días el interés por su obra, especialmente entre los poetas. No es raro por ello que una parte de la poesía última —en tiempo de secos

racionalismos, de pensamientos «pobres», de la razón de la sinrazón— haya puesto con naturalidad sus ojos en la obra de María Zambrano.

Siempre han sido malos los tiempos para la lírica, pero sabemos que de Homero a nuestros días, la palabra poética ha sido (y es) algo consustancial al ser humano. La poesía, en su esencia, es una gran razón de ser, una vía más de conocimiento que en modo alguno debe enfrentarse a la filosofía o a otras formas de conocimiento. Por eso, cuando se ironiza sobre la poesía o cuando se arremete contra ella, no está mal volver a los faros que entreabren las sombras, a las personas que creen en ella como fundamento del ser.

No es fácil escapar a la llamada interior, a la propia voz, al propio destino. De aquí el que María Zambrano haya buscado en sus libros un nuevo tono para una melodía muy antigua y que, en consecuencia, al hablar de ella se hable de disidencia y de heterodoxia. Ella misma, a través de una anécdota, nos ha desvelado la clave, la raíz de la nueva dirección que ella emprende. En una entrevista que yo le hice tras su regreso a España y que, por vez primera, apareció en la revista *Los Cuadernos del Norte* (n.º 38, agosto de 1986), tratamos de ese tema, tan difuso como concreto, que es el de la iniciación. Fue una conversación aquella que tuvimos que interrumpir por el cansancio, por la fatiga que preludiaba el fin de la escritora. Una larga conversación que nos propusimos continuar en otra fecha para que tomara forma de libro, pero que aquella fatiga —el fin de la escritora— no permitió que culminásemos.

María Zambrano me contó una anécdota extremadamente significativa. Y, antes de contarla —consciente no de la ligereza sino de la importancia del hecho— me precisó: «Es la primera vez que la cuento». Había ido a la antigua redacción de la *Revista de Occidente,* en la Gran Vía, para mostrarle a don José Ortega un ensayo que ella acababa de escribir, «Hacia un saber sobre el alma», el que luego abriría el libro del mismo título. «Él, tras leerlo —nos dice María Zambrano—, me dijo: "Estamos todavía aquí y usted ha querido dar el salto al más allá (...) 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.»

«Ir más allá...» Esta abstracta y sencilla expresión del maestro abrió los ojos de la alumna (que no precisó si sus lágrimas habían sido de alegría o de pesar) y determinó la diferencia, la lógica diferencia que debe haber entre maestro y alumno, la diferencia, sin más, que se abre entre cualquier pensamiento histórico, sistemático, y la *razón poética;* entre la palabra que define la realidad (que la prueba) y la palabra que desea ofrecer una visión *trascendida* de la misma; la palabra que desea —¿con qué fortuna y a costa de qué riesgos?— ir *más allá.* Así que ella iba tras la razón «Vital, Histórica o Viviente» de Ortega y se encuentra con la razón Poética.

Hay que precisar que la anécdota que María Zambrano nos ha contado hay que objetivarla al máximo, que en ella queda indemne la mutua admiración de los interlocutores. Aquel decisivo ensayo aparecería publicado en *Revista de Occidente* en diciembre de 1934. Muy poco antes había aparecido también en la misma revista un artículo no menos decisivo, «Por qué se escribe». El aprendizaje de María Zambrano en Ortega quedará expresado de modo muy patente en su ensayo «Ortega y Gasset, filósofo español», pero no hay que olvidar otros artículos muy significativos aparecidos en periódicos y revistas de España y América.

Ella matiza este extremo en nuestra conversación, un poco más adelante: «Esa razón poética —dice—, aunque yo no tuviera conciencia de ella, aleteaba en mí, germinaba en mí. No podía evitarla aunque quisiera. Era la ra-

zón 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 aurora. Es curioso, Ortega también tenía un libro que no llegó a publicar, *La aurora de la razón vital*. Luego puede decirse que no faltaban las coincidencias. Los dos seguimos el rastro de la aurora, pero cada uno de una manera distinta. (O de la misma, pero vista de otra manera.) Sí, Ortega era también un hombre de la aurora.»

Hasta aquí las palabras de María Zambrano. De la aurora como símbolo y fin dejaría escrito también ella su libro titulado *De la aurora*. En él —como también sucederá en *Claros del bosque*— la indagación del que reflexiona se ha tornado en algo más que reflexión, la palabra es ya palabra poética, el texto casi poema en prosa. Y, sin embargo, en esos textos todavía tiembla una lógica cristalina, una lógica —eso sí— que no es de «aquí», sino del «más allá», la *razón poética*. Es una razón que, en ese libro concreto, necesita de los símbolos: los rumores, la noche, el rocío, la llama, los números, el gallo de la aurora y, claro está, los seres de la aurora, los que —nos dice ella— viven su «nacimiento y su transfiguración»; aquellos seres que deben transformar el caos inicial en «orden musical».

Hay, por tanto, esos dos tipos de conocimiento, entre otros muchos, claro está. Uno, el de los que fían todo a lo que los ojos ven y las manos tocan. Otro, que nace de una llamada más honda, pero también más oscura e inexplicable. A veces, incluso, más peligrosa. Para diferenciar esa actitud distinta de los seres de la aurora María Zambrano utiliza los ejemplos de Ortega y Gasset y de Nietzsche. Al primero lo recuerda a través de unas palabras que Ortega ofrece a los españoles todos: «A la mañana, cuando me levanto —escribe Ortega— recibo una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del *Rig-Veda* que contiene estas pocas palabras aladas: "Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento". El peligro, el exceso, tiene para María Zambrano su nombre en Nietzsche: se llama locura. Entre ambas actitudes, como a través de un hilo, María Zambrano va fundiendo razón y corazón, poesía y pensamiento. Quiere ir más allá, pero a la vez está aquí, está en el presente. Avanzaban los años treinta y María Zambrano va a estar muy cerca de la realidad dolorosa de aquellos días.

Ya desde su primera juventud María Zambrano había topado con lo que ella ha llamado los *absolutos impenetrables*. Ella veía que existían zonas del conocimiento en donde la razón no podía penetrar. Pero también sabía que no por ello el hombre podía renunciar a desvelar esas zonas, a un ansia de sentir en el más alto grado de consciencia. Todo esto ella lo veía reafirmado con una frase que no era precisamente suya: «existen razones del corazón que la razón no comprende».

Había también en aquellos primeros años treinta —muy vivos políticamente, muy convulsionados— otra idea en la que María Zambrano comienza a creer. En tiempos en que una nueva sociedad parece comenzar a fermentar en España, ella reconoce, sin embargo, que «no servía para la política», que desconfiaba del tiempo social, histórico —a pesar de los testimonios que va a dejarnos sobre ese tiempo, sobre *el aquí*— y que otro tiempo elegido por lo superior, por el espíritu atraía su atención. Así que, desde muy pronto, María Zambrano comienza a dudar. Incluso nos recuerda que, por tres veces, estuvo a punto de renunciar a la filosofía. («Signo ha sido de mi vida —ha escrito— el someterme a la prueba de la renuncia a la filosofía.»)

¿No vienen, sin duda, estas dudas, este afán de renuncia, de la anécdota que atrás hemos recogido, de su temprano afán de evolución, de remontar la razón para indagar en lo «interior»? También es probable que ella salga de

estas vacilaciones tras leer la III de las *Enéadas* de Plotino, en donde el raciocinio se abre a otros horizontes en palabras como éstas: «El hombre perfecto ha concluido ya su raciocinio (...) Es el hombre perfecto y va camino de la unidad y de la serenidad, no sólo de lo exterior, sino aún de la serenidad. Y todo le es interior» (*Ené,* III, 3, 8). Es el hombre —decimos nosotros— y lo *divino,* por recordar el título de uno de sus libros. Y es significativo recordarlo porque en uno de sus prólogos ella nos dice que quizá este título, «El hombre y lo divino», es el que podría dársele al conjunto de su obra.

Para hacer luz sobre su renuncia a la política como ejercicio tenemos que echar mano de otra anécdota. Don Luis Jiménez de Asúa, catedrático en aquellos años de Derecho Penal, le ofrece a María Zambrano, en las elecciones que traerían a la Segunda República, un escaño en el Parlamento Español. Ella dice que no. Ve muy claro que debe sortear en tan difícil como dolorosa travesía las circunstancias históricas, lo que ella llamará «el drama de España». Y debe hacerlo, nos dice, de una manera «platónica». Para ello, tendrá que atender también a las razones del corazón, a las razones del más allá. (Y pienso aquí, apresuradamente, entre líneas, si esta necesidad de abordar platónicamente la realidad por parte de María Zambrano, de sembrar de platonismo lo político, no tendrá algo —o mucho— que ver con lo que Antonio Machado nos dijo por boca de Mairena: «Yo me considero un republicano platónico».)

Por tanto, desde muy temprana edad, la autora de *El hombre y lo divino* delimita su campo de acción, duda, renuncia, va de la razón a lo interior, tiende hacia una pasividad de signo místico. Aunque ella puntualizará este afán de pasividad al decirnos: «cuanto más pasiva, más ardiente; cuando, al parecer, más abandonada, más activa». Así que lo mistérico —otra vez como sinónimo de lo que está «más allá»— penetra en su vida. También ella cree que debe buscar otros caminos para que se hiciera verdad el dicho de Jung: «Nada oculto puede deducirse por raciocinio». Escoger esa vía en unos días en que se erizaba la vida social de su país y se dividían las pasiones constituye en verdad una tensa prueba.

Por el tono y el contenido de cuanto hasta aquí hemos venido diciendo, estamos en condiciones de afirmar que lo que María Zambrano persigue con esta actitud es una palabra *esencial,* que a la vez testimonie sobre la realidad presente y, a la vez, sacie la sed de ser, de saber más; una palabra que conduzca a la esperanza. Para ello, la escritura debe abrir secretos. La palabra de María Zambrano será esencial gracias a una gran perfección formal y también a un contenido que resumirá unidades de saber esencial. Y aquí otra vez nos encontramos con los símbolos, con lo de siempre que el autor inspirado de cada época interpreta y revela. Ella necesita de los símbolos porque éstos son «el lenguaje de los misterios». Esos símbolos que yo he recogido con ocasión del volumen que la editorial Anthropos le dedicó al concedérsele el Premio Cervantes. Símbolos, ahora, no subordinados a ese instante de la autora sino símbolos de siempre: el amor, la noche, el sueño, el bosque, lo sagrado, la música, los números, la nada, las ruinas, la naturaleza, la poesía, el delirio, el tiempo, el alma, la luz. A través de todos y de cada uno de estos símbolos se podría valorar extensamente la obra de María Zambrano.

Pero todo creador que prueba la perfección y la verdad sabe que detrás le espera otra cosa, un símbolo que no hemos recordado: el del silencio. Porque también a veces el silencio es saber que está más allá del saber. Quizá por eso María Zambrano escribió: «la verdad necesita de un gran vacío, de un silencio donde pueda aposentarse, sin que ninguna otra presencia se entremezcle con la suya, desfigurándola». Partiendo de este silencio zambraniano

hay que valorar también una de las muchas y lúcidas definiciones que ella nos ha dado de la poesía: «la poesía es secreto hablado». Así que ya sabemos cuál es el secreto —o uno de los secretos— que ella nos decía antes que tenía que abrir la palabra: el de la poesía.

Es dentro de esa radical visión de la labor creadora donde cabe enmarcar esa «utopía o belleza irrenunciable» a que ella aspira. Y este vacío, este silencio que parece conducir a la página en blanco, este silencio que se impone a toda creación, viene justificado porque —¡oh, razonar del que razona sin sistema!— «vale más condescender ante la imposibilidad que andar errante, perdido, en los infiernos de la luz», nos dice ella. La luz, la verdad suprema, es pues, «infierno» para los humanos, para los que todavía están a este lado. Esto ya era algo que sabía muy bien el romanticismo mejor. María Zambrano nos lo vuelve a recordar ahora no desde la vida abrasada de un Hölderlin o de un Leopardi, sino desde la serenidad del que piensa y siente *con medida*. Así que el escritor consciente de serlo escribe y habla no sólo para saciar su vanidad, mostrar sus ansias, realizarse o subrayar su identidad. También lo hace para *revelar secretos,* para entreabrir un poco más la aurora del saber, para hacer «público —precisará ella— el secreto encontrado». Ese secreto encontrado no es otra cosa, como decimos, que la palabra *nueva,* la poesía.

María Zambrano sabe, pues, que el silencio fértil es la verdad última, pero por saberse en una tradición, por ser humana, también es consciente de que el conocimiento poético es algo consustancial al ser, al vivir. Porque la poesía recupera el vivir armonioso de los hombres. El hombre no puede vivir sin esa palabra que —proporcionándole música y armonía— revela al mismo tiempo verdades. El hombre goza con la ebriedad del canto y pone en orden el mundo con la razón, pero no siempre le ha sido fácil fundir ambas sensaciones: corazón y razón, ebriedad y realidad. De aquí esa lucidez que le ha sido concedida a muy pocos de fundir sueño y razón, poesía y pensamiento.

La tarea es difícil, es un esfuerzo en los límites. De ahí la predilección de los lectores por algunos de sus títulos más decisivos: *Filosofía y Poesía, El hombre y lo divino, Claros del bosque, Hacia un saber sobre el alma.* En algunos de estos títulos la autora parece decantarse hacia la razón, como en *Filosofía y Poesía.* En otros, como ya señalé —*Claros del bosque, De la aurora* o *La tumba de Antígona*— nos da la sensación de que la autora parece tender hacia el poema en prosa, acaso simplemente porque los textos de estos libros tienen una *atmósfera.* En *El pensamiento vivo de Séneca,* en *La agonía de Europa,* en *La España de Galdós* o en *España sueño y verdad,* el ensayo es sólo ensayo, reflexión al hilo de lo real, aunque siempre brille en todos los libros de esta autora esa pureza del lenguaje tan próxima a lo poético. Y la verdad, esa verdad tan real y tan terrible —como nos recordara Jung— como el símbolo del bosque.

Tampoco podemos aproximarnos a los aspectos poéticos de la obra de María Zambrano sin decir, de una manera literal, todo lo que para ella significa la poesía. Para definir este concepto nos basta con resumir en cuatro puntos algunas de las ideas más esenciales que ella ha dejado expresadas en *Filosofía y Poesía:* 1) La poesía es algo que «deshace la Historia, la desvive hacia el ensueño primitivo, donde el hombre ha sido arrojado». En consecuencia si la poesía deshace la historia, la filosofía no es otra cosa que la «verdadera historia». 2) «La realidad poética no es sólo la que hay y la que es, sino la aún no habida o no habida ya, y la que ya no es.» 3) «El poeta se mantiene como en vacío, en disponibilidad siempre», aunque partiendo de ese vacío él tenga en todo momento la misión de «recrear el universo». Y 4) «La poesía quiere reconquistar el sueño primero, cuando el hombre no había desper-

tado de la caída.» El poeta debe luchar y no descansará hasta encontrarse, dice ella, en «los orígenes», es decir, «en un lugar y en un tiempo fuera del tiempo, en el que el hombre fuera otra cosa que hombre».

Por tanto, para María Zambrano la poesía es algo más que ese género literario, mistificado y marginal que tiende a ser en nuestros días; género en el que incluso los mismos poetas difícilmente creen. María Zambrano recupera el sentido originario de la palabra poética al ver en ella un don, un hallazgo y, sobre todo, una búsqueda de la perdida Unidad; una aventura que, desde órficos y pitagóricos al mejor Romanticismo, está presente en la literatura. Al menos en la más consciente. Ella va aún más lejos en su heterodoxa actitud cuando afirma —la cuestión es seria, «gravísima» precisa ella en una modesta nota a pie de página— que toda poesía es «en último término mística, o que la mística es en su raíz poesía». Perfectamente, añade, podríamos hablar de «una forma de religión poética» o de una «religión de la poesía».

Pero ¿cómo desvelar el misterio de la poesía al margen del poema, es decir, reflexionando? ¿Cómo convertir lo que ella llama delirio en reflexión, en razón, sin abolir tal delirio? El verso verdadero nos lleva a las sensaciones y al silencio; la música inspirada y respirada —rítmica— del verso nos turba y nos convence, ¿pero cómo poner límite a esa turbación razonando? ¿Cómo dejar solidificadas en prosa verdades poéticas de siempre, conceptos iluminadores? Para tal tarea ella irá trazando —especialmente en *El hombre y lo divino*— círculos cada vez más amplios en torno a los signos de la naturaleza, en torno a los símbolos de siempre. Y en torno a los distintos saberes y gracias de la propia experiencia, la cual es útil por cuanto en ella hay de «errar y padecer». Se trata de ir escogiendo e interpretando esos símbolos para acabar deshaciendo lo que ella llama con gran acierto expresivo «el nudo del trágico existir».

La vida, como ya hemos dicho, le proporcionará el temple para abordar con gran lucidez todas estas interpretaciones. La vida que ha debido neutralizar el erizado tiempo histórico que le tocó vivir. Y no hay en su actitud ni miedos, ni prejuicios sociopolíticos o religiosos, ni temor a lo heterodoxo, ni a lo que no es sistemático, ni reserva alguna frente a la razón. María Zambrano aborda vida y obra —su «aventura existencial»— con tantos riesgos como equilibrios. El resultado de esta «aventura» será extremadamente decantado y puro. Ese carácter puro, simbólico, cristalino y profundo de su prosa, sólo lo encontramos en muy pocos autores: Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Miguel de Molinos... Tenía que ser ella —filósofa y discípula de filósofos— la que precisamente tenía que dar con la palabra esencial, la que conduce al concepto de la poesía.

Y es que los misterios de la formación, del nacimiento al saber de un autor, siguen las vías más inesperadas. Puede suceder que los libros y los maestros hablen de lógica y de coherencia, de sistemas y de realidad, *del aquí*, como decía Ortega. Pero sucede también que el limonero de una infancia ensoñada, los brazos de un padre, el encuentro con un poeta en las noches frías de Segovia, una guerra, un friso de mármol de la Vía Apia o un bosque del Jura francés, constituyan otro tipo de símbolos y de saberes, de tal manera que esta segunda forma de conocer, pese tanto como la primera y turbe —no en menor medida— su visión de la realidad, su visión del ser. De aquí nace también el sentido de globalidad de la obra de María Zambrano. Por ese sentido podemos decir que la palabra poética deviene en ella filosofía y la pensadora que hay en ella se convierte en la mejor amiga e intérprete de la labor de los poetas, de la poesía.

La identificación con lo grande y lo bello se hará patente en la relación

de María Zambrano con Antonio Machado, y se materializará expresamente en una carta que éste le escribe desde Rocafort, en Valencia, el 22 de diciembre de 1937. «Hace unas noches —escribe Antonio Machado— soñé que nos encontrábamos otra vez en Segovia...» Todos conocemos el valor del símbolo «sueño» en la obra de Antonio Machado. Y de ese sueño del poeta es también partícipe el padre de la escritora, el pedagogo Blas Zambrano, al que Machado recordará un año después en una página póstuma de su *Mairena* como «el arquitecto del acueducto». También con estas significativas palabras que aluden a padre e hija: «Vi a don Blas por última vez en Barcelona, acompañado por su hija —esta María Zambrano que tanto y tan justamente admiramos todos—. Pláceme recordarlo así. ¡Tan bien acompañado!»

Quisiera subrayar ahora otro hallazgo notable de la palabra de María Zambrano. Me refiero a que ella logra desmitificar la tópica condenación platónica del poeta, algo que no siempre se ha hecho con tanta lucidez, o con tan delicada intuición. Esta defensa de la poesía frente a los juicios de un filósofo privilegiado y sin precedentes es verdaderamente admirable. «Platón, como Ulises ante las sirenas —escribe María Zambrano con tanta lucidez como sinceridad— tiene que taparse los oídos para no escuchar su música, pues si la escuchara ya no volvería a escuchar ninguna otra». Y añade: «Platón, *el divino,* tiene que cerrarse a toda justificación del poeta y por ello debe alejarlo de su República, porque, si le diese entrada, ¿qué iba a hacer él, Platón, sino poesía?»

¡Qué fácilmente ha sido resuelta, a nuestro entender, con sencillas palabras, la vieja polémica entre filosofía y poesía, la concreta condenación de la poesía por un genio como Platón! ¡Qué aclarada queda la tan precipitada como inexplicable expulsión del poeta de una república de ideas y qué absurdo el ver un peligro en el ritmo de la palabra, en la palabra que quiere ir todavía *más allá,* en la poesía, en la —sí, digamos ya la palabra— inspiración! Esa inspiración en la que, por cierto, el propio Platón todavía creía en uno de sus primeros diálogos; aquella misma privilegiada inspiración que, según él, comunicaba el saber de los dioses al saber de determinados humanos. Al escribir posiblemente ese temprano diálogo Platón todavía era joven, y sabía del entusiasmo, y no veía todavía en la poesía un «peligro» (entrecomillo la palabra) para el Estado.

María Zambrano tiene también un concepto abarcador e interdisciplinar de la poesía. El afán poético no participa sólo del hoy, ni del ayer, ni del mañana; afecta a todos los tiempos, por ser, como hemos dicho, algo consustancial al alma humana. De ahí la permanencia de la poesía, de Hesíodo a nuestros días; de ahí la prolongación de aquel canto que el primer poeta recibiera —tras sus ociosas contemplaciones— en las laderas del Monte Helikón. Porque el poeta debe estar en sintonía con todo tiempo, es por lo que María siente esa necesidad de que la poesía «recree el universo». Nos dice que el poeta se «mantiene como en el vacío», es decir que está «disponible» (esta actitud quijotesca de estar disponible, en vela, parece ser la misma que la autora nos aclara en *Los sueños y el tiempo,* un libro póstumo. Conocemos el adelanto de un capítulo, el titulado «El estar despierto», en el que se nos dice: «El estar despierto es, se hace propiamente, vigilia y la atención hace oficio de guardián en la noche». El guardián de noche que no es otro, a nuestro entender, que el mismo guardián de la aurora, el ser que ha velado su *noche oscura* y, al fin, ve llegar la luz).

Esta actitud de vela entre la noche y el alba, es recordada por María Zambrano en señalada fecha: con ocasión de serle concedido el premio Cervantes. Fue entonces cuando recordó en un memorable discurso que es pre-

cisamente al «alborear» cuando Don Quijote sale al camino. *El Quijote,* una obra que a ella le va a ser muy pronto familiar gracias precisamente a las *Meditaciones del Quijote,* de Ortega. Un día, siendo niña, ella descubre sobre el escritorio de su padre este libro. Años después haría una aclaración sobre este descubrimiento: «Cuando vi este libro sobre la mesa de trabajo de mi padre, pensé que eran meditaciones no sobre el Quijote, sino del mismo Don Quijote que se había echado a pensar». *Las Meditaciones del Quijote,* el libro de Ortega —como nos ha recordado Julia Castillo— quizás más querido (y citado) por María Zambrano.

Don Quijote, un ser que también padece (o goza) del «sueño de la libertad, ese sueño que en cierta hora, tan incierta, se desata en el hombre». Hora en los límites del día y de la noche. Hora, recordamos, también tan de los místicos. Así que la del que ha sido «guardián de la noche» es un alba en la que no debe haber hazañas, hechos —el «desierto de los hechos», dice ella— sino sólo «desprendimiento». Es la hora de la «imagen blanca», la misma que nos ofreciera Zurbarán en sus cuadros, «la blancura en su estado naciente». Es la hora que ella ha recordado en *Dos fragmentos sobre el amor* en que el que contempla vive «fuera de sí, por estar más allá de sí mismo. Vivir dispuesto al vuelo, presto a cualquier partida». En esa hora también el recuerdo para otro gran símbolo que hemos venido olvidando: el del amor, es decir, «lo más escondido del abismo de la divinidad. Lo inaccesible que desciende a toda hora». Aquí, con un nuevo gran hallazgo, María Zambrano vuelve a deshacer otra vez el «nudo del trágico vivir». Más allá de dolores y tragedias el ser humano puede probar en cada instante lo que ella llama «lo inaccesible» gracias al amor.

Luego, tras la aurora, ya sabemos lo que hay: el regreso a la realidad, una realidad de la que el ser humano sólo se desprenderá con la muerte. La aurora es también el nacimiento. El ser humano vuelve a nacer con la luz fría de cada madrugada. María Zambrano ha dicho ampliando el juicio de Calderón: «La tragedia única es haber nacido. Pues nacer es pretender hacer real el sueño. Nacer es realizar, pretender realizar, el sueño de nuestros padres; el sueño de Dios inicialmente. Quizá Dios soñó con una criatura, su predilecta. Quizá el Universo nos sueña». Detrás de la aurora queda para ella el hondo pozo de los sueños.

Esta dualidad con la que se encuentra el «guardián de la noche» en un límite de luces, esta vigilia quijotesca —la dualidad noche-alba, sueño-realidad— está muy bien puesta de relieve en un bello párrafo claramente autobiográfico: «La noche —escribe—. Siempre la había esperado; desde niña le pasaba así. Se despertaba lenta, trabajosamente; siempre sentía que no podría con el día que llegaba. Violentamente, como cuchilladas, se le iban entrando en el cerebro algunas tareas que le esperaban; tendría que comer, tendría que hacerse mil veces la lazada de la cinta de los zapatos y pasar delante de aquella niña hambrienta a la que no podía traer a su casa». Aquí, tras la aurora, María Zambrano se ha topado con las hazañas de la vida, con el «desierto de los hechos». Llegó el alba, llegó la dura realidad y hay que esperar, de nuevo, otra noche, la noche que será de nuevo para el creador «la ilusión de entrar en un secreto». La noche a la que hay que arrancar, la palabra, el silencio, el sueño.

Así que el verdadero creador no mistifica, ni juega, ni solamente comunica, ni en convulsas imágenes va a la caza de obsesiones o de acontecimientos, sino que traza caminos más hondos. Pero no quisiera tratar aquí temas que espero desarrollar la próxima semana: el concepto de lo poético desde una óptica totalmente actual. Quede, por el momento ese gesto que María

Zambrano subraya: el del ser que vigila y que, en su vigilia, confunde los tiempos y ve cómo se difuminan los espacios, y arranca su mensaje al sueño, ese sueño, escribe ella en su libro inédito, «en el que el sujeto se defiende de entrar y la atención tiende a prolongar y aun a intensificar el estar despierto sólo para impedir que ese sueño le invada y le cubra, se adueñe de él».

Así que la del poeta es una lucha tensa con el tiempo y sus circunstancias, una lucha constante dirigida a la recuperación o «reconquista», dice María Zambrano, del «sueño primero, cuando el hombre no había despertado de su caída»; cuando —decimos nosotros— no había despertado aún a la desarmonía, a la razón de la sinrazón; esa razón, sí, que nos ha llevado a grandes adelantos científicos y tecnológicos, pero que, a la vez, ha causado gravísimos, acaso irreparables daños, en la naturaleza, en el espacio donde el ser siente y reflexiona, existe. Y, en una perfecta e inspiradísima frase, en una de esas frases en las que el lector no sabe si se le está haciendo razonar o sentir —en una de esas frases en las que ella funde sensación y concepto— volvemos a recordar que el reencuentro con nosotros mismos, con la plenitud del ser, tiene que darse «en un lugar y en un tiempo fuera del tiempo, en el que el hombre fuera otra cosa que hombre».

Pero hay un momento —para el que persigue la palabra esencial, para el que desea ir más allá— en que es obligada la síntesis, el resumen. Es entonces el momento en que María Zambrano —casi sin darle importancia, durante una conversación— afirma: lo único que verdaderamente importa es «descreer y orar». Y nos precisa enseguida: «Orar, claro está, como oran los poetas; orar con la poesía». No es nuevo, en verdad, el afán de relacionar la oración con la plegaria. Henri Bremond ya trató el tema en su libro *Poesía y oración*. Es obvio que la poesía también tiene algo de plegaria; la palabra poética produce paz y consuelo. Muchos de los primeros cantos de las religiones, monoteístas o no, están expresados de forma poemática.

Fijémonos, sin embargo, en que María Zambrano habla también de «descreer». Este término nos lo desvela también al comienzo de uno de sus más bellos y claros libros, *Delirio y Destino:* «basta descreerse, desinventarse, para que la vida nos invada sin tumulto». Estamos, pues, ante un descreer de raíces taoístas, cuando el ser renuncia al turbión de las ideas para sentir cómo la vida fluye tal como es, tal como nos fue dada. «Descreer y orar», dice ella. Pero, ¿no está acaso incurriendo en una contradicción? Francamente no, pues el término descreer también nos lleva directamente a lo atrás afirmado: a la poesía como una forma de mística, a un descreer que es sinónimo de silencio, de vacío fértil, de las nadas sanjuanistas, del «pleroma» jungiano, al máximo exponente del creer; es decir, a un no ser que es la última y máxima expresión del ser. Por tanto, en esta expresión —«descreer y orar» con la poesía—, María Zambrano ata perfectamente los cabos de dos cuestiones que nos parecían contrarias e irresolubles.

Voy a terminar ya subrayando que este afán místico hunde sus raíces muy atrás en el tiempo y, además, tiene sentido universal. Esta suprema conciencia tiene sus raíces más hondas y más profundas en algunos tratados del pensamiento primitivo oriental, pero en el marco de nuestra cultura se materializa en las teorías órficas y pitagóricas a que atrás nos referimos, y que tan útiles nos fueron el pasado martes para abordar la poética de fray Luis de León. Teorías que a veces rozan lo legendario, el mito. Concretamente a un mito descrito por Ovidio en sus *Metamorfosis* quería también hacer referencia. Y a unos versos de Antonio Machado que —tan bien como los de fray Luis— nos explican ese sentir en armonía de órficos y pitagóricos.

Jung nos dijo que los mitos y los arquetipos eran «como cristalizaciones del

inconsciente colectivo». De ahí su utilidad. Ellos nos señalan, en la oscura noche de las ideas y de las vivencias, los caminos que debemos seguir. Sin los mitos, el hombre no podría vivir. O enloquecería. Prestemos, por ello, atención a este mito: Dice Ovidio que Zeus —abrumado y compadecido por las desdichas de Orfeo— lo arrancó de todo dolor y lo transfiguró en un puñado de estrellas, lo convirtió en la constelación llamada *Lira*. Ella —la lira— es la que inmortaliza este hecho. Así, desde las estrellas —incólume, salvado— Orfeo transmite y seguirá transmitiendo su canto, su vibración, su armonía a los humanos. Antonio Machado, en un poema de primera hora —de cuyo valor acaso ni el mismo fue consciente— escribió lo que sigue. No sé si él, al escribir el poema LXXXVIII de *Galerías* conocía el mito de que he hablado. Lo cierto es que sus versos son una interpretación poemática de cuanto Ovidio nos dice:

Tal vez la mano en sueño
del sembrador de estrellas
hizo sonar la música olvidada
como una nota de la lira inmensa,
y la ola humilde a nuestros labios vino
de unas pocas palabras verdaderas.

En otros momentos —insisto: acaso sin que Machado se diera cuenta de estos hallazgos arquetípicos, trascendentes— vuelve a recordar el símbolo de la lira, que ahora reconoce como pitagórica: *En el silencio sigue/ la lira pitagórica vibrando*. El hombre, el poeta, no hace otra cosa que *soñar la lira/ pitagórica en su mano*. Y dice también Machado:

Y pensaba: Hermosa tarde, nota de la lira inmensa,/
toda desdén y armonía;
hermosa tarde, tú curas la melancolía/
de este rincón vanidoso, oscuro rincón que piensa;
las siete cuerdas de la lira del sol vibran en sueños.

La lira de siete cuerdas que simboliza, dice María Zambrano, «el viaje del alma a través de los siete cielos», la escala musical —separada por vacíos de silencios— que «abarca la totalidad de los sonidos».

En definitiva, el poeta (los «labios» del poema machadiano) no hace otra cosa que recibir del «sembrador de estrellas» (lo superior, la Divinidad), el canto, la palabra poética. En este poema de Antonio Machado queda desvelada, con gran sencillez, esa comunicación de los superior que Platón ya nos recordara en uno de sus primeros diálogos (resulta sorprendente que sea este mismo Machado el que, años más tarde, por boca de Juan de Mairena, arremeta contra la mística, no la comprenda. Acaso porque ya entonces, como Platón, en su madurez, Machado había perdido el entusiasmo de su juventud y sus poemas ya sólo eran muestras de pequeñas, deshilvanadas razones, que él reconoce como *Proverbios y canciones*).

María Zambrano —en uno de sus más maravillosos ensayos, «La condenación de los pitagóricos»— insiste y profundiza en el tema. Allí nos recuerda que el «orfismo fue raíz de las creencias pitagóricas iniciales». Allí aparece el Universo como un «tejido de ritmos», dice ella, «como una armonía incorpórea». Arriba está lo más sabio, el número y lo más bello, la armonía. Y con ese ritmo del número y con esa armonía musical respiran los seres de aquí abajo. Y es de esa armonía y de ese ritmo de donde, según ella, brotó «el canto pri-

mitivo griego y de la liturgia». Ya tenemos otra vez aquí, en canto y liturgia, la plegaria, la oración de los poetas.

También en esa presencia del número y la música, de Pitágoras y de Orfeo, ve María Zambrano las diferencias entre la filosofía, es decir, «lo debido al hombre» y la poesía, «lo debido a los dioses». Ella sabe que esta eterna adoración de «la luz y del tiempo infinito» es fruto anterior a lo griego, es lo que ella llama «el modo de sentirse en el mundo del hombre oriental». Y, desde lo más alto, desde las esferas, desde el mito, María Zambrano, va descendiendo en las tres partes de su ensayo, a través de una catarata de símbolos. La música —«aritmética inconsciente de los números del alma»— será uno de los más ilustrativos.

Y ella desciende hacia lo terrestre para reconocer que hoy todavía se condena esta actitud frente al todo, esta actitud de los que desean estar fuera de sí y que lo están porque quieren fundirse con el todo; el «estar fuera de sí» de Teresa de Ávila, de los mejores místicos. Así que la palabra esencial de María Zambrano, a la que yo he querido aproximarme —la que razona y, a la vez, apresa la poesía— está en esa órbita de lo que vibra, de lo que templa, de lo que proporciona armonía.

No sabemos cuándo ni cómo María Zambrano supo de esa «onda» que emitió el «sembrador de estrellas». Acaso fue en aquel primer momento —lleno de inconsciencia— en que ella subía en brazos de su padre hasta las olorosas ramas de un limonero. Sólo sabemos que ella conoció esa «ola» y supo transmitirla como fray Luis quería: «con el número y con la consonancia debida», con la razón y el corazón en equilibradas partes, con una palabra que no quiere saber del rigor de los géneros ni de la sequedad de los sistemas filosóficos; una palabra que no quiere ser nombrada ni como poesía ni como prosa, aunque la autora apueste en su estilo por ambas. Acaso, sólo estamos frente a aquella *palabra en el tiempo* —esencial— de que nos hablara su amigo, el poeta de las inolvidables noches segovianas. O ante aquella otra palabra que, como nos recordara Lezama Lima en su poema «María Zambrano», *siempre retorna como una luz temblorosa.*

Antonio Colinas *(La Bañeza-León, 1946) está considerado uno de los poetas españoles actuales más importantes. Durante cuatro años trabajó como lector de español en las universidades italianas de Milán y Bérgamo. Entre sus más destacadas actividades se encuentra la de ser traductor de autores italianos clásicos y contemporáneos y la de colaborar en periódicos y revistas diversos. Entre sus obras poéticas podemos resaltar:* Sepulcro en Tarquinia, Truenos y flautas en un templo, *o* Astrolabio. *En lo que se refiere a su labor como ensayista destacaríamos sus libros:* Leopardi, Aleixandre y su obra *o* Poetas italianos contemporáneos.

«LOS PINOS DE ROMA», RAMON GAYA, N.º 3.

HE PINTADO ESE MOMENTO *

RAMON GAYA

Es muy difícil hablar de una persona amiga: hay algo —un no sé qué— que nos impide formular aquello que con más ahínco quisiéramos decir, acertar a decir de esa persona: lo que más hondamente valoramos de ella, lo que más intensamente... queremos de ella.

A María Zambrano todos hemos tenido alguna vez la tentación de suponerle algo, y hasta un mucho, de... sibila o de pitonisa. Hoy no lo creo propiamente así, ya que sería, hablando mal y pronto, como decir una verdad que al mismo tiempo... no es verdad; sería como negarle a nuestra gran amiga el don mismo del pensamiento: sería como suponerlo todo en manos de la simple inspiración, de la simple adivinanza. Y lo cierto es que María Zambrano... piensa —y existe— como cualquier otro ser mortal. Lo que sucede es que María, nuestra amiga, no se ha... puesto nunca a pensar, como tantos (incluso algunas veces el propio Ortega), sino que ha pensado siempre como sin proponérselo, como sin quererlo, como sin... saberlo. Es también la manera de ser, de su naturaleza, que habíamos visto en Nietzsche. Estas buenas y extrañas personas creadoras naturales de pensamiento, de poesía, de pintura, de música, más que hacer tal o cual cosa, parecen serlas, sin más. ¿Quién puede pensar que un «andante» de Mozart ha sido... compuesto? Van Gogh, en realidad, no pinta, deja que la pintura, ella sola, ingenuamente en cueros, se manifieste, eso es todo. Velázquez no es ya que no pinte, sino —como todos sabemos— que no quiere, en absoluto, pintar. Se diría que Velázquez sólo viene a transmitirnos la pintura —lo más silencioso y verdadero de ella, de esa... embustera—, y entonces poder marcharse, irse. María Zambrano es, pues, una de esas criaturas... creadoras.

En Roma, durante años, nos hemos visto en Mario di Fiori, casi esquina a Via Condotti, y María, con su hermana Araceli, vivía en Piazza del Popolo. Nos movíamos muy bien por esos lugares: el Café Greco, Piazza de España, Vía del Babuino, La Frutería, la Trattoria, el lujosísimo escaparate de ropa o de joyas al lado mismo del verdulero, los gatos...

Pero quizá en donde he visto a María, no más feliz, ni más triste, sino más... plena, más completa, ha sido en la Vía Apia. A María le gustaba, sobre todo, llegar hasta un relieve muy perdido, muy gastado, de una tumba romana.

Junto a esa tumba hay un pino —un pino romano— que también parece una escultura. Casi podría pintar ese momento.

* Artículo publicado en ABC, el 7 de febrero de 1991, en la muerte de María Zambrano. Cedido por la Fundación Ramón Gaya para su publicación en este libro.

Ramón GAYA *(Murcia, 1910) es uno de los nombres señeros de la historia de la pintura española contemporánea. Su primer viaje a París (1928) donde se empapa de los ambientes artísticos de vanguardia; su compromiso republicano en la guerra civil española; su colaboración en* Hora de España, *lugar común de los intelectuales españoles más importantes de la época; su participación en el Pabellón español de París en 1937; su exilio en Méjico (1939); la nostalgia de Europa que en 1952 le lleva a Roma donde afianza y consolida su amistad con María Zambrano; el regreso a España en 1960 donde se instala definitivamente en 1974; la Medalla de Oro a las Bellas Artes (1987); la multitud de exposiciones, colecciones permanentes (destacando las muestras de su obra en el Centro de Arte Reina Sofía), son algunos de los datos más relevantes en una amplísima biografía que recorre tanto la pintura como la literatura, pues Ramón Gaya es autor, entre otros, de los siguientes títulos:* El sentimiento de la pintura y Velázquez pájaro solitario, Diario de un pintor, 1952-1953 *y* Sentimiento y sustancia de la pintura.

«ORFEO Y EURIDICE», EUGENIO CONCEPCION, N.° 4.

EL HOMBRE COMO PROBLEMA

MERCEDES G. BLESA

En 1955, desde San Juan de Puerto Rico, María Zambrano escribe: «Lo más importante de la situación de hoy es, sin duda, que el hombre se ha convertido en problema. Desde el conocimiento científico, desde la filosofía y en el simple vivir de todos los días, el hombre de hoy recibe la impresión de la problematicidad de su ser; del peligro de una deshumanización o de un aniquilamiento de lo que entendemos por propiamente humano» [1].

Sin embargo, esta situación, que parece definitoria de la crisis actual, no es ajena a cualquier otro momento de nuestra historia. Desde siempre, y de ello poseemos numerosas manifestaciones artísticas, el hombre ha experimentado un sentimiento de extravío respecto a su propio ser que le lanza continuamente a la búsqueda de constataciones de aquello que siente como perdido. Pretende incansablemente «declararse», afirmar su ser, como si su vida fuese a medias, incompleta. No le basta con vivir, como al resto de las criaturas, sino que tiene la necesidad de patentizar su vida. «No se es hombre simplemente por haber nacido hombre, sino cuando se asume el serlo» [2].

De esta falta de identidad de lo humano surgen numerosas acciones encaminadas a desocultar su «ser escondido»: desde el sacrificio y la invocación a los dioses, pasando por la queja y el desafío a la divinidad, hasta la aparición del pensamiento filosófico. Podría decirse que la historia del hombre no es más que la historia de su propia búsqueda.

El «delirio persecutorio» del primer hombre se fundamenta en esta angustia que genera el desconocimiento de lo que somos. Ante la imposibilidad todavía de verse a sí mismo, el hombre siente la necesidad de mirarse en cada una de las cosas que le rodean. Pero esta realidad que le circunda le agobia, pues aún es incapaz de diferenciar y de nombrar la multiplicidad de formas que la componen. Esta realidad enigmática e innombrada, «lo sagrado», ejerce el papel de perseguidor que esconde su rostro. De ahí el delirio: «la presencia inexorable de una estancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible. Es sentirse mirado no pudiendo ver a quien nos mira. Y así, en lugar de ser fuente de luz, esa mirada es sombra». [3]. El sujeto desconoce la identidad de su perseguidor y siente terror por ello; pero, al mismo tiempo, detrás de ese miedo se esconde una cierta esperan-

[1] María ZAMBRANO, *Sobre el problema fundamental del hombre*. Suplementos Anthropos/2 antología de textos de María Zambrano, marzo-abril, 1987, pág. 95.
[2] Ibídem, pág. 95.
[3] María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*. Siruela, Madrid, 1991, pág. 33.

za de poder proyectar su mirada en otro ser distino a él. Ya no se siente solo, sino acompañado, aunque no vea el rostro de su acompañante.

Es tal el anhelo que tiene el hombre de salir de sí para sentirse reflejado en lo «otro» que, aunque no existiese ningún observador, éste lo inventaría. Así lo expresa Zambrano: «aunque la realidad toda no envolviera ningún alguien, nadie que pudiese mirarlo, El proyectaría esta mirada» [4].

Por eso siempre han existido los dioses. Sólo en la metamorfosis divina de esta realidad primigenia y caótica se logra aplacar el miedo del primer delirio. «Los dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad, aplacatoria del terror primero, elemental, de la que el hombre se siente preso al sentirse distinto». [5]. Lo sagrado queda transformado en lo divino y el hombre alcanza, con ello, una cierta situación de seguridad, pues ya tiene a un dios a quien dirigir sus preguntas. Sin la tranquilidad que proporciona la divinidad, la primera pregunta de Tales nunca hubiera sido posible.

Pero mucho antes de cualquier interpelación, la relación primera que establecieron los hombres con los dioses estaba mediatizada por el sacrificio. «El sentido "práctico"del sacrificio debió ser un dar lugar a una especie de "espacio vital" para el hombre» [6]. La realidad en su totalidad era propiedad exclusiva de la divinidad, negándosele al hombre cualquier tipo de posesión. Este sujeto desposeído ofrecía a los dioses, a través de una serie de ritos, todo tipo de ofrendas a cambio de que éstos también le concedieran algo. Ese «algo» que el sujeto reclamaba para sí no era otra cosa que un espacio propio en el que poder actuar libremente. Sin el sacrificio, el hombre habría permanecido para siempre esclavo de los dioses.

Además de un «espacio vital», mediante el acto sacrificial el hombre también demandaba la presencia de la divinidad. Se sabe que los dioses están ahí, pero no se les ve. El sujeto les invoca para que se manifiesten, para que se hagan visibles. Pues en cada aparición divina se muestra una realidad distinta de la cotidiana, pero mucho más verdadera: esa realidad primigenia que todo hombre pretende conocer.

Sin embargo, esta manifestación suprema dura sólo un instante, irrumpiendo contra la monotonía del tiempo. Ese «instante», definido por María Zambrano como «un tiempo en el que el tiempo se ha anulado» [7], es inasible; únicamente nos damos cuenta de su presencia cuando ya ha desaparecido.

A pesar de su fugacidad, es mucho lo que en él se revela: el momento de la «pre-verdad» en el que lo sagrado se da en toda su plenitud. Los dioses son los depositarios de lo sagrado, otorgando a la realidad un cierto orden del que carecía en sus inicios. En este nuevo orden, el sujeto empieza a descubrirse a sí mismo, iniciándose así el mundo de lo profano. Paradójicamente, el mundo de lo divino posibilita el paso al mundo de lo humano. Con estas palabras lo resume la pensadora malagueña: «que haya hombre, que el hombre se manifieste como tal, que se revele a sí mismo y gane una cierta libertad y un espacio donde desenvolverse, ha dependido inicialmente de esa aparición de los dioses» [8].

Sin lo divino, el hombre no hubiera podido constituirse como tal. Estas imágenes mediadoras de la realidad sagrada preparan el espacio de la soledad humana necesario para el surgimiento de la conciencia. Ocupan el lu-

[4] Ibídem, pág. 33.
[5] Ibídem, pág. 32.
[6] Ibídem, pág. 40.
[7] Ibídem, pág. 41.
[8] Ibídem, pág. 42.

gar intermedio entre el terror original del hombre y el desarrollo de su libertad a través del despliegue de la historia.

Sin embargo, estos dioses griegos no supieron satisfacer el anhelo de ser del hombre, dejándo a éste en una situación de completo abandono. «Dejaron al hombre libre por dejarle desamparado» [9]. Crearon tal vacío de ser que originaron en el sujeto la nostalgia del mismo y la necesidad de ir a buscarlo, no ya en la divinidad, sino en las cosas de la Naturaleza.

En esta incapacidad de la divinidad griega de llenar el espacio del ser veía Ortega y Gasset la causa del surgimiento del pensamiento filosófico. Según María Zambrano, «Ortega y Gasset hacía derivar la pregunta que da inicio a la filosofía de la ausencia de ser habida en los dioses griegos. Es la ausencia de ser la que provoca la demanda, la interrogación. Pues sólo se pregunta por lo que se echa de menos» [10].

Ante la divinidad, la realidad se torna hermética e inaccesible para el hombre, sintiéndose éste humillado al no permitírsele penetrar en ella.

Se convierte en un humilde servidor de los dioses, frente a los cuales únicamente es posible la resignación en forma de queja, esa queja que tan bien recoge toda la tragedia griega. El saber trágico expresa ese sufrimiento del sujeto que aún no ha perdido la esperanza de llegar a ser algún día, a pesar de la resistencia de los dioses.

Es la misma lamentacion que se recoge en el Libro de Job cuando éste reclama la presencia de un dios que justifique su injusto destino y éste no aparece. Job representa la condición trágica del «hombre encerrado dentro de su existencia a solas, sin más. A sólas con su conciencia...» [11]. De ahí que ante sus desgracias exija la muerte, pues no hay para éste mayor inconveniente que —utilizando términos calderonianos— el hecho de haber nacido. El tener que soportar en el abondo el peso de ser hombre. «Pedía tan sólo a su Señor, su Señor siempre, ser aniquilado, ser devuelto al antes de su nacimiento. Ya que El no le había llevado para sí y no se le había abierto como guarida» [12].

La vida para Job carecía de sentido apartado de aquel Ser del que brota su existencia. Por eso «sufre de ser», padece el hecho de habérsele privado de la comunicación con aquella suprema realidad de la que todo depende. Y su desesperación aumenta al ver lejano el momento final de su existir. Job no es más que el relato de una queja que se resiente de su ser inextinguible.

La tragedia de Job constituye el núcleo de toda tragedia: el lamento de tener que padecer en soledad la carga de su propia transcendencia. Pues, cuando se está solo, esta carga nos sobrepasa, sumergiéndonos debajo de ella. El hombre se transforma entonces en un sujeto sumergido respecto a sí mismo.

«Se hace así comprensible que la actitud filosófica sea, ante todo, una renuncia a la queja» [13], nos dice Zambrano. El sufrimiento que acompaña al deseo de ser desvelado en el saber trágico hace anhelar la luz impasible de la razón, de la filosofía. Pues, «la tragedia, hija del Dios escondido, relatará la pasión por la luz, los sufrimientos de la misma en sus tránsitos, la luz en su comercio íntimo con la vida que le resiste y la espera, el clamor, en suma, de lo más humano de la condición humana; el ser en conato abierto a la esperanza» [14].

[9] Ibídem, pág. 58.
[10] Ibídem, pág. 59.
[11] Ibídem, pág. 359.
[12] Ibídem, pág. 361.
[13] María Zambrano, Ibídem, pág. 98.
[14] Ibídem, pág. 63.

La Filosofía griega se rebela contra la sabiduría trágica. Rechaza el dolor, el sufrimiento, el padecer más propiamente humano. Renuncia, en definitiva, a la «mezquindad» de la vida.

Encontramos un cierto pesimismo en la raíz del mundo griego al no aceptar la problematicidad del fondo último de lo real. Los griegos «horrorizándoles tanto la vida como la muerte —que eso es el pesimismo— descubrieron la inmortalidad, suerte de transmundo, descubrieron el ser. Ser que es contrario en cierto modo a la vida» [15].

Buscaron solventar la injusticia de haber nacido a través de la fe en la razón. Pretendieron hallar la salvación en la filosofía.

Esta fe en la inteligencia humana transformó en experiencia positiva la larga serie de fracasos anteriores del hombre en su intento de encontrar un lugar en el mundo. Modificó el padecimiento en esperanza, abriéndose de nuevo la posibilidad de alcanzar un espacio propio delimitado dentro de la realidad caótica.

Los griegos se volvieron impacientes. Ya no estaban dispuestos a esperar tranquilamente la revelación de la verdad en las apariciones instantáneas de los dioses. Estos querían algo más duradero, algo que fuera perdurable para siempre.

Por eso buscaron la verdad en las cosas mismas, pues los dioses sólo ofrecían su mutismo. De ahí que la pregunta de Tales fuese la primera pregunta por las cosas, suponiendo un cambio radical de actitud en el hombre. El atreverse a formular la pregunta implica dos cosas: por un lado, el rechazo de todos los complicados relatos míticos, y, por otro, una nueva fe en el hombre. Sólo en nosotros mismos podemos hallar las respuestas a todos nuestros interrogantes. Es imprescindible tener en cuenta este humanismo que subyace al origen de nuestra cultura, pues la fe en la razón con la que se inicia el pensamiento «resultaba ser fe en algo que el hombre encuentra en sí mismo; era, pues, en modo indirecto, fe en sí mismo» [16].

Con la aparición del pensamiento filosófico el sujeto se desgaja de aquello que le rodea para inaugurar el nacimiento de su conciencia. Se separa de lo sagrado para iniciar su andadura en solitario. «La pregunta filosófica que Tales formulara un día significa el desprendimiento del alma humana, no ya de esos dioses creados por la poesía, sino de la instancia sagrada, del mundo oscuro de donde ellos mismos salieron» [17].

Este alejamiento de la realidad primigenia conduce al individuo a un estado donde aparentemente ya no se padece el delirio persecutorio. El filósofo rompe con toda la sabiduría anterior para partir desde un punto cero a la búsqueda del Ser con la ayuda exclusiva de su razón. Reniega del saber del poeta que habla de ese fondo enigmático que su mirada esquiva.

«Lo que aparece en realidad en Grecia —comenta María Zambrano— es la victoria de la filosofía sobre la poesía» [18]. Esta victoria pasa por cuatro etapas:

1. Se inaugura la actitud filosófica con la pregunta de Tales.
2. Anaximandro, a través del «apeiron», descubre el carácter poético de la realidad.

[15] María Zambrano, *La agonía de Europa*, Mondadori, Madrid, 1988, pág. 51.
[16] María Zambrano, *Sobre el problema del Hombre*, pág. 97.
[17] María Zambrano, *El hombre y lo divino*, pág. 65.
[18] Ibídem, pág. 69.

3. Heráclito, Parménides y Empédocles, en un tercer momento, logran fusionar, en sus respectivos pensamientos, filosofía y poesía.

4. Por último, la filosofía se independiza definitivamente de la poesía con la condena platónica de ésta última.

La lucha habida entre filósofos y poetas ha dependido siempre de la diferente relación que cada uno de estos ha mantenido con lo sagrado. Si la poesía, a través de las imágenes de los dioses, dejaba intacta la realidad sagrada, la filosofía, mediante el «apeiron» de Anaximandro, rescataba ese ser indeterminado y oculto en donde todo está contenido.

La filosofía logró vencer a la poesía porque ésta le robó a los poetas su secreta fuente. Ganó la batalla por haberse atrevido a atribuir un nombre, el «apeiron», a esa profundidad de lo sagrado ante la cual el poeta enmudece. Como comenta la pensadora malagueña: «la hazaña de la filosofía griega fue descubrir y presentar como suyo aquel abismo del ser situado más allá de todo ser sensible, que es la realidad más poética, la fuente de toda poesía» [19].

Pero el «apeiron» es el nombre que otorga al fondo originario aquel hombre que todavía no ha decidido desarrollar un proyecto de ser. Por eso, pronto el apeiron iba a sustituirse por el «Ser único» de Parménides. Pues no era la realidad primigenia lo que la filosofía buscaba, sino la unidad del ser. El verdadero problema del filósofo no era descubrir la realidad que había, sino crear su propia realidad. Ante eso, el Ser debía ser único, debía abarcarlo todo para que la totalidad de lo real perteneciese exclusivamente al hombre. Tenía que ser un Ser sin fisuras, sin grietas, que no dejase lugar a otro espacio distinto del humano. La unidad parmenídea supone el triunfo de ese humanismo subyacente a la Filosofía griega.

La separación entre Filosofía y Poesía llega a su punto culminante con la filosofía platónica. Platón se entrega totalmente al establecimiento de la Idea de Ser, convirtiéndose en un fiel servidor de la misma. Su identificación entre Ser y Pensar sienta las bases de la crítica a la Poesía, pues «sólo ella se escapa del ser, lo elude, lo burla» [20]. Platón no podía ser tolerante con aquel saber que rompiese la armonía del Todo. Por eso, denuncia a lo poético como la mentira en sí misma, porque «da lo que no hay, y finge lo que no es» [21].

Toda la realidad se reduce al Ser de la razón, yendo la poesía más allá de ella. En este sentido, el filósofo considera a los poetas como unos estafadores: hablan de una realidad que no existe e inventan un fondo que no se diferencia en nada al vacío. Cierran la posibilidad de toda esperanza abierta por el pensamiento, pues sus poemas sólo recogen la angustia que provocaban los dioses antiguos en el hombre al impedirle ser.

La poesía choca con el optimismo que inaugura la filosofía como salvación. De ahí que la razón se desintegre en lo poético, convirtiéndose el logos en palabra irracional, en «palabra embriagadora». La poesía no es otra cosa que un estado de ebriedad que adormece al hombre y le arranca de su ser. Utilizando términos zambranianos, «la poesía es lo único rebelde ante la esperanza de la razón. La poesía es embriaguez y sólo se embriaga el que está desesperado y no quiere dejar de estarlo. El que hace de la desesperación su forma de ser, su existencia» [22].

[19] María ZAMBRANO, Ibídem, pág. 69.
[20] María ZAMBRANO, *Filosofía y Poesía*, F.C.E., Madrid, pág. 30.
[21] Ibídem, pág. 30.
[22] María ZAMBRANO, Ibídem, pág. 33.

El poeta es el portador de la «melancolía inmensa de vivir», es aquel que llora porque los dioses le tienen cercado y esclavizado, y los días de su esclavitud no terminan. Es el habitante del infierno.

No admite la poesía a la razón como vencedora de la muerte, pues, para el poeta, la muerte es invencible. Niega la eternidad y su vivir es un vagabundear de instante en instante, sin poseer ningún sustento. Jamás toma decisiones ni hace ningún tipo de elección, por eso es inmoral.

El poeta no se enfrenta a los dioses, sino que simplemente los padece. Se queja continuamente de su falta de libertad, pero no hace nada para remediarla. «Tiene razón Platón —nos dice Zambrano—, pues poeta y poesía son inmorales, están fuera de la justicia. Frente —y estos "frente" los ve el filósofo, no el poeta— a la unidad descubierta por el pensamiento, la poesía se aferra a la dispersión. Frente al ser, trata de fijar únicamente las apariencias. Y frente a la razón y a la ley, la fuerza irresistible de las pasiones, el frenesí. Frente al logos, el hablar delirante. Frente a la vigilancia de la razón, al cuidado del filósofo, la embriaguez perenne. Y frente a lo atemporal, lo que se realiza y desrealiza en el tiempo» [23].

De ahí, el ascetismo platónico del alma. El filósofo tiene que deshacerse de las pasiones de su cuerpo para que éstas no distraigan al alma de su dedicación absoluta al conocimiento. Pues la filosofía presupone un modo de vida que mueve al hombre en su totalidad. Guiado por el amor al conocimiento, el filósofo ha de separarse de los padecimientos de la carne y preparar el camino de su muerte. Únicamente después de esta vida el alma encuentra su verdadera naturaleza. Por eso, la filosofía, según Platón, tiene el cometido de prepararnos para morir.

El alma sólo alcanza la unidad del ser al abandonar el mundo de lo perecedero, el mundo de las apariencias y de la multiplicidad en el cual el poeta habita.

Ascetismo de la carne, rechazo de las pasiones, abandono de la poesía. Estas son las premisas con las que se inaugura el pensamiento filosófico. Pensamiento que desatendió toda la sabiduría precedente, transmitida de generación en generación a modo de tradición. Sabiduría que se conserva hoy en día en forma de supersticiones, de ritos iniciáticos, de saberes herméticos. El pensar reabsorve en su ignorancia a todos estos saberes, rechazados por su carácter fragmentario y asistemático.

Hay una gran diferencia, según Zambrano, entre el saber y el conocimiento, a pesar de ser utilizados ambos términos como sinónimos en el lenguaje cotidiano. El saber se hereda o se adquiere sin ningún esfuerzo en la experiencia de la vida, mientras el conocimiento se obtiene por un esfuerzo de la voluntad no exento de dolor o sufrimiento. De ahí la violencia con la que se inicia la filosofía, tan bien descrita por Platón en el *Mito de la Caverna*.

«La diferencia más honda que al saber y al conocimiento separa es el método, la existencia misma del método» [24]. Y «método» es hablar también de la diferente forma de acceder y transmitir aquello que se obtiene por ambas vías.

Si la sabiduría es herencia de nuestros ancestros o experiencia acumulada del vivir, poco metódica puede ser, pues si ya es difícil vivir la vida, mucho más lo es el comunicar dicha experiencia. «No hay método en principio, pues,

[23] Ibídem, pág. 45.
[24] María Zambrano, *Notas de un método*. Mondadori, Madrid, 1989, pág. 107.

para el saber de la vida. Porque la vida es irrepetible, sus situaciones son únicas y de ellas sólo cabe hablar por analogía y eso haciendo muchos supuestos y suposiciones» [25]. Ocurre, incluso, que cuando uno está dispuesto a transmitir dicho saber no encuentra las palabras adecuadas para ello, guardándolo entonces en secreto.

Este saber posee un carácter intuitivo que se despierta en el sujeto cuando éste atraviesa uno de los momentos más difíciles de su existencia. Son esos raptos de lucidez que protagoniza una persona cuando está a punto de precipitarse por un abismo. La sabiduría que se adquiere en esos momentos puede iluminar toda una vida e, incluso, transformarla. De hecho, se es otro cuando se logra superar tales experiencias. El individuo siente entonces «renacer», vuelve a la vida como si hubiese pasado por un proceso de «purificación».

«La palabra más justa es la del iniciado; el que ha atravesado ciertas situaciones de extremo dolor, de extrema dificultad o de dicha extrema, ha sufrido una iniciación» [26], señala María Zambrano. En las antiguas religiones místicas de Grecia y de Egipto existía esta figura del «iniciado». Es más, a las celebraciones rituales sólo podían asistir aquellas personas que hubiesen demostrado poseer ciertas experiencias extraordinarias consideradas como revelaciones divinas. Sin embargo, estas experiencias jamás eran comunicables. El iniciado debía mantenerlas en secreto. Por eso eran tan frecuentes los enigmas en dichas religiones.

Estos enigmas eran planteados por el sabio al ignorante, al contrario de como ocurre con las preguntas que plantea la filosofía: éstas van dirigidas del ignorante al sabio. Pues otra de las grandes diferencias entre el conocimiento y la sabiduría estriba en que la sabiduría no es enseñable y el conocimiento sí. Todo sabio es ya un iniciado, y sólo puede adquirir su saber cuando está ya en el proceso de iniciación. El filósofo, en cambio, parte de una total ignorancia para, a través de un método, ir desarrollando progresivos grados de conocimiento. Conocimiento que compartirá con todos sus discípulos, guiado por su amor a la sabiduría.

El sabio que interroga ya conoce la respuesta de la pregunta. El filósofo, no. Incluso la pregunta puede que no apunte hacia la dirección de la respuesta.

La asistematicidad de la sabiduría y su carácter fragmentario chocaba frontalmente con las pretensiones de unidad, totalidad y metodicidad de la filosofía. A ello se debió el rechazo del que fue objeto el sabio por parte del filósofo. Este mismo rechazo es el que padecieron, por la misma razón, los pitagóricos por parte de Aristóteles.

Continuando con las enseñanzas de su maestro Platón, Aristóteles centró todos sus esfuerzos en pensar el Ser de múltiples modos, sin perder la unidad. Su lema «el ser se dice de muchas maneras» solventaba el mal solucionado problema platónico de la unidad y multiplicidad de lo real. De esta manera, la filosofía ya tenía despejado el campo para entronizar la idea de ser y conquistar el deseado «espacio vital» humano. Según María Zambrano, la sustancia aristotélica «fue pensada por vocación de habitar «este mundo» y de encontrarle su máxima realidad» [27].

El odio aristotélico hacia los pitagóricos descansa en la interpretación de la realidad, por parte de estos últimos, desde la categoría de la relación y del

[25] Ibídem, pág. 107.
[26] Ibídem, pág. 108.
[27] María Zambrano, *El hombre y lo divino*, pág. 77.

número. Las cosas, para los seguidores de Pitágoras, son en función de la relación que mantienen entre sí, nunca son en sí mismas. Esto supone un ataque directo a la idea de «sustancia» aristotélica, según la cual, todo ser permanece en reposo en sí mismo. María Zambrano apunta que «Aristóteles salvó la realidad de las cosas de este mundo, limitándolo y encerrando cada cosa en sí misma en cuanto es posible, rescatándola de la alteridad» [28].

Los pitagóricos, al considerar el universo cifrado en números, desecharon cualquier soporte permanente en las cosas y definieron la realidad como continuo movimiento. Nada permanece en sí mismo, todo está en continuo devenir, por lo que no existe ninguna esencia perdurable en las cosas, ni siquiera las cosas mismas, pues todo se reduce a un entramado de relaciones.

«El universo del número es exterior todo él; todo en él es exterior a sí mismo; volcado como los sonidos en la melodía, como la melodía en la armonía. Es el tiempo exteriorizado» [29], nos comenta la pensadora malagueña.

Todos los mortales, según María Zambrano, podrían dividirse en dos grandes grupos: aquellos partidarios del espacio y los fascinados por el tiempo. Según esta clasificación, los pitagóricos pertenecerían al segundo tipo de hombres, mientras Aristóteles sería del grupo de mortales atraídos por el espacio.

Cronos es el dios de los seguidores de Pitágoras, ese dios que representa «al Tiempo Primario, al Tiempo sagrado». «Dios de los antiguos, el más abismal, el que manifiesta el abismo sin fin del tiempo, la infinitud más aterradora, para una mente griega» [30]. La gran labor del Pitagorismo fue numerar este tiempo originario, transformándolo en música. Con ello lograron aplacar la angustia que éste originaba, pues el ritmo de los números despertaba tal encanto mágico que liberaba al sujeto de todo horror, incluso el del tiempo.

Aristóteles, sin embargo, debía ser necesariamente partidario del espacio por su empeño en encontrar un lugar al Ser. Para éste, el saber de los pitagóricos impedía el hallazgo de este lugar, por cuanto que el pitagorismo era lo más contrario a la Filosofía, al Logos. En su armonía de las matemáticas, los pitagóricos hacían aflorar a aquellos dioses del mundo antiguo, que eran atraídos por el ritmo de la música. Despertaban a aquellos dioses insustanciales, ofreciéndoles su elemento más propio: la danza, la cadencia del número.

En este espacio divino abierto por Pitágoras no tiene cabida la unidad aristotélica, pues esos dioses que la música de las matemáticas alimenta se hallan en continua metamorfosis: son y no son a un mismo tiempo, como ese ser en constante devenir del que habla Heráclito, heredero, aun sin saberlo, del Pitagorismo.

Resulta paradójico que siendo los pitagóricos completamente insustancialistas fueran, inspirados por el Orfismo, los descubridores del Alma; «alma» que Aristóteles pondrá todo su esfuerzo en sistematizar y en hacerla paradigma de su pensamiento. «Y siempre será así —comenta María Zambrano— para cualquier semilla pitagórica; nacerá en otro suelo, bajo otro nombre. No volverá a aparecer con su nombre en filosofía» [31].

Aristóteles tomó el alma pitagórica para ponerla a salvo de los dioses y colocarla en el camino seguro de la Filosofía. Logró, así, fundamentar definitivamente este nuevo saber que utilizará como instrumento de trabajo el «mé-

[28] Ibídem, pág. 85.
[29] Ibídem, pág. 85.
[30] Ibídem, pág. 80.
[31] Ibídem, pág. 86.

todo», el «sistema». Método que más tarde Descartes, en el Renacimiento, sentaría las bases de su justificación.

Con el *Discurso del Método* se lleva hasta las últimas consecuencias la identificación entre ser y pensar, dando paso al descubrimiento de la conciencia. De esta manera, el sujeto se eleva a la categoría de lo absoluto, apareciendo sólo, en identidad consigo mismo. Ya no desea compartir su espacio con nadie. El mundo en su totalidad le pertenece. Es dueño y dominador de la naturaleza.

Convertido en sujeto trascendental del conocimiento, estructura la realidad desde su trono. Nada escapa de las redes del pensamiento. Todo está comprendido dentro del marco de las ideas claras y distintas.

En este ámbito de claridad que abre este nuevo sujeto no tienen cabida los enigmas. Para la conciencia desaparece todo lo enigmático del fondo tormentoso de la vida. Atrás quedaron las dudas y los sufrimientos del que andaba perdido en la contingencia. Ahora los pasos del hombre son firmes y seguros, guiados por la luz de la razón que no deja ninguna región oscura sin iluminar. No hay nada más alejado de la conciencia que lo extraño. «La conciencia, nos dice Zambrano, no permite la extrañeza» [32].

La evidencia y la seguridad que proporciona este nuevo método permite al sujeto crear su propio espacio. En este sentido, la conciencia no es más que «la residencia del ser humano, su recinto propio y exclusivo» [33]. A salvo de todo lo desconocido, el hombre logra, por fin, adueñarse de su ser; consigue desocultarse a sí mismo, cumpliendo la exigencia que acompaña a todo acto de pensamiento.

«Y así —según la pensadora malagueña— quedó fundada la etapa de lo humano» [34]. Etapa que alcanza su máxima expresión en el Idealismo Alemán, en donde el sujeto no encuentra limitación alguna a su soberanía. Con Hegel, Fichte, Schelling y Hörderlin, el hombre se atreve a ocupar el lugar de lo divino. Lo humano inunda la totalidad de lo real: el sujeto es a un mismo tiempo sujeto y objeto.

Si con el discurso cartesiano aparece la conciencia, con el Idealismo, ésta da un paso más transformándose en «Espíritu Absoluto». Este nuevo concepto de sujeto actúa de límite de posibilidad de toda existencia, negando todo aquello que se sitúa más allá del Espíritu. Ya lo dejó bien claro Hegel al señalar que «todo lo real es racional y todo lo racional es real». Nada habita en las afueras de la razón.

La Filosofía vive sus mayores momentos de esplendor al ser distinguida con el calificativo de «saber absoluto». Cualquier otra vía de conocimiento es desprestigiada. Lo irracional aparece como una pesadilla sometida al olvido.

El sujeto, al fin, está a salvo del delirio. El futuro se le presenta como un escenario sin amenazas donde la Historia puede desplegarse para la consecución de la Libertad.

El problema del hombre parecía resuelto. El período de tinieblas, oscuridades y sufrimientos quedaba atrás, enterrado para siempre. Gracias a su razón, el hombre creía haberse encontrado a sí mismo.

Sin embargo, las expectativas de éxito de esta nueva etapa de la Humanidad fueron poco a poco destruyéndose. Pues ni la filosofía, ni la razón aportaban al hombre aquello que éste buscaba.

[32] Ibídem, pág. 153.
[33] Ibídem, pág. 153.
[34] Ibídem, pág. 153.

Pronto se hicieron oír las voces de descontento: el sujeto en la época moderna no es más libre que en cualquier otro momento anterior. Marx denuncia la esclavitud del trabajador en un sistema de producción que podría ser calificado de todo menos de «humano». Freud nos descubre esa dimensión irracional del sujeto, el «inconsciente», que actúa determinantemente en la formación de la personalidad. Nietzsche, con su método genealógico, nos da cuenta de la ausencia de objetividad en todo juicio moral, metafísico y científico.

Parece ser que la torre en la que el hombre se entronizó se tambalea. Lo humano vuelve a entrar en crisis: su poderosa racionalidad le ha conducido a un estado de absoluto extravío. La razón no ha sabido sujetar bien sus diques contra las arremetidas de lo irracional, estallando de tal manera que ha sumido al sujeto, de nuevo, en el caos de la vida.

«Es la paradoja de la historia —apunta Zambrano—: que toda humanización lleva consigo como su sombra inevitable una deshumanización» [35]. Es la dialéctica del progreso, en el que tanto habían creído los Ilustrados. La razón va generando en sus márgenes la semilla de aquello que la ha de destruir. Adorno y Horkheimer ya hablaron de esto en su *Dialéctica de la Ilustración*.

El sujeto ha caído, como muy acertadamente señala Heidegger, en el olvido del Ser. La Metafísica no ha sido capaz de responder a la pregunta por el ser de las cosas. El intento de Tales no ha sido respaldado por sus sucesores.

De ahí que Ortega y Gasset nos hable del naufragio del sujeto que, sumergido en sus circunstancias, es incapaz de verse a sí mismo. Su ser se le muestra opaco.

De igual manera, Max Scheler destaca como principal problema del hombre de hoy la ausencia de un puesto en el Cosmos. El sujeto padece la condición de exiliado, pues el Universo ya no le ofrece morada alguna en donde descansar de su agotador viaje por el pensamiento. Viaje que no le ha arribado a ningún lugar seguro.

La misma Zambrano menciona que «el filósofo metafísico, el contemplativo, no queda en ninguna parte, que no encuentra lugar alguno donde entrar, siendo mal recibido o expulsado» [36].

Esta situación desamparada del sujeto actual nos remite a la vieja tragedia de Edipo-rey. Este, adivinador de todos los enigmas, desconoce lo más importante: su propia identidad. No sabe quién es y el darse cuenta de ello supone la mayor tragedia de su vida: descubre que está casado con su madre, la única mujer prohibida, y que sus hijos son sus hermanos. Hubiese preferido permanecer en un estado de absoluta ignorancia, pero la verdad se le presenta implacable. Desolado ante su desgracia, Edipo, en un acto cruento, decide arrancarse los ojos por no poder soportar su verdadera realidad. No podía ser otro su destino, pues quien no quiere ver lo evidente es porque él mismo desecha la visión de sus ojos. Ciego, sumido en las tinieblas, pagará la condena de su ignorancia.

Pero, ¿por qué el hombre, después de erigirse en dueño de la Creación, ha caído a los pies de su pedestal?, ¿qué fallo ha cometido el sujeto del conocimiento para sentirse, de nuevo, como un ser extraviado? El diagnóstico de María Zambrano es el siguiente: «El drama de la Cultura Moderna ha sido la falta inicial de contacto entre la verdad de la razón y la vida. Porque toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad se siente humillada.

[35] María Zambrano, *Sobre el problema del hombre*, pág. 102.
[36] María Zambrano, *Notas de un método*, pág. 23.

Y toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla. La vida rebelde y confusa ha pasado por la época del hechizo y para derrocarle, tiene que suceder el enamoramiento, que es también encanto, suspensión, pero algo más: sometimiento a un orden y más todavía: ser vencido sin rencor» [37].

El filósofo, trasladando la realidad a un transmundo, se ha olvidado de su propia realidad. Su vida le es ajena porque se ha desocupado de ella. Interesado por las alturas, es incapaz de descender al hervidero donde la vida bulle. Y ha olvidado que, sin ese vivir, el pensamiento ni siquiera hubiera sido posible.

No es de extrañar que el mejor calificativo que se pueda aplicar al hombre contemporáneo sea el de «ignorante», pues ha dado la espalda a ese fondo abismático de las pasiones en donde se debate su verdadero ser.

El gran error del hombre ha sido el haberse olvidado de ser hombre. Al igual que Edipo, que creyéndose rey descubrió su verdadera condición de mendigo, el sujeto actual, después de haber desentrañado todos los secretos de la naturaleza, se da cuenta de que él mismo no se ha desentrañado. Sus entrañas, su interior han permanecido intactos. La luz del intelecto no ha rozado, tan siquiera, ese espacio de donde lo humano toma cuerpo.

De ahí el fracaso de toda forma de Idealismo. La pretendida «naturaleza humana» de la que habla el filósofo, según la cual el sujeto queda reducido a su elemento racional, no es más que un concepto vacío que ha caído en desuso. El hombre no puede constreñirse dentro de los esquemas que implanta el Entendimiento, pues su ser se desborda hacia aquellas regiones oscuras a las que la claridad de la razón no tiene acceso.

«El hombre concreto —apunta Zambrano— nunca lograba vivir desde ese saber entronizar perfectamente al espíritu en sí; ser ese espíritu sujeto y objeto a la vez. Y así cada vez se sentía perdido, náufrago en una realidad extraña, irreductible, ante la cual quedaba desarmado, pues hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón.» [38]

No hay ninguna naturaleza preestablecida para el hombre. Este tiene, como señala Ortega y Gasset, que ir modelándose en su propio existir. Nada nos es dado de antemano, nada nos viene impuesto en nuestro nacimiento. Somos absolutamente libres, e incluso, por el hecho de ser hombres, nos dirá Sartre, «no somos libres de dejar de ser libres». Nos enfrentamos, por ello, a la experiencia de la nada para, a partir de ella, construirnos totalmente.

El fracaso de la filosofía en su intento de resituar al sujeto apunta directamente al fracaso de su propio «método» de conocimiento. María Zambrano señala la necesidad de buscar una nueva vía de acceso a la realidad que nos permita abarcar la totalidad de los aspectos constitutivos de lo humano, no sólo su parte racional.

En *Notas de un método,* Zambrano nos define las características de esta nueva vía así: «un método es un camino a recorrer una y otra vez; un camino que se ofrece en modo estable, asequible, que no ofrece a su vez preparación ni guía alguna: lugar de llegada más que de partida, lugar de convivencia por tanto» [39]. Este camino se da inmediatamente para quien lo encuentra, borrándose aquello que ha hecho posible su hallazgo. No tiene in-

[37] María Zambrano, *La confesión: género literario y método.* Suplementos Anthropos/2. Antología de textos de María Zambrano. Barcelona, marzo-abril de 1987, pág. 58.

[38] María Zambrano, *El hombre y lo divino,* pág. 184.

[39] María Zambrano, *Notas de un método,* pág. 19.

termediarios a los que poder seguir las huellas de sus pasos, sino que éste tiene que transitarse en soledad.

«Es el camino que más vale llamar sendero, vereda, vericueto, trocha o camino de sirga, el camino recibido por el hombre y sólo ensanchado, cuando se puede, allanado a la fuerza de ser recorrido» [40], nos cuenta la autora.

El saber que este camino nos otorga retoma todas aquellas sabidurías antiguas que la filosofía reabsorbió en su ignorancia, tachándolas de irracionales. Es ese saber olvidado de las religiones mistéricas griegas y egipcias, de la tragedia griega de los poetas antiguos, tan combatidos por Platón, de la filosofía de los pitagóricos, condenada por Aristóteles. En general, se trata de ese saber que transmite todo poeta, quien a través de su obra deja traslucir la tensión del existir.

A este «camino escondido, el de la sabiduría secreta, el tercer camino —nos comenta Zambrano—(...), no se entra por él sin que el corazón se haya movido y la mente obedezca» [41]. El saber del corazón ha de marcar el compás de la razón. Esta fusión entre la claridad del pensamiento y la experiencia de la vida, que abre paso a la «razón poética» zambraniana, debe llevarse a cabo necesariamente si el sujeto pretende desvelar su secreto más íntimo, su ser.

El método zambraniano no busca «una claridad que rechaza las tinieblas sin penetrar en ellas, sin deshacerlas en penumbra, sin abrir en ellas filos de luminosidad» [42], sino que apunta hacia un saber iluminante de las regiones escondidas del alma; de aquello que la razón nunca se ha atrevido a nombrar, apartándolo a los arrabales del pensamiento.

Camino de vida, sendero del fluir de lo humano, éste es el método que María Zambrano propone. Pues, como sugiere la pensadora, «la experiencia de la vida tiene que ser el «a priori» del método» [43]. Es más, «el método ha debido estar desde un principio en una cierta y determinada experiencia, que por la virtud de aquél llega a cobrar cuerpo, forma y figura» [44].

De lo contrario, la razón humilla a la vida. «Porque la vida no pude soportar a la razón cuando ésta no se ha dignado contar con ella, cuando no ha descendido hasta ella ni ha sabido tampoco enamorarla para hacerla ascender» [45]. La filosofía surgió precisamente de la necesidad que tiene la vida de hacerse transparente, de habitar en el «Claro del Bosque». Se piensa —dice Zambrano— porque la vida necesita de la palabra que la aclare [46].

El logos filosófico debe transformarse en razón viviente y vivificante, en «razón seminal», como llamaban los estoicos a aquella razón que como toda semilla se esconde debajo de la tierra para después convertirse en algo vivo. Razón que «más que dar cuenta, como solemos creer que es el único oficio de las razones y aun de la razón toda, y que más que ofrecer asidero a las explicaciones de lo que pasó y de lo que no, llaman a alzar los ojos hacia una razón, la primera, a una razón creadora que en la vida del hombre modestamente —adecuadamente— ha de ser la razón fecundante» [47].

Razón primera que se asemeja a esa «sabiduría secreta de la bestia», que con su silencio nos transmite ese saber habitar la tierra. Pues sólo éstas, las bes-

[40] María Zambrano, *Notas de un método*, pág. 30.
[41] Ibídem, pág. 32.
[42] Ibídem, pág. 25.
[43] Ibídem, pág. 18.
[44] Ibídem, pág. 18.
[45] María Zambrano, *La confesión: género literario y método*, pág. 57.
[46] María Zambrano, *Claros del Bosque*.
[47] María Zambrano, *Claros del Bosque*, pág. 105.

tias, saben apegarse, con la ductibilidad de su cuerpo, lo suficientemente al terreno para nunca abandonarlo; mientras, el hombre se ha dedicado a vivir en las alturas.

Esta razón fecundante se da a modo de una intuición inmediata, es un conocimiento directo, sin ningún tipo de mediación. Se trata «del conocimiento puro, que nace en la intimidad del ser, y que lo abre y lo transciende, «el diálogo silencioso del alma consigo misma» que busca aún ser palabra, la palabra única, la palabra indecible; la palabra liberada del lenguaje» [48].

No es de extrañar, por tanto, que María Zambrano encuentre en *Las Confesiones* de San Agustín el paradigma de todo método. En ellas, éste nos muestra su parte más íntima, desvelándonos todas sus contradicciones y carencias. Pues quien se confiesa es guiado por la esperanza de solventar su incompletud y de aclarar todos sus enigmas. «La Confesión no es sino un método de que la vida se libre de sus paradojas y llegue a coincidir consigo misma» [49].

El que siente la necesidad de contar su vida es porque ésta se le presenta como algo fragmentario, como algo que no termina de ser. Tiene nostalgia de una unidad perdida, que sólo a través de la memoria, del recuerdo de lo ya vivido, pretende de nuevo hallar. Pues, según la pensadora malagueña, «para la vida, conocer es siempre recordar y toda ignorancia aparece en forma de olvido» [50]. La memoria nos conduce hacia ese ser íntegro que poseíamos antes de haberlo olvidado.

Este ejercicio de reminiscencia que se hace en toda confesión conlleva la salvación del sujeto, en tanto éste se ofrece abiertamente a la luz. San Agustín se entrega sin límites a Dios, pero también a los demás hombres.

Una de las características que definen a toda confesión es la de que el oyente o el lector de la misma se traslada al espacio interior del que se confiesa, haciendo suya la problemática que éste plantea. Surge, entonces, una especie de comunicación entre ambos, que lleva al lector a depositar su fe en las palabras del confesor.

Esta fe que San Agustín capta en el prójimo le posibilita salir de su soledad para verse reflejado y aceptado por los demás. Logra la trascendencia en lo «otro», que le conducirá directamente a su propia transparencia. Toda «trascendencia es transparencia —nos dice Zambrano—, es decir, una claridad naciente, algo que se concibe en el hombre, que se entrega sin poner condiciones, y al mismo tiempo, en completo desvelo» [51].

Transparencia que sólo se alcanza cuando el logos se constituye en «palabra única», en «palabra primera» que habla de lo sagrado, de esa unidad originaria del hombre con las cosas.

Esta «palabra primigenia», hoy «palabra perdida», sólo reaparece en la silenciosa conversación con uno mismo y es anunciada por esa «quietud inigualada de las bestias que miran al sol como si fueran sus guardianes» [52].

Es también «palabra poética», engendradora de múltiples significaciones, sin dejarse apresar por ningún significado concreto, ni por ningún concepto. Pues es ella misma la única que tiene la capacidad de abrir los ojos al mismo pensamiento para que éste vislumbre.

Es aquella palabra que reclama el silencio, que no necesita ser comunicada; «que no se dice porque al decirla la desdeciría también al darla como

[48] Ibídem, pág. 58.
[49] María ZAMBRANO, *La Confesión: género literario y método*, pág. 63.
[50] Ibídem, pág. 63.
[51] María ZAMBRANO, *Notas de un método*, pág. 77.
[52] María ZAMBRANO, *Claros del Bosque*, pág. 89.

nueva o al enunciarla, como si pudiera pasar; la palabra que no puede convertirse en pasado y para la que no se cuenta con el futuro, la que se ha unido con el Ser»[53].

María Zambrano libera con ello la palabra del lenguaje. El saber que ella pretende no es otro que —como describe José Angel Valente— «ese saber de la palabra perdida, de la palabra que es la transparencia del ser. Antepalabra o palabra absoluta, todavía sin significación, o donde la significación es pura inmanencia, matriz de todas las significaciones posibles: palabra naciente»[54].

Su pensar no se somete a la rigurosidad del sistema filosófico, porque éste es incapaz de ser mediador de la vida. El sentir no entiende de métodos, es ametódico. El «método» zambraniano busca ese habitar la luz, donde el corazón se abre sin límites al Ser. Método que María Zambrano describe con estas palabras:

> «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 ínferos 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.»[55].

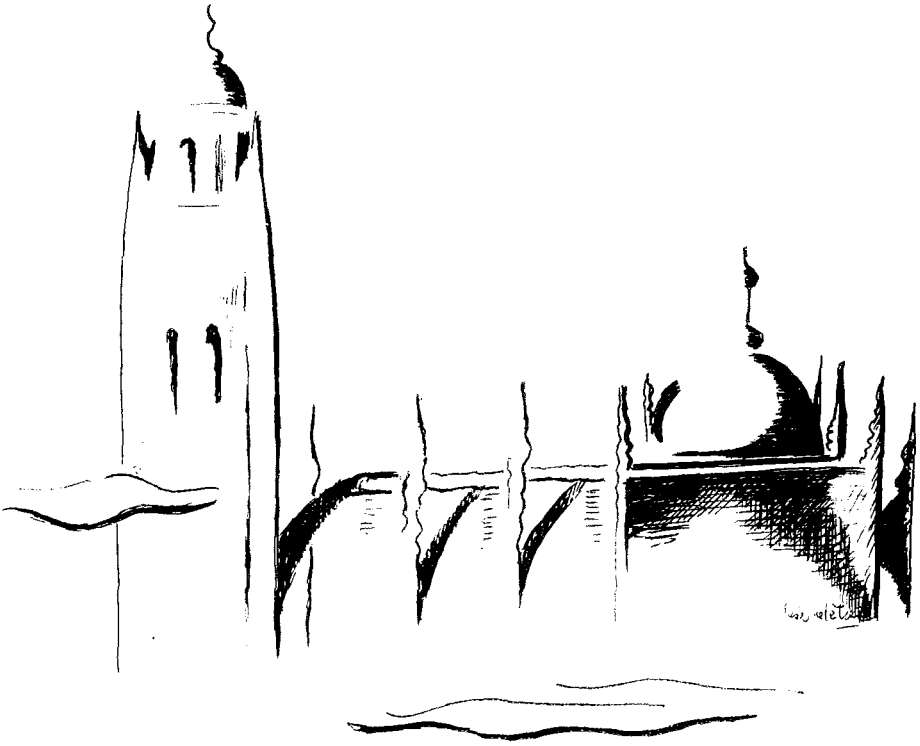
Mercedes GÓMEZ BLESA

[53] Ibídem, pág. 89.

[54] José A. VAlente, *Del conocimiento pasivo o saber de quietud.* Los Cuadernos del Norte, n.° 8, julio-agosto de 1981, pág. 8.

[55] María ZAMBRANO, *Claros del Bosque,* pág. 39.

Mercedes G. BLESA (Albacete, 1964) es profesora de filosofía del I.B. María Zambrano de El Espinar.



JESUS G. DE LA TORRE, N.° 5.

EL ESPEJO DE MARIA ZAMBRANO *

ANA M.ª LEYRA SORIANO

A Rafael Tomero, de quien tras un fugaz encuentro guardo en el recuerdo, como un tesoro, la vivencia de su delicada sensibilidad.

Buenas tardes. Debo, ante todo, expresar aquí que me gustan poco los homenajes, y mucho menos si como éste de hoy son póstumos. Estoy segura de que muchos de ustedes comparten este sentimiento mío, esta aversión. Pero a pesar de todo están aquí; como yo; y la razón no hay que buscarla en un afán de contradecirnos o de mortificarnos, a todas luces inútil, sino más bien en una íntima necesidad de reparación, en un sentimiento de profunda mala conciencia. Porque reconocer y admirar una tarea o una vida tienen su momento oportuno y cuanto más oportunos son esa admiración y ese reconocimiento más fruto dan. En cambio, se viven desde una cierta esterilidad si van a destiempo.

Procurar que esa esterilidad no sea absoluta sería quizá la única razón para justificar este homenaje, la que nos anima a proponerlo como una «reflexión», es decir: como una mirada ante el espejo, como un «reconocimiento» en el doble sentido del término, lo que tiene de conocimiento de lo propio y a la vez de agradecimiento. Es ésta la razón por la que percibimos en la metáfora del espejo, luminosa y clarificadora, a la vez que frecuente en los textos de María Zambrano, una ayuda, un camino para hacer nuestro su pensamiento.

El 28 de enero de 1939, María Zambrano cruza la frontera de España, camino de París, acompañada de su madre, su hermana, su cuñado, algunos familiares más, entre los que se encuentra Rafael Tomero, y personas, como el chófer, vinculadas al servicio de la familia. Un brutal exilio, del que María sólo es una muestra más, intensamente dolorosa, pero una más, interrumpe lo que era una promesa inapreciable para la cultura española. Desde su ingreso en la universidad, en 1926, para estudiar filosofía, su trayectoria no dejará ya de ser una actividad permanente en aras a enraizar el pensamiento en la vida. Estos primeros trece años son trece años entregados a una continua labor, impartiendo clases, participando en movimientos como la Liga de Educación Social, junto con otros destacados intelectuales españoles, publicando en periódicos y revistas especializadas, doctorándose. Después... la ausencia, el silencio.

Desde luego que en todas las notas biográficas sobre María Zambrano se nos informa minuciosamente de su peregrinaje intelectual, de sus contactos, de su fructífera labor. Pero la realidad es que en España María Zambrano de-

* Conferencia pronunciada el 20 de marzo de 1991 en el Ateneo de Madrid durante los actos de Homenaje a María Zambrano.

jará de existir durante casi treinta años. En el año 1966, J. L. Aranguren publica en *Revista de Occidente* «Los sueños de María Zambrano»; fue aquella una tímida y lenta recuperación que sólo se activó al final de la dictadura. Más tarde llegaron los agasajos, los premios, en una palabra: la reparación. Ahora bien, mi pregunta es ¿hasta cuándo vamos a despreciar y a perseguir a nuestros valores? ¿Hasta cuándo la misma historia de desapego, de negación de lo que más vale, de caza y captura de todo aquel que entrega lo que más profundamente necesita este país? Porque en María Zambrano este país no perdía el pensamiento, el pensamiento se recupera en los libros, se aprende, se debate. En María este país perdía la vida, el aliento de la maestra que enseña al mismo tiempo a pensar y a sentir y, sobre todo, que enseña que ambas cosas no se pueden dar por separado. Grecia sabía muy bien hasta qué punto todo dependía de una «paideía»; las generaciones se sucedieron, no como un milagro, sino porque milagrosamente unos hombres fueron capaces de despertar esa «filia» sin la que es imposible cualquier conocimiento.

El exilio ha sido la condena de España. Un exilio que también fue interior porque no sólo afectó a los que se fueron sino con la misma ferocidad a tantos que se quedaron exiliados de sí mismos, huidos, disimulados, sin poder dar la cara por miedo, silenciados o condenados, a la cárcel o incluso a muerte.

Una vez más el exilio; porque en España la consecuencia más frecuente para aquellos a quienes les toca vivir los momentos de crisis es el exilio. La propia María Zambrano expresa esta amarga experiencia, compartida con muchos, desde sus pensamientos dedicados a Séneca:

> «Muy español —dice— fue también Séneca en hallar su camino fuera de España; lo español a menudo se desarrolla mejor lejos de su origen.»

Musulmanes y judíos padecieron de forma colectiva la exclusión de sus culturas de la sociedad española. Parece como si en el momento que España nace y se configura como entidad política naciera con ella ese afán de negar, excluir y condenar todo aquello que más íntimamente la constituye y pertenece. Nuestro Luis Vives es uno de los ejemplos más claros de las consecuencias que acarrea esta actitud. Su época, como la de María Zambrano, fue una época convulsiva en la que el resentimiento reinaba sobre la razón. Todos sus ascendientes fueron judíos que padecieron por su raza. Su padre fue quemado vivo, el cadáver de su madre desenterrado para ser arrojado a la hoguera, sus hermanas condenadas a la pobreza tras la total incautación de sus bienes. Y la respuesta del gran pensador y humanista Vives es siempre la misma: tolerancia, respeto, paz. En un escrito dirigido a Carlos V, *De concordia y discordia,* le dice al emperador:

> «¡Ojalá que Dios me hiciera ver algún día a la España, que me engendró, y a la Francia, que me educó, florecientes con cosas más dignas y propias de cristianos! ¡Ojalá las viera como concursantes a un premio, no para decidir quién tuvo más odios y crueldad o quién causó más daños y desgracias (lo cual no es de cristianos ni de naciones vecinas, ni de quienes por tantos años convivieron), sino para decidir cuál de las dos es más culta, cuál más prudente, más humana, más santa y más dada a la piedad!»

José Luis Abellán, en su *Historia crítica del pensamiento español* cita una frase de Francisco Romero respecto al carácter de la filosofía española que reconoce haber hecho suya: «la condición habitual de los filósofos españoles es el exilio». Una frase que duele porque no se puede refutar.

Pero mientras España pierde e ignora lo mejor del pensamiento español, este pensamiento da sus frutos y fecunda otras mentes y otras culturas. Por lo menos aquí el efecto no es la destrucción absoluta. El filósofo rumano Ciorán y el poeta cubano Lezama Lima son algunos de los nombres más representativos para expresar la riqueza del intercambio intelectual vivido con María Zambrano. Lezama Lima dice de ella:

(...)
María es ya para mí
como una sibila
a la cual tenuemente nos acercamos,
creyendo oír el centro de la tierra
y el cielo de empíreo,
que está más allá del cielo visible.
Vivirla, sentirla llegar como una nube,
es como tomar una copa de vino
y hundirnos en su légamo. (...)

Por su parte Ciorán califica la de María Zambrano como «una presencia decisiva». De su encuentro con ella en el Café de Flore nace su decisión de «explorar la Utopía»:

> «Sobre ese tema, que habíamos abordado de pasada —explica Ciorán—, me citó unas palabras de Ortega que comentó sin insistencia; yo decidí en ese mismo momento profundizar la nostalgia o la espera de la edad de oro. Eso fue lo que más tarde haría con una curiosidad frenética que poco a poco se agotaría o que acabaría más bien transformándose en exasperación. Lo cual no quita para que aquella conversación originase abundantes lecturas durante dos o tres años.»

Una conversación en un café con María Zambrano, un tema insinuado casi, como de pasada, y un pensamiento tan intenso, tan genuino, tan profundo que el que lo escucha no puede renunciar a sus propuestas sino después de dos o tres años de abundantes lecturas. ¿Cuántos maestros, o pensadores, o intelectuales, o como queramos llamarlos, poseen este don, este privilegio de hacer germinar las ideas? Sin duda el beneficio es bien escaso, y aun así, nuestro pueblo o lo despreció, o se lo arrebataron.

A lo largo de todo el peregrinaje intelectual que suponen los escritos de María Zambrano una imagen surge ante nosotros y luego desaparece para retornar en otros lugares y en otros tiempos, como si de una metáfora obsesiva se tratase; nos referimos a la metáfora del espejo. La primera página del prólogo a su escrito *Los intelectuales y el drama de España* se inaugura en estos términos:

> «No habría historia, se nos figura, si el hombre no fuera esa criatura necesitada de tanto para su simple ir viviendo, necesitada hasta de una revelación: de verse y de ser visto. Ya que sin saberse o soñarse visto no empieza tan siquiera a ver. Y de revelar él, él mismo, en la noche de sus tiempos. De darse a luz, pues: ¿de irse naciendo?
>
> Ya que si el tiempo que condiciona la vida humana fluyera sin arrojar sobre su paso la sombra de sí mismo, si no fuese curvilíneo, como parece que lo sea todo en esta tierra, la historia sería un espejo claro como esos remansos de algunos ríos que pasan espejando cielos y tierras, y algunas ciudades que de tal privilegio gozan. Y las imágenes del pasado fielmente aparecerían y se andaría entre ellas casi como entre la naturaleza, en el supuesto de que la naturaleza se vea así de nítida en todo momento. Pero en el tiempo todo se aparece cón-

cavo o convexo, especialmente el pasado que, para ser salvado de la deformación que llega tan fácilmente hasta lo grotesco, ha de ser enderezado, restituido a lo que era y más aún a lo que iba a ser.»

El espejo viene a ser la posibilidad de verse, el desencadenante de la autocontemplación y, en consecuencia, de la extrañeza o del reconocimiento. Espejo límpido o espejo cóncavo, según María Zambrano, la historia nos devuelve la imagen de lo que somos o hemos sido. Nos muestra los acontecimientos tal cual o deformados por el tiempo, pero nos los pone delante de modo que sea para todo hombre inexcusable el enfrentamiento, el mirarse cara a cara.

En el legado de la cultura occidental la metáfora del espejo nace desde los comienzos vinculada a un conjunto de temas muy específicos: la luz, la belleza, el conocimiento, la creatividad, el amor, la muerte..., todos ellos aparecen ya en el mito de Narciso, el joven y bello adolescente enamorado de la imagen que contempla en el cristal de unas aguas. El mito de Narciso nos habla, como todos los mitos, de profundos anhelos humanos. Narciso no sabe que la belleza que contempla es la suya, ve como ajeno lo que constituye su verdadero ser. La lección del mito nos habla al mismo tiempo de una belleza que constituye el ideal inalcanzable y de un proceso, el de la contemplación de lo bello, que no es otra cosa que reconocimiento. Toda belleza, para ser contemplada, necesita el espejo. Sólo es posible el reconocer la belleza para aquel que ya la posee en sí mismo.

A María Zambrano hay, sobre todo, dos espejos más que la subyugan. Uno es mítico: el espejo del escudo que Atenea entrega al joven Perseo, aquel en el que la mirada reflejada de Medusa, la pierde, haciéndola vulnerable. El otro es literario, aquel en el que San Juan de la Cruz, como un Narciso español, esta vez no mítico, sino de carne y sangre, expresa:

«¡Oh cristalina fuente
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!»...

Cada uno de ellos, viene a provocar en nuestra pensadora mundos específicos.

En la belleza de Medusa reconoce María Zambrano la imagen del terror; su mirada, la de la más bella de las Gerias, fascina y paraliza, petrifica. Su reino se vincula con lo abisal, con las profundidades marinas, es la suya la atracción del abismo, de lo profundo desconocido. Según el relato mítico, nadie puede vencerla, pero Perseo cuenta con una aliada de fuste, Atenea, la divina razonadora; y su regalo, el escudo espejeante, será para Perseo el arma más terrible, un arma que le propiciará la reflexión.

Espejo en este caso no significa aquello en que nos vemos, sino aquello que permite la visión desplazada, diferida, y por lo tanto transida por el espacio y por el tiempo, situada en otro aquí y en otro ahora distintos al de la inmediatez de la visión, a la pura presencia. Un tal espejo que sitúa las imágenes en el espacio y en el tiempo, las humaniza y las conjura, y por lo tanto se hace protector, «escudo», no en vano es el regalo de una diosa; no en vano es ella, Atenea, la de la mirada glauca, la que ve de lejos.

El héroe Perseo logra, gracias al don divino de Atenea, mirar la imagen terrorífica que petrifica, podríamos decir que logra lanzar una ojeada a la

muerte. Pero no es otra para María Zambrano la tarea del filósofo. En unas páginas de *Filosofía y poesía* revive el mito de Glauco que Platón nos narra en *La República*. Allí se compara el destino del alma con el destino de Glauco, el tritón, quien, apartado de su verdadero medio, obligado a habitar en las profundidades marinas, va recubriéndose de adherencias, algas, ovas, conchas... hasta que su imagen resulta irreconocible. María Zambrano escribe, así, sobre sus dos tareas más queridas: poesía y filosofía o, podemos decir, su mirada viaja de la cristalina fuente al mar como fluído, de la reflexión creadora por medio de la visión y de la imagen, a la inmersión en el mar, en los abismos salobres de los que el hombre se siente a la vez excluído y atraído por ellos.

> «Por esta imagen poética Platón nos muestra —dice María Zambrano— el tristísimo estado del alma al caer en el cuerpo; su tumba, su cárcel. Mas cárcel activa en su pasividad, como el mar. (...) El mar destruye con la seducción, con la violencia sinuosa del encanto. Y la fuerza de la carne sobre el alma no la ha concebido Platón a la manera del muro frente a su prisionero, sino al modo de la lenta e irresistible fuerza desfiguradora de las ondas marinas. (...) El alma se disuelve y se altera al contacto con la carne. Y tiene este contacto con la carne lo que tiene el sumergirse dentro del medio marino: el encontrarse en algo insondable.»

«El encontrarse en algo insondable», como es la carne, como es la vida, no asusta al poeta, asusta al filósofo, y la consecuencia insoslayable será, de esta manera, hacer de la filosofía una tarea de reflexión sobre la muerte, arrancar al alma del medio que la corroe, la desfigura y la aparta de su propia naturaleza, para encaminarla a su verdadero «ser sí misma».-

Ella, como filósofa y como creadora, reconoce en la sentencia socrática que hace de la filosofía en el Fedón una preparación para la muerte, esa mirada triunfadora sobre el terror ante el fin que aparece en el escudo-espejo de Atenea. Una fe esperanzada en el valor de la razón para poder vivir es el rasgo natural, según nuestra autora, de la filosofía y su tarea un aprender a morir, aprendiendo a vivir, viendo la vida como algo absolutamente serio y valioso porque se acaba.

El otro espejo, es esta vez metáfora «entrañable» de la poesía: «¡Oh cristalina fuente/ si en esos tus semblantes plateados/ formases de repente/ los ojos deseados/ que tengo en mis entrañas dibujados!». Entrañamiento de la poesía frente al extrañamiento de la filosofía. La poesía resulta una mirada que reconoce «los ojos deseados/ que llevo en mis entrañas dibujados», que encuentra en el cristal lo que ha buscado en lo profundo de su ser. Esta vez el espejo no refleja en diferido, no devuelve la imagen amenazadora, conjurada, no enseña a vencer la muerte. Muestra lo más profundo de la vida, lo visceral.

La contemplación filosófica, la «theoría», era para Platón la máxima aspiración del alma, el logro del verdadero conocimiento de las esencias. El camino de la contemplación es el de la dialéctica, el de la razón desprendida de todo, extrañada, hecha ajena a todo lo referente a los sentidos y a la propia naturaleza. Pero la contemplación estética, la que la poesía hace evidente de la manera más profunda en los versos de nuestro Santo español, no reniega de la propia naturaleza sino que la transfigura, la convierte en belleza, en bien, en verdad, en la medida en que belleza, bien y verdad, al habitar en el contemplador, sean susceptibles de ser reconocidos en una plenitud ideal.

Viviendo de un modo consecuente María Zambrano podemos decir que

tiene también su espejo, un espejo en el que su pensamiento se observa y se contrasta con todo esmero, el espejo de España. Pocos pensadores de verdadera profundidad y valía encontraremos, que no hayan tenido su espejo en lo más cercano a sí mismos, en el fondo sobre el que se asientan y del que se alimentan las raíces de su cultura. Ninguna filosofía, ningún «saber sobre el alma», se da desconectado de lo propio y alimentado exclusivamente por las informaciones eruditas de otras culturas o de otros viveros intelectuales. Para llegar a ser el gran filósofo que fue Benedetto Croce, tenemos que sospechar que resultó definitiva la importancia que en el conjunto de su obra tuvo la manera de revitalizar a Vico y de estudiar al Dante. Toda la cultura alemana en su poesía, en sus tradiciones, en su filosofía y en su música nutren a los pensadores germánicos, ya elijamos como modelo a Kant o a Heidegger para apoyar nuestro aserto. Desde luego que el propio pensamiento se contrasta y crece con otras filosofías, de modo que tanto en Kant como en Heidegger, desde la materna Grecia, origen común del pensamiento occidental, hasta Santo Tomás, Duns Scoto o la filosofía inglesa están presentes, pero hay en todo pensador sólido una tendencia que le lleva a crear, no a saber, a partir de las inquietudes más profundas y más vividas desde la cuna. Porque con lo que se piensa es con la lengua materna y sólo sus matices dominados permiten adentrarse en «la selva oscura» para encontrar el «claro del bosque».

España fue el espejo, el medio y el motivo de reflexión, para una mujer vinculada dramáticamente a los acontecimientos de su época. Su drama fue el de *Los intelectuales y el drama de España;* con la *Misericordia* de Galdós vio fluir la sangre española en la sangre del pueblo. Se reconoció, estoica y paciente, en ese talante senequista del español ante los momentos cruciales de la existencia y sobre todo ante la muerte. Entre andaluza y castellana engendra una filosofía en la que se combinan los paisajes pelados de Castilla y el mar andaluz como promesa, Ortega y Unamuno fueron además sus padres de pensamiento: Ortega el maestro declarado, el faro y la luz, Don Miguel la tiniebla, el desgarro, el arrebato en las antípodas del temperamento sereno de María Zambrano, pero ambos hundidos en el mismo hervidero de cuestiones. A la influencia de sus maestrías filosóficas se une el sentir poético de Machado. Machado es el amigo/poeta, alguien a quien se tiene muy cerca, María dice en su escrito, *La guerra de Antonio Machado,* que es «un clásico que por fortuna vive entre nosotros y posee viva y fluente su capacidad creadora»; y de este clásico, de su afán irrenunciable por conciliar poesía y pensamiento, reconocemos la huella a cada paso en las páginas de nuestra pensadora. Lo que expresa Machado en su *Juan de Mairena:* que «todo poeta supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya —implícita— claro está —nunca explícita—, y el poeta tiene el deber de exponerla por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al verdadero poeta del mero señorito que compone versos», constituye esa búsqueda inagotable que percibimos en cada una de las reflexiones de María Zambrano, ese intento de hacer patente que poesía y filosofía son dos quehaceres íntimos, profundos y para algunas personalidades creadoras milagrosamente conciliados.

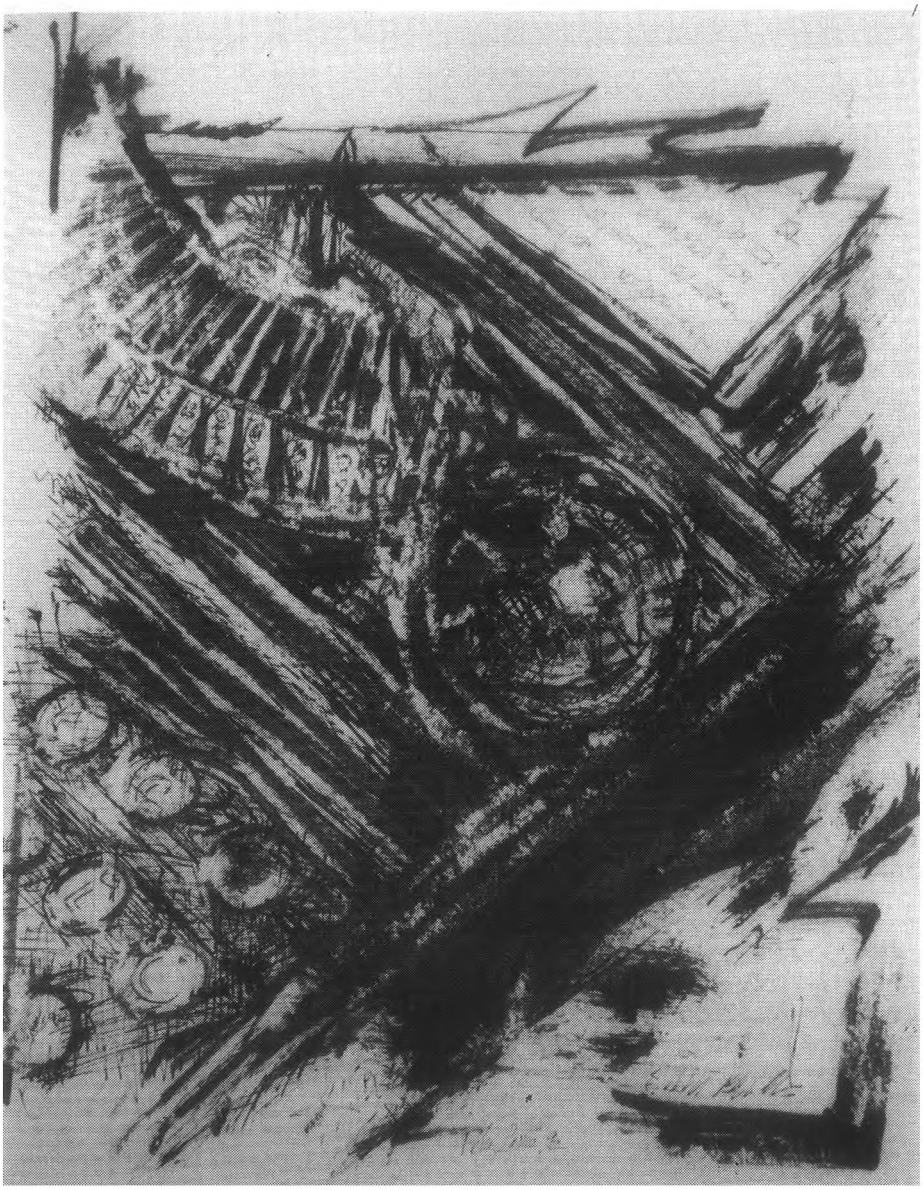
Quizás el hecho de estar instalada en un marco de pensamiento que contaba siempre con la fusión del razonar y el sentir le permitió en sus reflexiones adelantarse proféticamente a los derroteros por los que se mueve la filosofía contemporánea. Una postmodernidad, que se anula como etiqueta devaluada por el abuso, se advierte en textos como el que a continuación nos permitimos citar, *La reforma del entendimiento,* pero que no son, al fin y al cabo,

más que exposiciones sintéticas de lo que representan la totalidad de sus páginas y de su tarea:

> «Pero del largo período racionalista nos ha quedado la prueba de que la razón ha podido alcanzar resultados positivos. Se trataría, por tanto de descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora. Acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo.»

Y ya para concluir, si somos consecuentes, el espejo de María Zambrano debe pasar a ser nuestra metáfora, la de todos nosotros. Mirándonos en él reconoceremos lo que llevamos dentro, lo que somos y lo que queremos ser. Espejo límpido o espejo deformante, mirándonos en ella, en su biografía y en su obra, podremos ver la cara de España, que somos nosotros. De nosotros dependerá exclusivamente el descubrir en sus escritos «los ojos deseados/que llevo en mis entrañas dibujados» y el ver en esa circunstancia de su ejemplar biografía, que es el exilio, una imagen horrible a la que decir: ¡NO, NUNCA MAS!

Ana María Leyra Soriano *(Madrid, 1947) es profesora de Estética en la Universidad Complutense. En el curso de los últimos años ha investigado en torno a la experiencia estética y la creatividad artística; fruto de estas investigaciones han sido, además de numerosos ensayos y cursos de especialización, sus libros* LA MIRADA CREADORA. DE LA EXPERIENCIA ARTISTICA A LA FILOSOFIA, *Ediciones Península, y, en colaboración con Carmen Mataix,* ARTE Y CIENCIA: UNA VISION ESPECULAR, *Ediciones La Palma.*



RAMON PEREZ CARRIO, N.º 6.

ENTRE FILOSOFIA Y POESIA: LA RAZON POETICA DE M.ª ZAMBRANO

ANA LUCAS

> «Se trataría, por tanto, de descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo».
>
> (María ZAMBRANO: *La Reforma del Entendimiento).*

El pensamiento de María Zambrano se nos muestra hoy día como uno de los pioneros del paso de una filosofía normativa a una filosofía narrativa. En efecto, María Zambrano desarrolla la noción de razón vital de su maestro Ortega en una razón poética que vaya más allá de la razón pura y que acoja en sí los sentimientos y las pasiones. La razón poética es una razón que «sin dejar de ser razón acoge al sentir originario». Dicha razón pretende ir más atrás de la primitiva escisión que bifurcó la filosofía de la poesía en el alba de los tiempos.

La *poiesis* originaria bifurcó en poesía y filosofía un fondo común unitario. Fondo primigenio cuya expresión coincidía con la creación. Tiempo primordial anterior a nuestro tiempo, unidad de la que brota nuestro tiempo escindido y roto. Este tiempo inicial, este fondo primordial, es lo que resurge en el arte, el cual se nos muestra como un anhelo, como un empeño de reencontrar la huella de formas ya perdidas de saber y de existencia. Este anhelo que se nos muestra en el arte es un testimonio de que el hombre ha gozado alguna vez de un existir diferente, dentro de un lugar central y no en la periferia. Es precisamente nuestro descentramiento esencial lo que origina la angustia como la situación existencial propia del ser humano.

Para intentar colmar este vacío el arte surge como la pretensión de conectar con el tiempo de plenitud previo a la historia. Tiempo intemporal, no escindido, previo a las rupturas propias de la humanidad, al menos la occidental, entre razón y pasión, conocimiento y saber, poesía y filosofía.

El paso de este tiempo primordial al tiempo histórico lo marca el «tiempo de la Aurora». La «Aurora» es la garantía más cierta del ser, de la vida, de la razón. La aparición de la «Aurora» unifica los sentires transformándolos en sentido, la «Aurora» permite la aparición del sentido. La «Aurora» nació en un ám-

bito previo al tiempo. Es el umbral entre la noche y el día, la tiniebla y la luz, es la vida misma en su incierta ambigüedad. Es lo que da origen a la palabra y al sentido como ya vimos. María Zambrano dice de ella: «en la noche del sentido germina la aurora de la palabra.» Palabra que no se agota en ser el vehículo de los conceptos, sino que acoge en su seno los rumores de los lenguajes no humanos, que posteriormente permanecerán en la poesía y la música. Este lenguaje primigenio que nombra a las cosas y así les confiere la existencia, es el lenguaje perdido de Adán, que resuena de tiempo en tiempo en el lenguaje de los profetas. En su artículo «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres» Walter Benjamin expone una teoría del lenguaje original que sería productivo comparar con las posiciones expuestas aquí de María Zambrano. Para el filósofo alemán, «toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje». Todas las cosas animadas o inanimadas participan de la lengua. Es mediante la palabra como el hombre se encuentra unido a la lengua de las cosas. La palabra humana se condensa en el nombre, el nombrar otorga su relieve a las cosas. Las distintas lenguas en que se expresan las cosas pueden traducirse a la lengua humana: «La traducción de la lengua de las cosas a la lengua de los hombres no es sólo traducción de lo mudo a lo sonoro, es la traducción de aquello que no tiene nombre al nombre». La lengua de las cosas, pues, es muda y además no ha llegado al nombre. La mudez de la naturaleza oculta su profunda tristeza, Benjamin nos recuerda que si la palabra le fuera dada a la naturaleza ésta prorrumpiría en lamentos. El lenguaje auroral de María Zambrano resuena en el lenguaje mudo de las cosas resaltado por Benjamin. Ambos son formas de presentarse ese lenguaje, mudo, previo al lenguaje humano. Lenguaje de todas las cosas que a través de su mudez expresa la tristeza primordial de la creación, y la sensibilidad de la naturaleza.

La «Aurora» es anunciada por el canto del gallo, canto doblemente auroral, anuncio del comienzo, apertura del destino, dintel en el que se cruzan los caminos de la vida y de la historia.

El reino de la Aurora anuncia y se distingue del reino del Sol, reino del Ser y del poder. La sonrisa arcaica de los kurois griegos es la marca más plástica del reinado de la Aurora, huella y vestigio de un mundo perdido, «prometido y nunca enteramente habido», mundo donde el conocimiento y la vida estaban en sus comienzos, donde la discontinuidad reinaba. Hermes, el dios ambiguo de las mezclas, marca el punto de encuentro entre la Aurora y el Sol. El reino del Sol es el reino del poder y de la propiedad, el reino de la escisión.

La Aurora resplandece especialmente en los «claros del bosque», en estos ámbitos misteriosos, lugares de conocimiento y de vida, donde se da a ver una visibilidad nueva, visibilidad discontinua y fragmentaria, imposible de reducir a la continuidad y sistematicidad de un método. Zambrano defiende un conocimiento auroral, primigenio, previo a la escisión entre filosofía y poesía que tiene sus lugares privilegiados en los claros del bosque, lugar preferido para los sacrificios paganos, frente al conocimiento basado en el método, camino recto que busca la salida del bosque de la ignorancia. Frente a Heidegger que habla de las «sendas perdidas» en el bosque Zambrano prefiere los claros. Como nos dice en su obra *La tumba de Antígona:* «Ya que el bosque se configura más que por los senderos que se le pierden, por los claros que en su espesura se abren, aljibes de claridad y silencio. Templos. Cuando el hombre quiera saber de estos claros en lugar de seguir el imperativo de recorrer sus senderos, la historia y el pensamiento comenzarán a desenmarañarse. Los claros que se abren en el bosque, gotas de desierto, son como silencios de la revelación».

Sin embargo, podríamos aproximar a estos claros tan caros a Zambrano la noción heideggeriana de *Lichtung* que algunos han traducido también por «claro luminoso». El *Lichtung* no es tanto un lugar luminoso como un lugar que ha sido aclarado, despejado, abierto a la luz. Para Heidegger, esta noción alude a la relación que se da entre el Ser y el *Dasein*, como nos recuerda L. Amoroso: «Lichtung es el lugar de la copertenencia del ser y el Dasein». Es el lugar donde el Ser se da al *Dasein*. O también, como aparece en los escritos de Heidegger sobre Hölderlin, la fisis, la naturaleza fundante, en su capacidad de esconder y hacer manifestar a las cosas, en su dimensión sagrada que revela las cosas y las hace aparecer mientras que ella misma se retrae. Amoroso relaciona el *Lichtung* con los Holzwege, los «caminos que se pierden en el bosque». Precisamente estos caminos perdidos se interrumpen en los claros del bosque, en las aperturas luminosas que surgen de repente. Los caminos que llevan al conocimiento desembocan en los claros del bosque. El propio lenguaje originario como camino real a dicho conocimiento, se despliega en el *Lichtung*, como el propio Heidegger nos comenta en su obra *Caminos hacia el lenguaje*: «El Decir originario *(die Sage)* domina y compone en unidad la libre extensión de aquellos claros *(Lichtung)*». María Zambrano en su libro *Claros del bosque*, alude también a que del claro se traen palabras, «un aletear del sentido», unas palabras previas al lenguaje, palabra perdida que se ha recogido más en la poesía y la música que en el pensamiento. En Zambrano como en Heidegger, el pensamiento primordial es más asequible a la poesía que a la filosofía, está más cerca del lenguaje melódico y previo al significado de la poesía que del lenguaje árido y seco del concepto.

La poesía y la filosofía nacen para María Zambrano de la admiración, pero, la filosofía tiene también en su origen a la violencia, cosa que no le sucede a la poesía. La filosofía nace de la violencia, producto a su vez de una voluntad de saber que elimina de las cosas lo que no corresponde en ella a su ser, a su esencia. Mientras que la poesía abarca el ser y el no ser. La poesía va más allá de la realidad, se abre a lo que no es, a la nada, es apertura a la posibilidad. La poesía retuerce la palabra al ponerla al servicio de la expresión de la embriaguez. En la poesía el logos entra en contradicción consigo mismo, al verterse sobre lo irracional. El logro de la poesía, para María Zambrano, consiste precisamente en «convertir el delirio en razón sin abolirlo». La poesía por ello está más cerca del saber originario, inescendido, que la filosofía.

Por otra parte, en *Filosofía y Poesía*, Zambrano habla de la profunda irracionalidad de la poesía y de su sometimiento a la carne: «Y es que la poesía ha sido, en todo tiempo, vivir según la carne. Ha sido el pecado de la carne hecho palabra, eternizado en la expresión, objetivado... La irracionalidad de la poesía se concreta así en su forma más grave: la rebeldía de la palabra, la dislocación del "logos" funcionando para descubrir lo que debe ser callado, porque no es. En suma, una falsa verdad.» La poesía expresa lo que no es y así transgrede el lenguaje. Como nos recuerda Bataille la poesía, como todas las actividades que conllevan un exceso, es obscena, ya que rompe el pacto simbólico sobre lo que puede y lo que no puede ser dicho.

La filosofía busca el conocimiento como resultado de la aplicación de un método, como conclusión de un «recto camino», mientras que la poesía desemboca en un saber, que nace de una pasión. El filósofo es activo, busca desesperadamente el conocimiento, es un asceta, mientras que el poeta recibe graciosa y gratuitamente un saber, es un místico. El saber del poeta procede de una inspiración, es un saber recibido, aunque no revelado, es un saber que se sitúa frente al mundo de lo otro sin intentar reducirlo al registro de

lo mismo, es un saber respetuoso con las apariencias, que no pretende disiparlas rápidamente para dirigirse a la realidad esencial que se muestra y se oculta tras de aquéllas. En su trabajo sobre «San Juan de la Cruz (de la "noche oscura" a la más clara mística)», María Zambrano nos recuerda que «la poesía nace, como el conocimiento de la *admiración,* mas no de la violencia. Aquellos que se admiraron de las cosas —de las "apariencias"— y no quieren desprenderse de ellas para ir a la caza de lo oculto, fueron poetas». Por último, frente a la esencial continuidad del método filosófico el saber procedente de la inspiración poética es un saber discontinuo, lo que lo hermana con el saber revelado de lo divino aunque no lo identifica con él. Un saber discontinuo, que expresa la fragmentación del mundo, es también el defendido por Benjamin.

La filosofía moderna, continuando y exacerbando las tendencias voluntaristas y de violencia sobre la realidad que caracterizan a toda filosofía desde su fundación, ha reducido el conocimiento a razón y todo contacto con la realidad a convertirse en un reflejo en la conciencia. Igualmente ha reducido lo que hay a lo que es, olvidando que hay sectores fuera del ser o sin haber llegado al ser, es decir, olvidando que existen varias especies de realidad, por ejemplo, la cualidad que es una «realidad sin ser». La filosofía ha sido, pues, un saber sin «piedad», si entendemos por *piedad,* como hace Zambrano en *El hombre y lo divino,* «el saber tratar adecuadamente con lo otro», ya sea este otro «un dios, un animal, una planta, un ser humano enfermo o monstruoso...». Lo importante es que mediante la piedad nos relacionamos con un plano de la realidad en la que no están los seres humanos, o al menos los seres humanos que reputamos normales.

La filosofía que más ha tenido en cuenta la piedad ha sido, según María Zambrano, el estoicismo que ha hecho posible lo que parecía contradictorio: el mantener la piedad desde el ser, es decir, guardar un respeto a lo otro desde un pensamiento de lo mismo. De esta manera el estoicismo ha sido capaz de conservar el mundo sagrado, mundo de lo radicalmente otro, de la piedad, en el mundo del ser y del pensamiento gobernado por la idea de lo mismo. La razón estoica ha sido mediadora entre la razón y el corazón, ha sido un ejemplo de razón poética y ha sido, por ello, la horma esencial del pensamiento hispánico. En efecto, en su obra *Pensamiento y poesía en la vida española* Zambrano afirma que el pensamiento español ha sido hijo sólo de la admiración y no de la violencia lo que le acerca más a la poesía que a la filosofía propiamente dicha. Es un pensamiento *realista,* lo que Zambrano entiende como un pensamiento tan enamorado de las cosas que no puede desprenderse de ellas y no puede reducirlas a la pura esencia. En este sentido, el pensamiento español es piadoso respecto de las cosas y no ejerce la violencia reductora y abstractiva del concepto sobre ellas. Por otra parte, el pensamiento hispánico es, para María Zambrano, *materialista* en el sentido de que en sus preocupaciones principales figuran las cosas y la naturaleza, esto último sin caer en el panteísmo. El pensamiento como la pintura española tiene una delectatio morosa respecto de las cosas, las mima, las recorre pausadamente, sin prisas, no es reductor ni abstracto. Un bodegón de Sánchez Cotán, un retrato de Zurbarán o una vanitas de Valdés Leal, de la misma manera que una página de Azorín, de Baroja o de Cervantes nos muestran el imperio y la centralidad de las cosas, cosas humildes y cotidianas que ocupan el centro de la narración o de la imagen representada.

El pensamiento español más que en el Tratado, la Disertación o la Disputa se da en la poesía y en la novela, de forma dispersa, asistemática, anecdótica. No es el producto de una razón pura sino de una razón poética. Es un

conocimiento a medias entre la filosofía propiamente dicha y la poesía, un conocimiento poético en suma. Y este pensamiento que aparece más en los haceres que en los decires, que es un pensamiento ejercido más que proclamado, que es más una conducta que una filosofía, o por mejor decir, que es una filosofía como conducta, es de raíz estoica. El estoicismo es un pensamiento de crisis y de la crisis y por eso se adapta tan bien a la realidad española siempre en crisis profunda. El pensamiento español es, a fuer de estoico, laico y popular, hasta el punto que el vulgo cuando tiene que decir de alguien que es un sabio dice de él que es un Séneca. El pensamiento español se tiñe de estoicismo por ser una actitud antiheroica que ha hecho de la meditación acerca de la muerte su tema y su inspiración primera. La reflexión sobre la muerte es central en el pensamiento español, que se enfrenta a la misma directa y llanamente sin considerarla como una tragedia ni como un misterio sino como la conclusión natural de la vida. En el análisis que Zambrano lleva a cabo en la revista *Hora de España* de *La Guerra* de Antonio Machado, nuestra autora sitúa al poeta sevillano en el seno de la tradición estoica española en la estela de Séneca, Jorge Manrique y la sabiduría popular que reluce en las coplas populares, tantas de las cuales el padre del poeta rescató del olvido. El estoicismo machadiano vendría de su arrancar, en la creación poética, de un «conocimiento sereno de la muerte»... Y su pensamiento, expresado por la boca de Abel Martín y Juan de Mairena, expresaría la unidad de razón y poesía de que venimos hablando.

En resumen y como conclusión, podemos decir que la recuperación que María Zambrano hace de la razón poética en oposición a la razón pura, como medio para elaborar una filosofía poética, narrativa, parte de la conciencia, que recibió de su maestro Ortega y que compartió con pensadores centrales en nuestro siglo como Heidegger y Benjamin, del fracaso del programa filosófico moderno y de la necesidad de llevar a cabo una nueva «Reforma del Entendimiento» que no se limite como las que se han llevado a cabo hasta ahora a analizar el funcionamiento del entendimiento visto en su pureza sino que «tome conciencia de todo lo que no entra bajo la luz del entendimiento». Y de esta manera acercar el entendimiento a la vida humana en su total integridad. Volviendo a la cita que abre nuestro trabajo dicha reforma del entendimiento, resaltaría el carácter autocrítico del mismo, así como de la conciencia de su relatividad y todo esto sin caer en el escepticismo. Como vemos, esta problemática está hoy presente en las preocupaciones de muchos pensadores, postmodernos y comunitaristas entre otros, que sin caer en el contextualismo relativista completo, procuran ser conscientes de los límites de la razón y de su necesaria historicidad. La razón no es ahistórica e intemporal sino un instrumento de grupos humanos que en tiempos y espacios determinados y concretos tratan de resolver sólo problemas que se les presentan en sus relaciones con el entorno natural y humano. En la construcción de esta razón histórica consciente de sus límites, cuya elaboración es el «tema de nuestro tiempo», pensamientos como el de María Zambrano pueden ser muy útiles, recordándonos que muchas veces no debemos ir muy lejos de nuestra tradición para recoger la inspiración necesaria para estar a la altura de los tiempos en el replanteamiento de los grandes problemas filosóficos.

L. Amoroso, *«La Lichtung de Heidegger come lucus a (non) lucendo» en G. Vattimo y P. A. Rovatti,* Il pensiero debole, *Feltrinelli, Milano, 1983.*

W. Benjamin, *«Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres», en* Sobre el programa de la filosofía futura, *Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.*

M. Heidegger, Acheminement vers la parole, *Gallimard, Paris, 1980.*

M. Zambrano, Obras reunidas, *Aguilar, Madrid, 1971.* El hombre y lo divino, *FCE, México, 1973.* Claros del bosque, *Seix Barral, Barcelona, 1977.* De la aurora, *Turner, Madrid, 1986.* El sueño creador, *Turner, Madrid, 1986.* Senderos, *Anthropos, Barcelona, 1986.*

Ana Lucas es licenciada en Historia del Arte y Doctora en Filosofía. Catedrática de Filosofía, ha dado clases en Institutos de secundaria, siendo actualmente profesora titular de Estética en la UNED. Crítica de Arte y especialista en Estética, sus trabajos más destacados se centran en la Escuela de Frankfurt y Walter Benjamin. Su última publicación es el libro Trasfondo barroco de lo moderno (estética y crisis de la modernidad en la filosofía de Walter Benjamin), *editado en Cuadernos de la UNED, Madrid, 1992.*

EUGENIO CONCEPCION LOPEZ, N.° 7.

ACERCA DE LA RAZON-POETICA
A modo de reseña de La Creación por la metáfora *(Anthropos, 1992)*

CHANTAL MAILLARD

Hablar de la propia obra sin criticarse en uno u otro sentido es cosa bien difícil. En principio porque el tiempo que media entre su redacción y la publicación suele ser largo, lo suficiente para que el autor tenga ocasión de revisarla seriamente. Luego, porque ningún autor está libre del peligro de verse apresado por un sentimiento de derrota al enfrentarse con su propia letra ya impresa. Por ello, me distanciaré de la obra, aquí, convenientemente, y trataré de expresar lo que aún creo necesario con respecto al tema inagotable de la razón-poética.

El repliegue del pensamiento sobre sí mismo da lugar a un tipo de pensar filosófico que, por supuesto, no es el único al que pueda llamarse filosofía. El pensar acerca del mundo o acerca del yo es distinto del pensar acerca del pensar que piensa el mundo o el yo. Para algunos, la filosofía primera, la auténtica filosofía consistiría en esto último, y no sin razón puesto que esta actividad pretende establecer los fundamentos a partir de los cuales todo conocimiento es posible. No obstante, uno piensa el mundo y el yo sin necesidad de saber cómo lo piensa y desde luego antes de haber dilucidado acerca de si pensar es posible, de la misma manera que el niño empieza a andar antes de conocer el mecanismo que interviene en su acción. La reflexión, por tanto, en torno a las vías de conocimiento es una actividad gratuita en el sentido de que no es necesaria. Ya sea que provenga de la propia naturaleza de la razón que convierte en objeto todo aquello que entra en su campo de visión, ya sea por deformación de la misma, o por el hábito que le impide permanecer inactiva, el pensar que se piensa a sí mismo se presenta como fundamentalmente innecesario. En este sentido, se trata de un acto estético y, en este sentido también, de un acto de creación personal, pues sólo el acto gratuito y desinteresado procura la visibilidad del ser, creando a la persona a partir del individuo, ciego, en principio, a lo que él es.

Esto parece suficiente para legitimar la reflexión en torno a los métodos o caminos de la racionalidad.

Si damos por sentado que la razón es la facultad de dar sentido a lo que se nos (le) presenta, y que esto equivale a decir la capacidad de engarzar los datos de la experiencia *de un cierto modo* —con un cierto *estilo*— para hacérnosla comprensible, podremos acordar distinguir diversos tipos de razón. Podría citarse, entre otros posibles: la razón lógica, que procede al engarce de los elementos en cadenas deductivas procediendo a la eliminación de las contradicciones que provocarían bloqueos; la razón experiencial, fundamentalmente mnésica, reproductora y prospectiva; la razón vital que, asumiendo lo anterior, la encuadra en un marco más amplio formado tanto por

la dimensión perspectiva del sujeto como por la pluridimensionalidad del objeto, ambos formando un entramado complejo. Ninguna de estas formas de la racionalidad podría considerarse independiente de las otras, como tampoco lo sería la razón-poética, este método peculiar y en apariencia híbrido que María Zambrano propuso a la vez que emprendió personalmente.

Definir la razón-poética no es tarea sencilla. Se trata, en principio, de un tipo de razón que, sin desdeñar las características señaladas con respecto a los demás, se establece de acuerdo con ciertos factores particulares que podrían resumirse en lo siguiente: una «aprehensión intuitiva de recepción difusa», y una actividad creadora.

Como aprehensión intuitiva, la razón-poética le debe mucho a la intuición bergsoniana (cf. mi artículo «El método. Intuición bergsoniana y razón-poética» en *El monte Lu en lluvia y niebla,* Diputación de Málaga, 1990); se trata de una forma receptiva más que indagadora, en la que la atención despierta procura una actitud de perfecta disponibilidad, un vaciamiento interior que permite que la «realidad» se asiente y se organice según leyes objetivas, es decir, según la ley que rige el objeto (nunca independiente del sujeto en cuanto visibilidad, por supuesto). El sujeto permanece, así, en una actitud de «activa pasividad»; sus leyes —el orden que la voluntad individual tiende a imprimir a las cosas— no intervienen; el sujeto actúa a modo de receptáculo y transmisor. La riqueza del orden simbólico y sus posibles construcciones da cuenta de la variedad de estilos de transmisión, pero no confundamos: el receptáculo tiene su forma, pero el objeto es el que se organiza, el que se adapta al receptáculo cuando éste se mantiene vacío y no fuerza la cohesión del elemento. Por ello puede hablarse de «recepción difusa», y por ello también puede decirse que la memoria no interviene: se trata de un hacer poético que plasma lo recibido a modo de presentación. Lo poético se distingue en esto de lo filosófico, tradicionalmente entendido como discurso lógico; como cuando se dispone al infinito la apertura de diafragma de una cámara fotográfica, el hacer poético abarca la entera totalidad del paisaje, atendiendo menos a la nitidez del detalle que a la captación de dicha totalidad; el razonamiento discursivo, en cambio, procurará enfocar el detalle sin preocuparse demasiado por el consiguiente desenfoque del paisaje. El hacer poético atiende a totalidades, deja caer sobre el horizonte la lluvia elemental que al tocar la tierra configura, dibuja la realidad según la ley del azar: la ley que rige el objeto en sí mismo. Luego el sujeto —el sujeto-poeta en este caso— establecerá las relaciones: distinguirá en esa totalidad conformaciones particulares, formará un mundo —simbólico siempre— «estructurado». El referente de estos símbolos primarios será siempre, ineludiblemente, la totalidad que al recibirse apunta ya a un orden posible. Su posibilidad depende, claro está, de la disposición del receptáculo.

La razón-poética es pues a la vez receptiva y creadora. Es disposición activa por cuanto que los elementos, asentándose en el lugar libre que la persona ha dispuesto, habrán de organizarse «de un cierto modo». La razón-poética es una razón creadora más que creativa. La diferencia es importante: la creatividad puede definirse como la capacidad de un sujeto para enlazar, asociándolos, unos elementos dispersos; la creación, en cambio, es la capacidad de diseñar mundos posibles: *formas actuantes.* Una forma actuante es una especial disposición de la realidad —disposición simbólica por tanto— que tiene la particularidad de transmitirse, de asentarse, de modificar la visión y, por tanto, de formar cultura.

Es preciso señalar que, desde el punto de vista de la razón-poética, el sujeto recibe, el objeto se dispone, y las formas actuantes resultan, pues, de esta

extraña simbiosis que no es, al fin y al cabo, sino la propia pulsación de lo viviente en toda su envergadura. Lejos, pues, de una óptica realista para la que la función del sujeto sería la de invadir el campo del objeto y la del objeto dejarse invadir. Lejos, igualmente, del idealismo para el que el objeto adoptaría las formas fenoménicas que las estructuras del sujeto predisponen. Más cercana, tal vez, a una concepción fenomenológica unitaria y dinámica en la que el cuerpo sujeto-objeto de lo viviente madura y se expone a la vez.

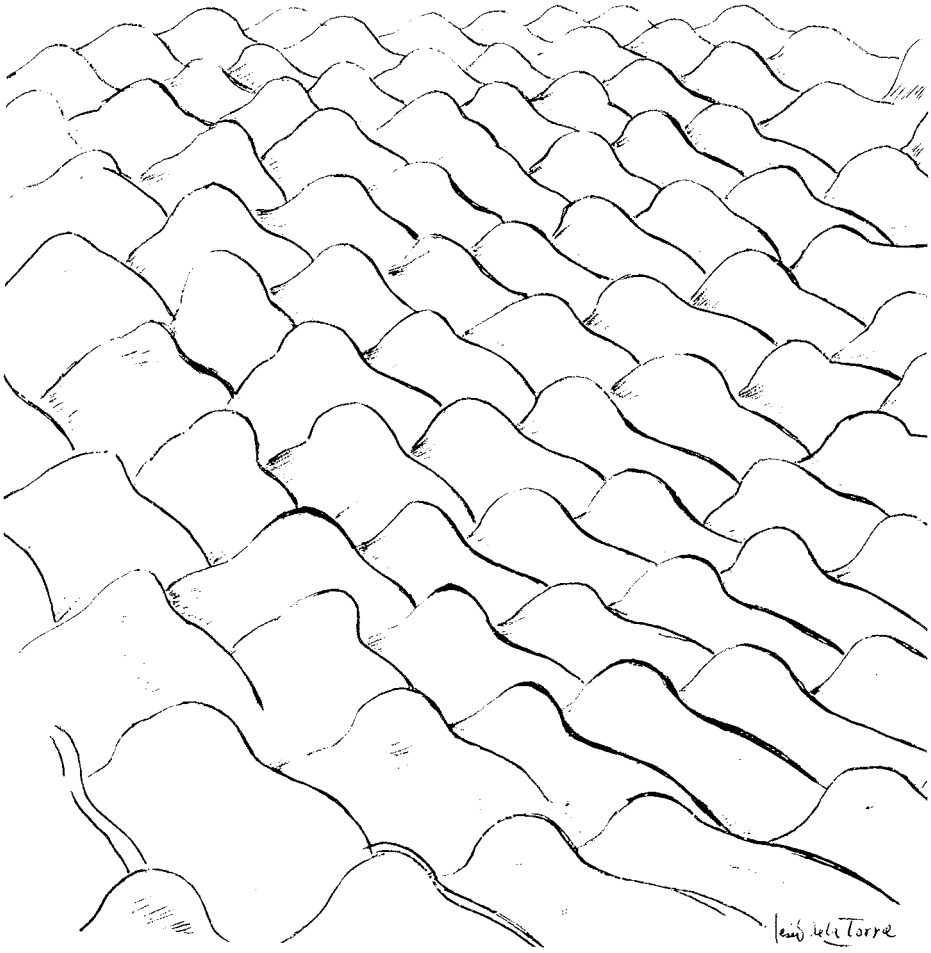
Ahora bien, con respecto al especial tratamiento que María Zambrano le otorga a la razón-poética, es preciso fijarse en el objeto sobre el cual recae esta particular forma de atención. La razón-poética zambraniana atiende, en efecto, no a cualquier clase de realidad, sino a la realidad más propia del ser humano: su *ser*, lo que el hombre es más allá de sí mismo, ese sí mismo que es confluencia de todos sus personajes, sus creencias de ser. La razón-poética se torna por tanto metafísica y cuasi mística pues lo-que-el-hombre-es significa todo el hombre, el hombre genérico que todos representamos, al que todos encarnamos.

Este especial objeto determina el modo de la escritura, por cuanto que aquel que escribe indagando su propia esencia ha de darse cuenta de que la visibilidad se abre a medida que escribe. El propio acto poético de recepción abre el ser y su expresión se vierte de inmediato en el acto, en la poíesis. No ha de descubrirse el ser a sí mismo de otro modo. Ningún sistema puede, por tanto, establecerse de antemano; la escritura ha de permanecer abierta.

Se entiende, así, que la razón-poética haya sido descrita por Zambrano sólo a ráfagas, y más utilizada por ella que descrita. Es entonces en base a la formalidad de su escritura —a su estilo— más que a sus descripciones o a su análisis, que puede averiguarse *qué* sea este especial modo de conocer. Por ello, el estudio de la razón-poética ha de trascender inevitablemente la descripción, el análisis o la sistematización de la obra zambraniana. Ningún resumen escolar sería válido para dar cuenta de ello. Ir a la base misma de la razón-poética supone hacer nuestro el estilo, entrar en el ritmo que ella supo imprimir a la escritura y dejar que ese ritmo nos guíe —pues ritmo es toda vibración del ser.

En *La creación por la metáfora* he tratado de indagar las condiciones de posibilidad de la razón-poética como método de visibilidad de lo que esencialmente somos, y no he hecho sino aportar una teoría, a modo de hipótesis. Pero he de decir que la validez de dicha teoría no reside tanto en su aplicabilidad como en el hecho de que al proponerla, y durante todo el tiempo en que la escritura fue requerida en la indagación, estuviese aplicando el principio de ese sistema de apertura que me procuraba la visibilidad de mi propio ser haciéndose. En ese sentido, y sólo así, afirmo que le he sido fiel a Zambrano y al camino que ella procuró trazar, y esta afirmación acompaña la certeza de que sólo así, nunca por la repetición y la memoria, en la pregnancia y el testimonio del ser que se desvela tiene la filosofía un sentido y un futuro. Por lo demás, la palabra es cosa sagrada que no ha de ser utilizada en vano.

Chantal MAILLARD *nació en Bruselas en 1951. Es doctora en Filosofía Pura. Dedicada a la enseñanza del Yoga durante una década, recibió una beca de Intercambio Cultural para estudiar Filosofía y Religión India en Benarés (India). Actualmente reside en Málaga, en cuya Universidad enseña Estética e Historia de la Filosofía. Entre sus publicaciones pueden destacarse los ensayos:* La Kabala del Keter-Malkut *(Sevilla, Biblioteca de Cultura Andaluza, 2.ª ed., 1986),* El monte Lu en lluvia y niebla *(Málaga, Diputación Provincial, 1990).* La creación por la metáfora *(Barcelona, Anthropos, 1992), y los libros de poesía* Hainuwele *(Premio Ricardo Molina, Córdoba, 1990) y* La otra orilla *(Sevilla, Qüasyeditorial, 1990).*



JESUS G. DE LA TORRE, N.º 8.

LA PALABRA POETICA EN MARIA ZAMBRANO

LUIS MOLINER

> «Yo creo que la maravilla del poema —declaraba Lezama Lima en una entrevista a Armando Alvarez Bravo— es que llega a crear un cuerpo, una resistencia enclavada entre una metáfora, que avanza creando infinitas conexiones, y una imagen final que asegura la pervivencia de esa sustancia, de esa *poiesis*».
>
> («Orbita de Lezama Lima», *Voces*, n.° 2, Barcelona, p. 20.)

Después de todo, puede que la aventura humana sea una gran metáfora de la aventura de la palabra, y que algunos humanos se constituyan en símbolo clave cuyo camino ilustra paso a paso la lenta progresión del verbo hacia su cuerpo. Así de claro se nos aparece la obra de María Zambrano, un pensamiento vivo que inicia su camino y desciende, una existencia que resiste, que disuelve la resistencia, que asciende hecha cuerpo poético.

Y en esta obra, que para nosotros se ha convertido en paradigma del camino iniciático, encontramos, ya desde sus umbrales, el símbolo que tal vez fuera para ella la palabra-guía, la gran metáfora del descenso y de la resurrección encarnada en la historia de Job:

> Job, el hombre que existe resistiendo, que existe porque resiste a sus dioses. Existir es resistir, ser «frente a», enfrentarse. El hombre ha existido cuando, frente a sus dioses, ha ofrecido una resistencia. Job es el más antiguo «existente de nuestra tradición occidental.»
>
> (*El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 33.)

El sufrimiento del justo (sufrimiento no ligado a culpa alguna, sufrimiento arbitrario, regalado como un don, como una injusta condena) constituye el camino de su existencia. Job se prepara para sufrir como si fuera a iniciar un largo viaje: «Levantose entonces Job, rasgó sus vestiduras, rasuró su cabeza, y, echándose en tierra, adoró, diciendo: desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré allá». (1, 20). ¿Sólo como un largo viaje? ¿O es un viaje sin retorno? «Yo tenía mis pies en esa parte de la vida más allá de la cual ya no se puede ir con intención de volver», escribe Dante en *La vida nueva*. Y Job lo dice: «Es sin vuelta el camino por do voy» (16, 22). Pero Job («el poeta no acaba de saber lo que dice», escribe en otro momento de *El hombre y lo divino* María Zambrano) no sabe aún que adonde le lleva su camino puede ser también el punto inicial de un regreso.

Se prepara para un camino sin vuelta Job, y, sentado sobre la ceniza, recibe a los tres consoladores, quienes «estuvieron con él —dice el libro sapiencial, tocando ya el enigmático umbral de las primeras moradas por donde la palabra de Job habrá de descender— sentados en tierra siete días y siete noches, y ninguno habló palabra, viendo cuán grande era su dolor» (2, 13). Y la palabra de Job comienza su descenso.

> En la palabra se encierra, se contiene una inteligencia que tiende a hacerse cuerpo; la palabra parece el poso de un ímpetu que desciende a hacerse lo más parecido a cosa; un sentido en busca de su forma. La palabra desciende.
>
> (*El hombre y lo divino*, p. 85.)

Siete días y siete noches, un intervalo infinito, es el tiempo que tarda Job en tomar la palabra e iniciar su viaje sentado. Intervalo en el que la palabra no existía, pues carecía de ser. Job era todo una llaga, un cuerpo descompuesto que busca su cuerpo y que aún tendrá que deshacerse por entero («Me deshago como leño carcomido, como vestido que roe la polilla»), abandonando todo lo que no es.

> Job cayó en el último fondo del abandono. En su yacija era la imagen de la putrefacción. Mas se iba pudriendo sin morirse. Y quizás sea ello revelación. ¿Qué clase de vida se le revelaba estando más allá de la muerte, probando más en la vida que nunca lo que la muerte da? Descortezado y descarnado, despertaba en su núcleo invulnerable.
>
> Se diría que la corriente de la vida pasaba por Job en su pudridero, atravesándolo. Una corriente circular cuyo centro no era ya el suyo, el de Job. La circulación de la vida toda sin término pasaba por su ser de larva, de embrión. Una larva, un conato de ser, pero un germen, un embrión que en esa larva había despertado.
>
> (*El hombre y lo divino*, p. 407.)

Es en esa región dantesca de la vida, más allá de la muerte, donde la palabra resiste. Y resiste ante la amenaza última de la nada (en sus aguas se dejó llevar Miguel de Molinos, acaso comparable al abandono de Hölderlin) devoradora. Y la palabra resiste o es devorada por lo divino. Porque en esa nada, y en una curiosa inversión de lo diabólico y lo divino, como también advierte María Zambrano, está Dios.

> Apareció en los místicos como la máxima resistencia a vencer. San Juan de la Cruz se adentra en ella como en desierto de su propio ser que le separa del amado divino. Miguel de Molinos, fundador del quietismo español, la acepta como a Dios mismo. Por eso, sin duda: por ser la máxima resistencia, la amenaza última. Y esa amenaza, si es última, sólo puede provenir del propio Dios. Es casi una inversión de lo divino y lo diabólico según la ortodoxia católica: el demonio era el agente de la nada, de la negación total, radical.
>
> (*El hombre y lo divino*, p. 178.)

Así la palabra resiste a su nada, a su dios, y al mismo tiempo es devorada, parece al borde de la extinción mas no perece, se despoja y crece, se anula en todas sus partes pero su centro irradiador construye un cuerpo nuevo, muere a una vida y despierta a una *vita nuova*. Al fin supera la resistencia. Así se expresaba Lezama Lima sobre lo que más admiraba de un poeta: «Que maneje fuerzas que lo arrebaten, que parezca que van a destruirlo. Que se apodere de ese reto y disuelva la resistencia. Que destruya el lenguaje y que cree

lenguaje» (Ibid. p. 4). La palabra, metáfora que avanza en busca de su cuerpo, desciende a los infiernos. Y allí está Dios.

La palabra que desciende, palabra errante y sufriente, palabra interrogante que se pregunta por el ser que no tiene o que sólo tiene en ausencia, al descender desde el abandono, conlleva una reducción. No es aún la palabra depurada por los limos del camino, sino más bien una palabra creciente que arrastra su silencio, esa dimensión que configura la ausencia, hueco sin límites, nada, espacio para lo sagrado, una palabra que se agranda, aunque ese agrandarse de momento sólo sea de vacío, precisamente el vacío que ha de ocupar la nada divina cuando la palabra toque fondo y quede abierta a lo sagrado. La palabra crea así en su descenso el espacio que corresponde a «lo otro» en otra inversión dichosa del *tzimtsum* hebraico, o acto de recogimiento de Dios para crear el espacio del hombre: la palabra crea en su mismo cuerpo el espacio de Dios. Como también lo divino deja sitio a la palabra del hombre, que no otra cosa es ese retroceso al lugar de la *ignorancia* y de la *revelación* que María Zambrano gusta situar en la zona más escondida del ser: las propias entrañas, una metáfora más de la sangre para señalar el lugar de la poesía: «aquel abismo del ser situado más allá de todo ser sensible, que es la realidad más poética, la fuente de toda poesía». Es el «locus fascinans», el lugar no nombrado, insinuado sólo, y más allá de todo decir.

> Lo sagrado con todos sus caracteres: hermético, ambiguo, activo, incoercible. Y, como todo lo que resiste al hombre, parece esconder una promesa. Fascinación de la serpiente que no dice aquellas palabras ni ningunas otras sino que insinúa lo que está más allá de todo decir, de toda palabra, que tal es el secreto de la fascinación; insinuar lo que no podría ser dicho, produciendo así un lleno que paraliza el ánimo.
>
> (*El hombre y lo divino*, p. 187.)

El lugar de lo poético, el lugar de la inspiración no parece ser el lugar de la escritura. «La poesía —en palabras de Lezama— no resiste la escritura». Y sin embargo, ha de obtener un cuerpo resistente. De nuevo Job: «¡Quién me diera que se escribiesen mis palabras y se consignaran en un libro, que con punzón de hierro y de plomo se esculpiesen para siempre en la roca!» (19, 23). Así avanza la palabra de Job en su órbita de putrefacción y de crecimiento, ignorante aún de que el vacío que arrastra es el espacio creado para dar cabida a lo divino, a la palabra que se espera y que, de pronunciarse, abriría la palabra llagada y ciega al conocimiento: «¡Ojalá hablara Dios y abriera sus labios contigo para descubrirte los secretos de la sabiduría (pues son ambiguos para el entendimiento)!» (11, 5), le replica Sofat de Naamat, uno de sus acompañantes.

El lugar entrañado de la palabra, el *apeiron*, «de donde todas las cosas vienen, según Anaximandro», se irá constituyendo poco a poco en un centro en torno al cual gira el pensamiento de María Zambrano, el campo donde se libra la eterna batalla del ser por simplemente ser. La entraña, la tiniebla, «lo otro», lo único capaz de propiciar la salida del infierno de la temporalidad ha de articularse en la palabra que se reduce, que es más nada cuanto menos ser, más silencio cuanto más se empapa de nada, menos articulada, menos definidora de las cosas. A medida que crece el ser de la palabra crece más su nada. La palabra articula el ser en ese lugar que es absoluta mudez, ignorancia y olvido. La palabra da forma a lo sagrado, da forma a los dioses situándolos en la propia morada humana, en su «espacio vital». La for-

ma de los dioses es el nombre. Es así como se disuelve una aparente paradoja, cuando en la lucha los contrarios se identifican en el cuerpo de lo poético: «No es la nada —dirá al hablar de San Juan de la Cruz— lo que aguarda al alma en su salida; ni la muerte, sino la poesía en donde se encuentran en entera presencia todas las cosas» (*Senderos,* Anthropos, Barcelona, 1986). Y el lugar de la lucha, el tenebroso fondo tocado por la palabra de Job, se convierte en el espacio del conocimiento poético por medio de la *revelación.* Por vez primera, la palabra *ve:* «sólo de oídas te conocía; mas ahora te han visto mis ojos» (42, 5).

Precisamente de entrada en la luz, de hacerse visible, de *epifanía* de la palabra habla María Zambrano al referirse a la realidad desvelada: «Es el entrar en la conciencia, y aún más que en la conciencia, en la luz, un suceso glorioso, la epifanía que tiene toda realidad que accede por fin a hacerse visible» (*El hombre y lo divino,* p. 262).

Y no muy lejos anda esta concepción de la palabra de la de Lezama Lima acerca de la poesía como «imagen alcanzada por el hombre de la resurrección». La palabra es la imagen del hombre resurrecto. La poesía, el arte privilegiado por el que es posible la resurrección de aquel tiempo unitario y escindido en este tiempo nuestro de decadencia, huída y condena. Aquí es donde la palabra inicia su ascensión, la palabra liberada y liberadora del ser es ascendida o, por su dormición, asumpta.

El fin de la resistencia supone una *transfiguración,* ese cuerpo transfigurado del que habla Dante («por eso me transfiguro, pero no tanto que no pueda escuchar bien los afligidos lamentos de los que fueron expulsados», *La vida nueva*), que es el cuerpo de la sustancia poética alcanzado por la imagen, en el sistema de Lezama Lima. Para María Zambrano, ese cuerpo transfigurado coincide con la plenitud de la visión:

> Sólo la visión será perfecta cuando ninguna oscuridad haya sido abandonada a su propia suerte, cuando lo más sombrío de la caverna que es el corazón humano ascienda a la luz también. Y el cuerpo mismo transfigurado pueda entrar, sin dejar de ser cuerpo, en el resplandor de la luz, cuando haya dejado de oponer resistencia a la luz y pueda ser traspasado por ella sin haber dejado de ser cuerpo. Entonces el reino de la visión, del Dios que ve, estará logrado.
>
> (*El hombre y lo divino,* p. 132.)

Se trata, en definitiva, de una *encarnación* («una encarnación de la metáfora y de la imagen en lo temporal histórico», dice Lezama), de una *resurrección.* Y es aquí donde encuentra la palabra poética todo su sentido y lo que da sentido a una obra que no ha hecho sino buscar ese centro. La palabra ve al fin su cuerpo y su destino: el ser repartida boca a boca para «restituir la comunión entre los hombres»:

> Y cuando esta ley de corporeización no se cumple, en su vacío demoníaco surge la materialización, azote de nuestros días que la poesía, la primera antes que ninguna forma de pensamiento, ha de atajar con su cuerpo, dando el cuerpo de la palabra en el poema. Es su primer imperativo, su empeño congénito, consustancial, hacer sustancia de la palabra (...) La poesía más apegada, profética en cierto modo de la encarnación, hubo de darnos el cuerpo de la palabra. Y esta necesidad es inmediata y no perdona: o la poesía lo sigue haciendo o la palabra se materializa y con ella la mente (...) A ella le pertenece el restituir la comunión entre los hombres, errabundos en su perdición.
>
> (*Los bienaventurados,* Siruela, Madrid, 1990, pp. 48-50.)

La palabra se consume al tiempo que se consuma en quien la recibe. No se agota esa palabra en las bocas, sino más bien parece ser germen que elige el cuerpo del hombre para desarrollar su ciclo, y bienaventurado será el cuerpo que la reciba, pues gozará de la palabra del iniciado, de la palabra justa:

> La palabra más justa es la del iniciado; el que ha atravesado ciertas situaciones de extremo dolor, de extrema dificultad o de dicha extrema, ha sufrido una iniciación.
>
> (*Notas de un método,* Mondadori, Madrid, 1989, p. 108.)

Es ésta la palabra-guía, tan hecha de silencio que obliga a callar a quien la porta, pues ya no es el hombre quien la articula, sino ella la que articula al hombre en un sistema de relaciones en el que el ser, guiado, ocupa su lugar exacto. El sistema de la palabra, en su ser completo, ya no puede adquirir más sentido:

> Y nada hay, ninguna figura, que se asemeje más a una letra, a una sílaba y hasta a una palabra incompleta o venturosamente completa, que las constelaciones y las figuras que a ellas se asemejan, que se presentan al modo de ellas, es decir: las figuras formadas por centros luminosos, irradiantes, que no pierden esa su condición al enlazarse con otras dotadas de esa misma virtud y que, sin dejar de presentarse cada una hiriendo con su significado, se integran en una significación más unitaria y total, cifra de un misterio o al menos de una declaración llena de sentido.
>
> (*Notas de un método,* p. 86.)

Así llega María Zambrano a dar con la clave de su pensamiento, clave que desde el principio ha estado gravitando en el centro de su obra y tejiendo la tela del hechizo, clave que no es otra que la de la palabra donde se asienta el ser, palabra anterior al hombre y a las cosas, superadora de la razón pero también razón: *razón poética:*

> De la razón poética es muy difícil, casi imposible hablar. Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo; ser y no ser, silencio y palabra, sin caer en el martirio ni en el delirio que se apodera del insomnio del que no puede dormirse, solamente porque anda a solas. ¿Lo llamaríamos desamparo? Tal vez. Terror de perderse en la luz más aún que en la oscuridad, necesidad de la respiración acompasada, necesidad de la convivencia, de no estar sola en un mundo sin vida; y de sentirla, no sólo con el pensamiento, sino con la respiración, con el cuerpo, aunque sea el minúsculo cuerpo de un pequeño animal, que respira: el sentir la vida, donde está y donde no está, o donde no está todavía. En este «logos sumergido», en eso que clama por ser dentro de la razón.
>
> (*Notas de un método,* p. 130.)

Esa respiración acompasada en la esfera de luz, de seres interactuantes, hace de la palabra música. «La palabra recibida era ritmo y número», y, como número, ley. «La alta esfera del logos que profetiza y legisla» tiene su mecanismo vital, tal vez análogo al de cualquier ser vivo en su primera manifestación. Y con la misma exactitud biológica, combinando silencio y sonido, actúa:

> En el silbar discontinuo aparece el esbozo de la sílaba que para ser tal necesita que se abra un vacío, por infinitesimal que sea, en medio de la continui-

dad del sonido, análogamente al vacío que se produce entre una y otra neurona. La inteligencia humana, de la cual el signo más alto es la palabra, tiene en su interior, aunque sea monosilábica, un vacío, aunque sea un vacío infinitesimal. Vacío salvador de la homogeneidad de la continuidad, respiro, suspiro, poesía ya.

(*De la Aurora*, Turner, Madrid, 1986, p. 86.)

De esta manera puede afirmar:

la palabra de la poesía temblará siempre sobre el silencio y sólo la órbita de un ritmo podrá sostenerla, porque es la música la que vence al silencio antes que el *logos*. Y la palabra más o menos desprendida del silencio estará contenida en una música.

(*El hombre y lo divino*, p. 70.)

La palabra es el ser del poeta en la órbita de un ritmo. El pseudo Dionisio dice que la sabiduría del hombre contemplativo se mueve *motus orbicularis*, lo mismo que el movimiento de las inteligencias celestes, en sentido circular. María Zambrano ha escrito que girar alrededor de algo es un movimiento sacro. Y es de esta forma como se nos aparece la palabra en toda su obra, en una órbita que pasa por diferentes fases girando siempre en torno a un centro y que a su vez describe otros movimientos descendientes y ascensionales. Es el mismo pseudo Dionisio el que habla de dos movimientos fundamentales: el de bajada y el de subida. El primero, desde los principios a los extremos, es un movimiento de afirmación, de salida, de abundancia de palabras, de imágenes, de símbolos; la tendencia es acumulativa, de multiplicidad. El movimiento de subida va de los extremos a los principios. Se trata de un movimiento de negación en el que el ascenso —el regreso— obliga a la eliminación, a la escasez de palabras, de imágenes y de símbolos hasta el silencio final. Palabra descendente y palabra ascensional. Palabra de salida y palabra de regreso. Palabra de afirmación y palabra de negación. Tal vez a estos dos movimientos se resuman las variantes de la palabra que toma Lezama Lima de Pitágoras: la palabra simple, la jeroglífica y la simbólica. La primera expresa; la segunda oculta; la tercera significa. El poeta, afirma Lezama, maneja las tres variantes en una «especie de *supra verba* que es en realidad la palabra en sus tres dimensiones de expresividad, ocultamiento y signo». Y añade una cuarta palabra que es única para la poesía, «una palabra que no nombro, pero que basada en las progresiones de la imagen y la metáfora y en la resistencia de la imagen, asegura el cuerpo de la poesía».

Pero el Areopagita añade más geometría en sus variantes de movimiento, que nos sugiere una palabra recta (simbólica), una palabra espiral (discursiva) y una palabra circular (mística). No cabe duda de que la poesía maneja igualmente los tres movimientos en fases sucesivas y de que la palabra ha de abandonar el símbolo y suspender el discurso para centrarse simplemente en esa órbita de un ritmo que es el ser del poeta.

¿Qué movimiento es este que vuelve y vuelve a sus orígenes? ¿No es ya un reposar? Movimiento de bienaventuranza, podríamos decir con Plotino:

Mas a los seres absolutamente bienaventurados bástales únicamente con estarse quietos en sí mismos y ser exactamente lo que son, y el mucho afanarse les pondría en peligro de salirse de sí mismos. Pues también aquel Ser es tan bienaventurado que con no hacer nada realiza a la vez grandes cosas, y con quedarse en sí mismo, produce obras no pequeñas.

(*Enéadas*, III, Gredos, Madrid, 1985, p. 49.)

Los bienaventurados, obra ya última en la órbita de María Zambrano, recoge este sentir, que no es otro que el del eterno movimiento, idéntico a sí mismo, carente de virtudes y de palabras «porque ya no está en el reino de lo discernible», salvado de la palabra por ser ya palabra sola:

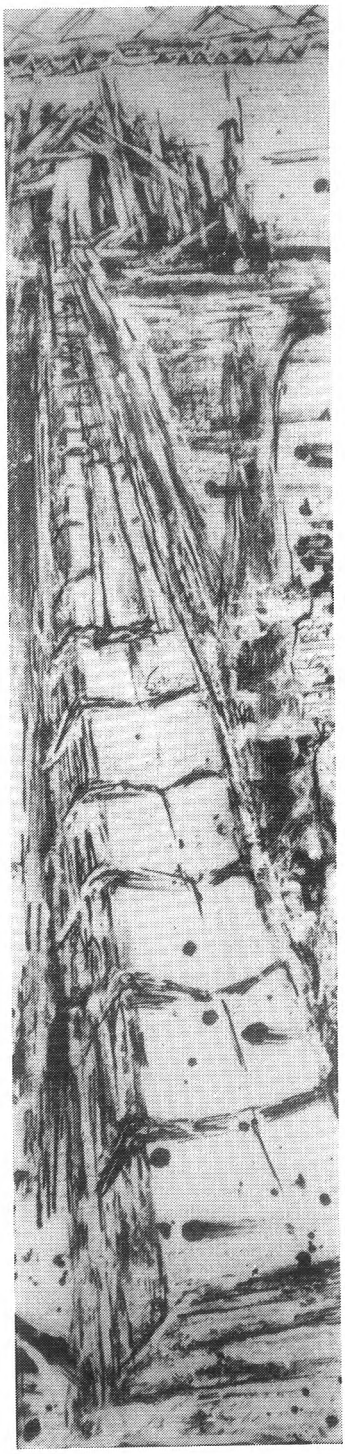
> Los bienaventurados son seres de silencio, envueltos, retraídos de la palabra. Salvados de la palabra camino van de la palabra única, recibida y dada, sida, camino de ser palabra sola ellos.
>
> (*Los bienaventurados,* p. 64.)

Palabra en sí. Simplemente palabra en sí. Si en Job encuentra María Zambrano el símbolo de la palabra que resiste y que, llagada, desciende para llegar a su asunción, será en otro de los grandes mitos cristianos donde encuentre el sentido de la palabra *en sí:* en María, la Virgen. En más de una ocasión ha escrito María Zambrano su preferencia por la Anunciación de Leonardo que se conserva en los Uffizi. Esa Virgen recibe el ángel en el huerto sin pasmo, con una mano reposando sobre un libro, con la aceptación plena del mensaje. No parece sorprendida, ni menos aún espantada, como la Virgen de Simone Martini, que se arquea sobre el fondo de oro ante la presencia del mensajero. Se diría una Virgen dispuesta, expuesta a la fecundidad del rayo. Así es la palabra, virgen expuesta para ser concebida por la palabra. Y ha de ser en el huerto cerrado, el tradicional punto de convergencia, el símbolo de virginidad, según san Ambrosio, el jardín de los místicos, entre azucenas. El ángel porta las azucenas y el mensaje del rayo, que ha dejado de ser terrorífico para la palabra que, expuesta, en soledad y en silencio espera. La palabra sagrada es activa, escribe María Zambrano, operante, palabra-acción. No concepto, sino palabra que hace concebir. La palabra expuesta a lo sagrado es también activa y su acción consiste en recibir, en ser concebida.

> Y así, encontramos que la acción del lenguaje sagrado se ejerce ante todo en abrir un espacio, un verdadero «espacio vital» antes cerrado.
>
> (*Algunos lugares de la pintura,* Espasa Calpe, Madrid, 1991.)

Palabra anunciada más que enunciada, como quería Eckart («Dios es un Verbo no enunciado. Dios es un verbo que se enuncia a sí mismo»), palabra-semen, *logos espermático* en el decir de los estoicos, que busca alojarse en el lugar vacío de la palabra, justo allí donde la palabra se ha desalojado o vertido para ser llenada. Por eso nos conmueven esas figuras del arte donde María Zambrano se ha visto un estar en sí en plenitud, la Virgen de la Anunciación de Leonardo, o la Santa Bárbara del Maestro de Flemalle, para nombrar sólo dos ejemplos, o esa palabra poética que encontramos de vez en cuando, porque son cuerpos vivos gestando —y callando— un cuerpo divino.

Luis Moliner *(Lumpiaque, Zaragoza, 1949). Licenciado en Filología Románica por la Universidad de Zaragoza. Doctor por la City University de Nueva York, ciudad en la que ha sido profesor de español durante seis años. En la actualidad vive en Madrid.*
Ha publicado ensayos en revistas españolas e hispanoamericanas, una novela: Los pelirrojos ángeles de la izquierda *(1974) y varias entregas de poesía:* Los cuerpos en el límite *(1987),* Balada de la misericordia *(1988),* Gárgaras: Gárgolas *(1991) y* Bethel y Música *(1992).*



R. PEREZ CARRIO, N.º 9.

DEBIDO A UN ERROR NO SE HA TENIDO EN CUENTA EL CARACTER FRAGMENTARIO DEL TEXTO ***SIEMPRE VELAR*** DE JESUS MORENO. EL AUTOR PRETENDE, MEDIANTE TAL ESTRUCTURA, ACERCARSE SIMBOLICAMENTE AL BALBUCEO, AL LATIDO DE LA PALABRA CREADORA QUE, COMO LA VIDA HUMANA, NO PUEDE REDUCIRSE A LA DEFINICION INALTERABLE, POR SER PURO Y CONTINUO NACER-SE.

Dicho texto consta de 18 fragmentos cuya distribución sería la siguiente:

1º fragmento: desde la pág. 89 donde empieza la frase: «*¿Nadie ha observado...*» hasta la pág. 91 donde acaba la frase: «*... integrarla, apaciguarla*».

2º fragmento: pág. 91 desde donde comienza la frase: «*La mayor perfección...*» hasta la pág. 96 donde acaba la frase: «*... abandonada del sujeto*».

3º fragmento: pág. 96 desde donde empieza la frase: «*Por cuanto antecede...*» hasta la pág. 98 donde acaba la frase: «*... Una devolución, pues*».

4º fragmento: pág. 98 desde donde comienza la frase: «*María Zambrano...*» hasta donde termina la frase: «*... puro latido invisible*».

5º fragmento: pág. 98 desde donde comienza la frase: «*La extrañeza en Zambrano...*» hasta la pág. 100 donde acaba la frase: «*... la palabra concebida*».

6º fragmento: pág. 100 desde donde empieza la cita: «*La palabra que no se petrifica...*» hasta la pág. 101 donde acaba la frase: «*... desgarro universal*».

7º fragmento: pág. 101 desde donde comienza el párrafo: «*Ella adviene...*» hasta la pág. 102 donde acaba la frase: «*... ilusiones y fantasías*».

8º fragmento: pág. 102 desde donde comienza la frase: «*Por todo esto...*» hasta la pág. 103 donde acaba la frase: «*... su puro delirar*».

9º fragmento: pág. 103 desde donde empieza la frase: «*¿A qué abismos...*» hasta la pág. 104 donde acaba la frase: «*... Y mostrarlo*».

10º fragmento: pág. 104 desde donde comienza la frase: «*Procesión, desfile...*» hasta donde acaba la frase: «*... la discontinuidad, la fragmentación!*».

11º fragmento: pág. 104: «*Contra la vulgaridad de la rebeldía*».

12º fragmento: pág. 104 desde donde comienza la frase: «*En realidad María Zambrano...*» hasta la pág. 105 donde acaba la frase: «*... oír su alma*».

13º fragmento: pág. 105 desde donde comienza la frase: «*El pensamiento de María Zambrano...*» hasta donde acaba la frase: «*... calidad real de lo humano*».

14º fragmento: pág. 105 desde donde empieza la frase: «*¿Toda la filosofía...*» hasta donde acaba la frase: «*... conatus existencial?*».

15º fragmento: pág. 105: «*Pero María Zambrano -más allá de toda su posible literatura y sublime afán- ha escogido la noche del alma*».

16º fragmento: pág. 105 desde donde empieza la frase: «*Su solitario afán...*» hasta donde acaba la frase: «*... del eterno retorno?*».

17º fragmento: pág. 105 desde donde comienza la frase: «*Lo que en Spinoza...*» hasta donde acaba la frase: «*... también lo más arduo?*».

18º fragmento: pág. 105 desde donde comienza la frase: «*¿Será la luna...*» hasta el final del texto.

SIEMPRE VELAR *

JESUS MORENO SANZ

> «La cabellera de la Medusa, puro sentir, no amenazada de naufragio alguno en la razón sin más, en la *intacta razón que afloraría, flor la cabellera* de la Medusa a su vez, un instante tan sólo cada día naciendo en verdad dichosamente del fondo oscuro donde fue sumergida por ese diluvio universal que sumergió todo lo viviente en otras aguas distintas de las primeras. Mas por un instante cada día, aunque no siempre, algo de las aguas primeras»
>
> *(De la Aurora,* pág. 11.)

¿Nadie ha observado el «no» de Zambrano a la historia, a la filosofía occidentales, a este mundo imposible? Un no bien explícito al «erguirse de la abusiva conciencia occidental que hace de todo respiro un acto de sumisión... desolidarizado de sus sentires y leyes recónditas (...) El empeño que corta toda llamada de los sentires y pensares, y la libertad de los sentidos, sus viajes, sus noticias, sus avisos. Y el don. No; nada ha de ser recibido, sino, por el contrario, todo ha de ser construido por malamente que sea y aun tan a deshora. Y a contraespacio» (*De la Aurora,* pág. 10). Frente a este «erguido no» de la conciencia occidental María Zambrano opone su decidido, aunque «reptante» y «lunar» NO, disolvente: un No en ámbar desleído y en chispa (en «grano del pensar» dijo Machado) ardiente corrosivo flamear. Como un ansia lunar errante que renegara de toda impronta que no fuese la de una luz primera, la «luz que quedó de antes», dice Zambrano. Pues ella, María Zambrano, es lunar y prolífica en venenos —como si su cicuta de *Claros del bosque* hubiese ya transformado sus tallos, venenos y rencores en puro ardor, en llama— y por ello su misericordia máxima es desatar y abrir el redil de nuestros pasmos y anhelos, de sus viajes, noticias y avisos, tan encerrados en burdas ilusiones de imágenes que con asidua furia nos muerden, entre las espinosas alambradas miserables y oxidadas de rancios conceptos, detenidos por los fijos postes pétreos que sólo indican nuestro encierro. Mas no se ocupa sólo del rebaño domesticado, también vapulea el bosque con ramas, ruidos y aun con fuego para ahuyentar a los jabalíes, ciervos y otras alimañas perseguidas por la simple presencia de los cazadores, furtivos o reglamentados. María Zambrano no se «enfrenta» directamente a la «idea», no toma medidas contra ella y sus agresiones y complacencias de violenta acotadora y de disparadora

* Agradezco a Javier López Facal las muy atinadas correcciones que ha hecho a este trabajo, y sus sabias indicaciones que, en la medida de lo posible, he recogido en el texto.

Asimismo algunos recorridos a través de la «admiración», la «extrañeza» y la «inocencia», van acompañados por algunos ecos de los últimos trabajos de Miguel Morey sobre María Zambrano.

mortal —la idea pastora mortal del rebaño del ser, la idea cazadora que cobra, enumera y baladronea de sus presas, la idea pura violenta vanidad. María Zambrano ataca a la idea mediante la sibilina táctica de desperdigar y ahuyentar sus presas, y cuando ya la ha dejado sola ante la encrucijada insalvable de la ausencia de objetivo —lo objetivo, el crimen necesario de la idea— la pone frente a frente a su máximo, enloquecedor, precipicio: el vacío del Claro del Bosque donde se llegó como un intruso, un irruptor. Ante un erial. Eso es el Claro del Bosque para el peregrino cazador armado de obcecadas violaciones. El «yo» cazador que como una maldición —sobre sí mismo y cuanto toca, y adonde llega— arrastra, con su presencia colonizadora y avasalladora, la memoria animicida del que usó de su inteligencia para devastar la tierra. Y con ese ejercicio de dispersión y disolución vespertina, entre sombras esquivas, en reductos y escondites que son refugios contra la violencia (gratuita o el hijo de un hambre implacable... hambre de carne, hambre de ánima), María Zambrano sólo espera ganar tiempo, porque sabe que su invocación de la luna es la predecible —siempre— escucha, la morada en la que las persecuciones —todas— hallan los invisibles huecos, los protegidos setos, las inviolables ramas, las recogidas hondonadas, las criptas todas de la noche iluminada tan sólo por la luna protectora. Sombras y luz lunar como ánimas también de los mundos agobiados, sus cobijos naturales, hasta el instante en que, tras la aurora, reinicie el sol sus partidas de intransigente violencia, esplendor irresistible, y deslumbramiento: el furor de la transparencia sin cobijo, salvo la piedad con que los cuerpos terrenos se otorgan sombra frente al sol. «A diferencia del reino de la Aurora, cuando aparece el Sol, el astro único, el poderoso, potente y decisivo, aparece en él su reino, el reino del poder, del poder que cuando deja de ser auroral se convierte en imperativo, en imperante, en el único (...)» (*De la Aurora,* pág. 113).

Así, el «no», el ácido que por veces destila la escritura de Zambrano proviene de profundas cápsulas de piedad y anhelo profusamente amenazados de heridas: una ley inexorable de la vida que con veneno protege a sus más desvalidos seres, a los más indefensos.

Y además: frente a la idea apoderándose de todas (todas) las «fes», clausurándolas en banalidades ordenancistas y dogmáticas, no muy disímiles de las de la razón más positiva, María Zambrano ha opuesto una espiral de delirios «animados» por las desgarraduras del nacimiento y muerte de los mundos, no estrictamente como fe, sino como el inviolable hechizo de los anhelos adheridos a una esperanza (para la razón, impensable) en una presencia que se desmenuza en infinitesimales centros de dolor y aquiescencia, de terror y de gracia. Frente a ellos, la duda, el escepticismo, los exabruptos del cínico, no son sino las trampas que el imperio de la razón tiende a los exasperados, a los impacientes, a los que padecen el mal incurable de la avidez, los vertiginosos nudos en que se resuelven los afanes por trazarse delimitados territorios de conquista, bien claros, donde la insaciabilidad encuentre seguros dominios. Y en no hallándolos (y lo insaciable, ya se sabe) se ofuscan en su soberanía y despliegan la razón del revés y embisten: invistiendo al mundo (y a Dios) de sus ignorancias e impotencias y así se afectan (y afectan al mundo y a Dios), en su irredento nudo, de como desatenciones de sus derechos, de sus clamores de fieras erupcionadas de un pensamiento que no soporta —ni en un tilde— la destitución de su avaricia de poseer el que ellos quisieran un —su— único mundo.

Pues María Zambrano no pertenece al sol, al que nunca le sacrificó nada, ni cedió a sus devastaciones. Se equivocarán los solares intentando comprenderla a la luz del mediodía, por las públicas plazas y en el mercado, o peor

vituperándola con los bobalicones rayos (suyos, de hijos espúrios del sol) de su simpleza ramplona, de sus meninges de-soladas y asoladas de desérticas o veraneantes claridades. María Zambrano nunca incurrió en el horror de pretender ser «plenamente», solarmente (y nada menos que por todos), comprendida. Su cortesía se lo impidió, su piedad para la «forma», para sus metamorfosis, larvas y oscuros animalillos rezagados. Este es su mayor timbre de gloria lunar, el secreto que ella apenas muestra (los secretos no pueden *decirse,* se muestran, se dan pistas y huellas, se les abre camino, se les da forma) y que, en realidad, sólo incumbe a quienes con-sideren (es decir, con ciertas estrellas más que como horizonte para la mirada, como centros del oír) *que tras esta bestia anómala y pugnaz de lo ausente, tan protuberante en* carencias e incomprensibles (incluso para el sol... el aterrado —por esta tierra— sol tan salpicado de sangre sacrificial) horrores y estupideces, a quienes «piensen», pues, que tras este animal especificado como racional serpentea la esquiva trama de un ser que se esfuerza —claro que no en vano— por devolverse y devolver los mundos «lógicamente» a la divina ola de un cuerpo prometido.

Y es que María Zambrano nunca se rebela contra sus profundidades. Por ello, tampoco nunca se revela del todo. Nunca atenta contra sí misma, como hacen aquellos exagerados narcisos solares de la clarividencia, los escritores siempre autoexplicativos y tan afanosos de hacerse —siempre, y en toda hora, y por todos— comprender, violentamente, si les pareciera necesario. En realidad éstos son suplantadores de sí mismos en su propio espejo, donde complacientemente se miran la imagen mirífica o terrible —o muy irónica y siempre muy lúcida, según— que creen que les ven los «otros». Estos son los que escriben el drama de la propia «autodicea». Exacerbados del «yo», de la conciencia, llevan a la parodia el lema fichteano de «poner el yo donde estaba el no-yo». Tomándolo al pie de la letra quieren inyectar —o mejor, inyoctar— su despiadada conciencia allá donde habita —creen ellos— lo irreal, poblándolo de los fantasmas de su yo. Y bloquean, así, cualquier resquicio por donde pudiera colarse la más mínima infección de no-yo, la contaminación de cualquier «otro», *aunque fuese el propio otro que todos conllevamos.*

María Zambrano ha salvaguardado las imposibilidades del «pensar», renunciando a detener su indagación donde acaba el yo posible. Más aún, toda su filosofía está atravesada por la convicción de que el «yo» no es sino el nombre de un naufragio, el fracaso —la ruina— permanente de erigir una torre (inexpugnable y vigía) sobre el «sujeto», el sub-iectum, lo subyacente. El yo, el sujeto, la conciencia concebidos como formas definitivas de la voluntad, han incurrido e incurrirán en ser las ruinas siempre amenazadas de resquebrajarse aún más, simplemente por la invasión de la yedra y de animalillos diminutos y muy corrosivos que les toman por seguras moradas donde expandirse y vivir conforme a su naturaleza vegetal o animal, sin que ni la «conciencia» ni el «yo» tengan poder domesticador alguno sobre ellos. Y, de cuando en cuando, ruinas arrasadas por incandescentes monstruos vengativos, por imparables cataclismos destructores. Pues constituyen la siempre amenazante sombra del sujeto, que éste no ha sabido «bebérsela», integrarla, apaciguarla.

La mayor perfección de María Zambrano es su permanente im-perfección, su «aspecto verbal» imperfectivo, de modos verbales «imperfectos», subjuntivos, potenciales que expresan los hitos, las formas, de una inacabable duración trans-formativa, de lo que no acaba de pasar y está en tránsito, es metamorfosis: su negativa a darse una «forma» acabada de una vez por todas, un límite absoluto. Haber comprendido que el humano vivir, y la vida toda, y *la reflexión sobre ello son un juego de metamorfosis atravesando siempre din-*

teles, grados, escalas y umbrales, espacios de la transformación que habrán de darse «con tiempo», a su tiempo, en des-figuraciones y disoluciones, alcanzando su propio vacío (el de cada una de sus de-formaciones y des-figuraciones): un juego i-limitado que pareciera —en eso que Spinoza llamó «facies totius Universi...» la faz infinita del Universo— andar siempre buscando la perfección, la limitación, la perfecta delimitación de la forma. Como si el llamado Universo, todo él, todos los mundos, anduviesen persiguiendo un cuerpo, su anhelo: un «Cuerpo perseguido», dirá Zambrano con Emilio Prados. Esplendores instantáneos que dan a luz, en infinitas fugacidades, la destrucción y los impensables cruces, las múltiples trans-gresiones y alteraciones de fronteras. ¡Qué desenvolturas de capas y estratos hay en el fluir de sus palabras, en sus juegos de analogías y traspolaciones! ¡Qué relámpagos de umbrosa —no sombría— lucidez hay en su reptar (su «razón» repta, al igual que a veces vuela... serpiente emplumada), por entre las difuminaciones de la llamada «naturaleza», o de la llamada alma, por entre la in-diferencia del llamado Cosmos, cuya historia, alma y orden Zambrano persigue con la errante impasibilidad de quien, cautelosamente, no teme peregrinar y ha de hacerlo «pegándose al terreno», desgranándose en múltiples, heterogéneas sacudidas, torbellinos y evanescencias. ¡Qué configuraciones de modos diversos hay, en los a veces balbuceos de una razón que comienza a germinar a la vez por entre aquello que está intentando manifestar, mostrar, buscando, quizás, en la vía del «indicar», que es posible que Spinoza tuviese razón al «decir» (él lo dijo, no sólo lo mostró) que el «orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas». Mas, con Spinoza también aprendimos (y aprendió bien Zambrano) que «el orden» y los «fines» son asunto, «creación» humana. Y por ello, indaga, por entremedias de la indiferencia del Cosmos, cómo el humano mundo, por laberíntico que pueda ser o parecérnoslo, está señalado, va como obediente, como siervo, de una luz que, ella, parece desglosarse (sílaba a sílaba) al par (suele Zambrano escribir tantas veces «al par» en un afán de paralelismos) que se abren órdenes de figuras, formas, que al atento —no sólo en el mirar, sino también y muchas veces, sobre todo, en el oír, y en el palpar órdenes indiscernibles— le parecen, lo ve así, y así lo oye, y así lo siente y toca, son siempre el despliegue del anhelo de la luz y «comprensión» que dentro llevase la llamada materia, en todas sus figuraciones, y así también la llamada carne. Abstracciones todas, luz, materia, carne, de un permanente y ardentísimo vibrar de singularidades que «en orden y conexión» tanto pugnan por alcanzar su forma, y algún verbo, la palabra-luz que les recoja y les alce más allá del puro espejo que quizás les condena, o les suplanta, o les tergiversa, o no les refleja.

Y así, el ritmo, la musicalidad de la frases de Zambrano —que nunca, nunca, pretende suplantar al verso, ni tampoco cederle a él la exclusiva del poetizar— es el don de ésta su im-perfección, de su ir haciéndose, conforme recrea un interrogante, que lejos de tratar de romper el «estrato arqueológico» de lo preguntado, se dibuja como la pregunta, no de la razón discursiva, sino del «sentir», del mismo anhelo y desde el conato vital con que el anhelo se manifiesta, da noticia muy velada de los múltiples y heterogéneos trasfondos de donde la razón entresaca su unidad. Porque María Zambrano no ha hecho de la pregunta el hacha afilada que corta la intimidad, o la ruptura de una adoración. La imperfecta, sutil, María Zambrano se enrosca y prende de una muy lejana palabra —antes, más allá, más acá, de y entre el «decir» discursivo— que hubiera sido el ritmo y la enunciación del explotar de mundos, desde diminutos centros de «voz» y luz, a colosales ocasos proseguidos de innúmeras metamorfosis y resurrecciones.

Así, en María Zambrano no hay propiamente «construcción» —no hay irrupción arquitectónica, no hay arquitectura— de ningún sistema, ni ese fallido fracaso del deseo de sistema al que contemporáneamente se le suele llamar «fragmentos» (naturalmente, ruinas y esbozos de sistema, las voces de la impotencia de construir o alcanzar absolutos). El orden y conexión de las ideas en Zambrano no busca nunca ser la ficción de universos inverosímiles. Ella no quiere «decir» los «hechos» del mundo; no quiere «expresar»; quiere que algunos elementos del llamado mundo se manifiesten, se hagan voz, muestren en la transparencia del sentir humano cómo éste mismo va atravesado de logos, sí, «repartido» de logos, pero no suplantado por un pensar que lo derroca y escinde de él; muestren, indiquen, den señales de vida. Habría que delicada y sabiamente excavar en los sentidos del «faino» griego y el latino «festus» para acercarnos al cuidado expresivo de Zambrano que busca ser «fos», luz (¡para la sangre, la savia y cuanto de escondido hay en la historia!), desvelamiento, manifestación, y también «festación», fiesta sagrada en sus originarias significaciones de solemnidad, gozo y sutilidad. Justamente lo que no es pro-fanable, lo que no pertenece al reino del «decir» suplantador, sino aquello que busca «anunciarse». La «fisis» llena toda ella de «logos», de «lógica», que gusta de ocultarse, de ofrecerse en oblícuas maneras, en transformaciones muy esquivas. «Logos», en definitiva, «verbum», palabra (encarnada, habría que añadir). Un reencuentro, un regreso, una re-memoración del pacto del hombre con los mundos (¿sería muy fuerte decir que con eso que se ha venido llamando Dios, y cuya ocultación oculta todos (¡todos!) los posibles sentidos del humano pensar, del humano estar-aquí?). Una destilación lingüística, el escabrosísimo perfil de una palabra que se aligera del lenguaje meramente denotativo (y posesivo) del mundo, que se deslastra de «historia» (¡la diosa devoradora, de todos adorada, la que imantó sobre sí toda la posible divinidad, la derrocadora de lo divino!) para sacar los hilos de los múltiples tiempos que la «historia» oculta y tergiversa. Y así lo primero que Zambrano manifiesta es ese delta de la multiplicidad de los tiempos, confluyendo y aflorando en el mar sacrificial de la historia, esa detención, ese pantano de delirios que ahoga la visibilidad (donde el pensamiento y el vivir humanos, escindidos, ahogan la visibilidad y la escucha, y el tacto, y el olor, y el sabor) del tiempo de la respiración universal (no de «un» mundo, que ése es creación humana, sino de los múltiples mundos, tal vez múltiples «ondas» de lo que el hombre ha llamado «creación», sus infinitas y regeneradas expansiones).

Arquitecturas, sistemas filosóficos: Designios humanos de labrar un horizonte de visibilidad que diera cauce al insoportable tormento que al hombre le causó el primer día de «extrañeza». Porque fue la extrañeza, el sentirse «otro» lo que le indujo al humano ser a la violencia constructivista del pensar. Mas la extrañeza era ya el resultado de una «impensable» escisión con el universo, la ruptura de una adoración y la pérdida de una intimidad, dice Zambrano a propósito del surgir del pensamiento griego, acerca de Tales. La extrañeza, la errática salida del paraíso de la admiración. La necesitada de un horizonte por la pérdida del centro. Pues ya el horizonte marca, señala, las distancias, es cosa de ver. Mientras que el centro lo es de una red de latidos que en él hallan el timbre, el acento, la inflexión de un acuerdo. Horizonte es ya dis-cordia frente a la con-cordia armónica de la admiración que halla su centro en una forma de vivir «auditiva». De cuando el ver no estaba escindido de la onda vibratoria del sonar. Y Zambrano persigue las huellas de ese grave «suceso» que rompió la «nous» —lo que los griegos llamaron nous— la «razón» que era esencialmente «homonoia», concordancia, con-sideración (como he dicho, con-las-estre-llas), tan evidente aun en la tan indagada (y practicada)

por Zambrano filosofía pitagórica. Pues es con los llamados «pitagóricos» con quienes surge la filosofía propiamente dicha; ellos inventaron ese amor a la sabiduría, tal vez porque ya la sabiduría se había relegado, había huído, al plano de la ausencia. Y así se convirtió en deseo de lo no poseído. Mas este pitagórico afán —correlato «racional», en «nous», del modo órfico de comprenderse en el mundo— guarda la memoria de la admiración y el «encanto». Afán inventor —encontrador— de la matemática como sabiduría (anhelo de sabiduría) de los astros, del tiempo, de la música, y del alma. Este pitagorismo es el corroborador tanto de la escisión habida como del inquebrantable (o a lo sumo divisible en números) anhelo de recuperar la visión: de ver y ser visto. Toda la obra de Zambrano (y afirmémoslo, «obra» francamente alquímica) es la indagación cautelosa del cómo y «cuándo» de esa inquietante ruptura y escisión entre lo que señalan (más que «dicen») los conceptos de ser-realidad y vida. Indagación, alquimia, ciertamente filosóficas, necesariamente, inexcusablemente prendidas ya precisamente en la inesquivable escisión entre pensamiento y vida, entre ser y vida, entre ser, realidad y vida. Mas al modo pitagórico —ese saber, dice ella, vencido en (o por) la historia, pero que, como el Guadiana, aparece y desaparece a lo largo de aquélla, y siempre, como sucede con todos los vencidos, deja su huella indeleble en los vencedores. La asistematicidad de Zambrano no es pues, exactamente, la contextualización de su filosofía en los modos contemporáneos del pensar, impedido irremisiblemente, desde Hegel, de acceder al «sistema». Es, más bien, su modo de filosofar una «explicación» pitagórica de por qué, a lo largo de la historia misma, cualquier forma de pensar que quiera dar «cuenta», razón y número de la razón vital (de la nous, del logos spermatikós, razón germinante al decir de los estoicos, del «salvar» las apariencias con Platón, del mundo de luz plotiniano, o más cercanos, del «mundo imaginal» de Ibn-Arabi, o del «Amor Intellectualis» de Spinoza, o sin ir más cerca del «Amor fati» de Nietzsche) se halla imposibilitada de sistema, aunque —paradójicamente— se entregue en maneras pretendidamente sistemáticas. El caso es explosivo, por ejemplo, en el sistemático «more geometrico» spinozista que trae y traerá de cabeza a los sistemáticos que —desde esa perspectiva— nunca lograrán comprender y asir cómo se enlazan «sistemáticamente» los dos grandes modos de conocer (según ideas adecuadas): el racional y el «3er género de conocimiento», el intuitivo, el que es verdaderamente «Amor intellectualis Dei». Y es que aquí, con Spinoza, tocamos —«sentimur anc experimur», dice él— un «centro» muy obviamente «pitagórico» (y del Tao —y del Zen— y del budismo, y de toda mística oriental y occidental) y que él, Baruj Spinoza «expresó» en modos estrictamente «racionales». ¡Cuánta «beatífica» ironía puede desprenderse de la comprensión de lo «festivo», lo que es «festus», sagrado y gozoso, indecible y fuente de todo decir, mani-festado por Spinoza en su «sistema de la alegría»! ¡Qué requiebros «intuitivos», sin perder un ápice de racionalidad —al contrario—, qué meandros y sinuosidades «numerales» siguen sus escolios y prefacios, donde ya está preludiado el estilo intempestivo y sin embargo lleno de cuidados, y de amor, de Nietzsche!

Faino, festus, y no arquitectura en Zambrano, pero también el otro polo de mani-festar: mane, la mañana, el surgir muy de madrugada, las auroras de los mundos, lo que en sí mismo (y no sólo en el mísero lenguaje humano), es «aletheia», es lo tempranero, lo que surge y mana, y es «manencia», permanencia ¡estancia! Lo que «se» queda, lo que queda, lo que se aquieta y está reservado, y aguarda, espera. ¡Fatum quod tibi manet!: el destino que te está reservado, esperando, escondido, y sin embargo mani-fiesto! ¡El ser el que se iba a ser, de Nietzsche! Manes, almas de los muertos irredentos, despojos, ce-

nizas «con sentido» (dirá Quevedo), infiernos que claman su mani-festación, que buscan la mano que los «deduzca» (deducir de los ínferos, dirá Zambrano en *Claros del Bosque)*. Mano, manar, correr, extenderse, difundir, chorrear, cundir, hacer salir (de los infiernos), verter (lágrimas). Mansio, permanencia, morada, posadas o ventas (siquiera fuesen las atormentadas de D. Quijote, o donde velaba armas). Mansionarius, guardián, ángel del umbral. Mansuefacio, suavizar, aplacar, sosegar. Mansuete, suavemente, con dulzura, como las «razones» órficas, el canto de Orfeo resonando en los inferos (del alma). Mántica, a-divinación y saco del viaje, la pasividad oracular y poseída del gozo y el terror de la vida, de los mundos. Manual, la obra de Zambrano que es un método del surgir de la vida, de sus mundos y resurrecciones, del aligeramiento de los sueños. Manumisión, una entrega de libertad al esclavo, al durmiente. Manus, mano que se tiende, disposición, conocimiento que se pone al alcance de una proximidad no eludida. «Manifestare» es (en el arcaico latín se conserva mejor su claro sentido «manual»: manufestare) señalar con la mano, indicar: y lo manifiesto es aquello que queda marcado, indicado, guardando la impronta de una señal que lo hubiera «hendido» y «golpeado». Todas estas, que sé asociaciones, más que estrictas etimologías latinas, se «manifiestan» en Zambrano como un coro y un corro de razones sutiles, fórmulas del corazón que no se dejan «sistematizar» por ningún orden arquitectónico, salvo que de ese «orden» se destilen los pasos más cercanos y enhebrados ya a la tierra, a la vegetación, al mundo animal, al cielo: («los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio». *Claros del Bosque,* p. 39) las ruinas de algunos pensamientos que en ellos, en sus despojos y fracasos, muestran sus más encendidas adherencias a lo realmente terrenal, como si hubiesen sido ya «manumitidos» a un originario sentir de ser «casa», morada, mansión del mundo, y no imposición constructivista a él, su violación. Como si ya hubiesen quedado «reducidas» a lo esencial y dejado libre la escena al «corazón», al meollo imperturbable que los habitaba. Así Zambrano rememora algunos hitos esenciales —ruinosos— del pensar, dándoles estancias de vida, como preservadas raíces de templos del espíritu o sus iluminadas madrigueras. Y así también se «contextualiza» ella en los cuatro horizontes de su pensar —raciovitalismo, fenomenología, psicología profunda, mística y alquimia occidental (¡tan inseparable de la «oriental»!)— sabiendo que son horizontes de necesarias ruinas, del fracaso perpetuo del pensar, pero que en su acercamiento a lo originario, a la esencia, a las ruinas, a la ofrenda de la vida, muestran —más allá, o más acá de lo que «dicen» y «construyen»— la posibilidad de, justamente, deshacer, desandar la misma metáfora visual del horizonte hacia la ya musical del centro. Por todo ello, la escritura, la voz, de María Zambrano es filosofía, aunque no sea sistema, ni fragmentos anhelantes de tal sistema, sino, como ella dice «fragmentos de un orden remoto que nos tiende una órbita». Y esa órbita es, a la vez, luz y vibración; provoca (convoca, más bien) la visión unitiva donde cabe el escuchar, sus recorridos por un diapasón (dia-pason cree ella, y creo que cree bien, es pasar a través de todo) de amplísimos espectros de luz y estros armónicos. Mas eso, ese indicar la luz y el sonido requiere de la «estrofa», del rodeo (siempre de derecha a izquierda), del cuidado que es cierta astucia y escondimiento, cierto artificio, un dulce engaño: como en el cantar. Filosofía pues, ya que es dicernimiento de ese diapasón, reflexión inevitable y gozosa: lo que Aristóteles dijera «El acto del pensamiento que es vida». Por ello, en Zambrano, el «rigor» filosófico no ha sido desprendido del «encanto». María Zambrano no ha tenido, dicho en Cioranescos términos, la desvergüenza de ser un parásito más de lo improbable (que, además, digo yo, busca toda clase

de probaturas y probabilidades). En cambio, sí ha tenido el impasible atrevimiento (don filosófico) de suavemente deslizar el rumor de las irrebatibles corrosiones de una razón, de su germinación (¡logos spermatikós!), en el mismo delirio humano, pues es la suya una razón que es —como pidiera Cervantes— luz para la sangre. Y es tanto más corrosiva cuanto más escala los nudos y grados —y así trans-grede—, los laberintos en la luz que es la piedad, y aún más, su hermana gemela liberadora de sus laberintos, la generosidad, la plena misericordia, en la que toda miseria alcanza al corazón «bien nacido», que la sobre-lleva ya, la extiende, la alza y la sostiene en un mundo de luz. Seducida por la misma miseria y abandono de razones de lo que mayormente nos implica en la vida (lo que ella llamará, muy cercanamente a Simmel y al propio Nietzsche, «categorías de la vida»: el amor, el rencor, la envidia, la misma piedad, la muerte... esas múltiples «pasiones», padeceres vividos sin escala y sin medida... de razón), y no menos seducida también por esa otra gran pasión de luz: esa araña de luz que es el tejido inconsútil de la filosofía postcartesiana —tan devoradora, violenta y abismática—; entre esos polos, el juego escriturario de Zambrano es un ir y venir (muy lento y «paciente») entre la flor y la colmena, en una labor de abeja atareada y rumorosa, destilando para la conciencia sus propios jugos y detectando cautelosa y atinadamente sus tóxicos y venenos.

Es perfectamente comprensible, en este contexto, que no haya en ella desplantes ni insolencias, ni tampoco venganzas. Cuestiones éstas tan «filosóficas», y sin más, «literarias». Apenas reproches; ni tampoco suplantación de sus perplejidades, o incluso ignorancias (ella sí considera, y practica muy sabiamente, a la filosofía como la profundización de sus ignorancias), ni muestra alguna de frustración o impotencia. En María Zambrano tampoco hay, en cuanto tales, «teorías contrarias»; porque en ella la convicción nunca defenestra, con afán absoluto, a los fantasmas de absolutizaciones que son las doctrinas, cuando no de fundamentalismos intolerantes. Y no es que haya en ella «eclecticismo» alguno, sino una mente que se deja descender, se pone al servicio de la voz de la «experiencia» de sus condiciones (no marcadas por la mente), nudos, y fuentes más claras. La corrosión de María Zambrano para con cualquier razón «racionalista», es la reconducción mental de los agravios y ácidos del «sentir» para con aquello que lejos de iluminarlo, lo opaca, lo oxida y lo abandona tras el férreo telón de las irreductibles razones del irreductible, opaco y oxidado yo que se quisiera sin sombra. Si María Zambrano acusa, acusa con la sombra abandonada del sujeto.

Por cuanto antecede, en Zambrano no hay, dicho con exactitud, rigor de la forma, sino de la «materia». De la materia en pos de una forma. «La vida pide formas indefinidamente para colmarlas y salir luego de ellas, para seguir transitando, según es su esencia, como un agua que corre incesante. Y la forma se abre y luego se consume, según es la ley de lo viviente: alzarse con la vida y abrasarse en ella como llama», escribe Zambrano en «In Memoriam» *(El hombre y lo divino)*. Este es el máximo rigor de esta filosofía. Esto es, quizás, lo que más seduce de ella, como en algunos de los poetas-filósofos-teólogos (de antes de ahora); y en esta filosóficamente doliente y perpleja contemporaneidad, en los habitantes (filósofos o no) estrictamente de las trastiendas (o mejor, ob-scenae) de la filosofía, en los buceadores y oidores de las caracolas del «misterio» y el «vigor», la tensión con que se puede ofrecer la más honda (y a veces febril) reflexión humana, «tras» las palabras, en una incesante persecución de palabras que no sean tapaderas de la nada, sino los poros, las fuentes abiertas, y a veces el fuego, que dejen trasparentar o arrasar sus imposturas o sus cargas, y liberen los más imposibles anhelos, sus cifras. Pues

la palabra soporta una carga, a la que ella misma está adherida, y de la que, tal vez, pudiese libar su propia ligereza. Y así logra llevar hasta la razón las sombras, ecos, los imponentes latidos, por veces, de una materia que, tal vez, sólo busque aligerarse en formas y figuras, presencias de una razón, de una palabra bien hallada, con que, tal vez, ella —la llamada materia— esté señalada, que ella guarde en gérmenes de delirio y sueño y que apeteciera darles a luz, a la luz.

María Zambrano, así, está en su escritura liberándose de toda obsesión, del ineludible acoso del delirio, dándoles pauta y camino, y por ello está imantada por «lo» que tiene que decir, no por el decir mismo. Su precisión, sus «líricos» vuelos no son sino la necesaria —imprescindible— operación, la cortesía para con la materia, no su suplantación, ni las probaturas de lo improbable, la vana literatura «bella». Es el sinuoso, oblicuo, camino de la razón si quiere mostrar los sinuosos y oblicuos vericuetos y laderas de donde ella misma —la razón— procede, de sus collados, abismos, selvas, y los inmensos desiertos de sus privaciones y carencias.

De ahí que efectivamente su gramática, su sintaxis, se pliegue a y despliegue entre los meandros de una materia que se muestra sólo con verdad en las huellas y hendiduras de sus transformaciones, de sus incesantes tránsitos. La reflexión se flexiona sobre el lenguaje hablado, múltiples refranes, cantos de niños, leyendas, mitos, cuentos, oraciones, las formas de los sueños, incluso el «esquema» general del soñar, y claro, sobre las «visiones» y el «delirar» (en realidad, gran parte de la obra de Zambrano son «notas» para una historia del humano delirio); y conforma así esta reflexión esa peculiar sintaxis que lo es de los transfondos anímicos y sus mutaciones (una historia del «alma»), de los submundos despreciados —o simplemente temidos— por la conciencia, tan dada a «utilizar» asépticos lenguajes muertos o (y) disecados. Este «otro» lenguaje de Zambrano es la manifestación de su «razón poética», razón descendida y errante hasta los mundos donde en metamorfosis se «crean» las formas. Este logos spermatikós, pues es prolongación de aquella pitagórica y estoica razón germinante, está muy apegado a las escapatorias y grutas de lo real y, por ello, no proviene de las cámaras desinfectantes del «yo». Y es, entonces, verdad que se entrega lleno de desconocidas larvas, pletórico de contagios y de, a veces, irritantes erupciones con las que hay que tener sumo cuidado. No es, ciertamente, un lenguaje «higiénico». Por ello perturba y acosa, no por hacerlo suavemente, con menos peligro. Y puede que a los higienistas, a más de ocasionarles asco y repugnancia, les inflija irreparables heridas en esa que Bataille llamó su «parte maldita»; por contagio, sí, de sublevación. Absténganse, pues, éstos, de leerla, pues, de leerla, y como es casi seguro, no les va a producir ningún efecto «revelador», pudiese suceder que se lo produjera «rebelador». Y es más, puede llegar a revolverles las entrañas, inculcándoles o deduciéndoles ácidos y venenos de rebelión.

En cualquier caso, se equivocarán de plano y de lugar, quienes sólo vean, lean o escuchen, o crean de oídas, que la filosofía de Zambrano es la cantinela preciosista de algún beaterío (he observado que así sucede con harta frecuencia): en ella opera con tensión inusitada toda la fuerza (a la que ella intenta amansar) del carácter equívoco de cualquier «trance» vital: la ineludible tensión entre «lo vital» y «lo consciénte», entre las formas (que se diluyen y apostrofan unas en otras) en que lo puramente vital sin conciencia no es indiferente a ella —puesto que la invade al menor descuido— y aquellas otras de las pretendidas reducciones y reconducciones de la conciencia, no siempre (o tan difícil y arduamente) logradas. En definitiva, las figuraciones y representaciones mediante las que la conciencia «cree» apoderarse de la vida,

o darle cauces reflexivos, o sacar la cabeza de sus ingentes marasmos, torbellinos y terribles maelstroms, de sus buceos y pescas submarinas, de sus impotencias y exasperaciones; en suma, del frágil (aunque único verdaderamente potente) hilo de luz que surge, no «frente», sino «dentro» de la vida misma. Un hilo que recorre vastas inmensidades, a lo largo, a lo ancho, en lo profundo, y que por momentos se recoge, y en otros salta, y que siempre tiene la capacidad de hacer, siquiera diminutos, vacíos por donde pasa. El hilo nadador de entrañas, por entre ellas, y como su «síntesis» (pues son las mismas entrañas «razonando»), y el que logra imantarlas ya «fuera de sí» hacia el tejido del que ese hilo es un «desprendimiento». Una devolución, pues.

María Zambrano nunca ha confundido «conocimiento» y «clarividencia», y se apresura sólo (sin impaciencia, sin insistencia, aunque musicalmente lo enfoque desde registros muy variados; ella practica muy bien el arte de la variación), en señalar los peligros de deslumbramiento que conlleva la exasperación por la clarividencia; esa afanosa voluntad de derruir el mundo a golpes de luz, esa patética fibra óptica exacerbada y agigantada que es el cáncer del espíritu, su deglución. Por eso, ella ha salvaguardado la sombra del espíritu de su aberración luciferina. Su apertura a los vértigos, al horror o al éxtasis, o sin más incluso al análisis de lo que sea «lo moral», o incluso «la política», está siempre circunscrita a esos lados de sombra, a la umbría donde las penumbras liberan de las irrupciones excesivas y violentamente destructoras de los «clarividentes», de los absolutos. Y que también acogen las indispensables disoluciones, camuflajes, cambios de piel, las posibilidades de escondimiento y aun de reducción hasta achicarse en un puro latido invisible.

La extrañeza en Zambrano: la misma que hizo separarse al hombre del asombro, llevándole a la ruta indagadora, a la dominación. La razón indagadora y dominadora que deshaciendo todo «misterio» (que ya es una revelación «divina», pues las imágenes de los dioses llenan el vacío hermético del hombre perseguido por la realidad, comienzan a nombrarla «en misterio») puede incurrir —e incurre, de hecho— en el «enigma», insondable, pues ya de nada sirve la mirada que ha quedado como una oquedad sin sentido. Queda la extrañeza, tal vez en el nuevo hermetismo en que hoy vivimos, reconducidos Dios, la naturaleza, y el yo al desolador silencio y a la más infausta privación.

Por toda la obra de Zambrano está esparcido este temor que más le conmociona: la huida de las palabras (o de una sola, tal vez), o su derrota, «la derrota de las palabras que hubieran nacido sin la prisa de decirlo todo» (*De la Aurora*, p. 9) ese como requiebro, o traición doliente e inexplicable, o sólo explicable por la «prisa», o una prueba, en que el espíritu puede quedarse a la intemperie, en la más radical desolación, sometido al caliginoso y ácido desierto de los pasmos sin voz ni aliento, sin oriente: un despojo sin tiempo, sin escala, sin sombra. El horror y la monstruosidad de una mudez congelada en pleno infierno. Un puro sustrato mineral sin poros. Mas estas figuras tan híspidas que con máxima frecuencia nos habitan, y nos rinden —aun sin saberlo—, que nos sumergen en la más pura y «arcaica» opacidad, ella, María Zambrano, en modo alguno las explicita como hago yo aquí: mas yo reconduzco a estas palabras mías las conmociones (la terrible conmoción que impide «moverse») que ella deja caer, señala, en muchos lugares de su escritura, con los que parece hendirla de una constatación y sin apenas queja por este previsible, a veces, abandono de la palabra. Los teoremas o axiomas de Zambrano, sobre la privación de la palabra, ese «escolio», escollo de la sustración por excelencia, ese como total despojo de la humana vida que la relega a tan imposible situación, como el incierto lugar de la privación también de tiempo.

O es la «falta» de tiempo la precursora de la privación de la palabra. Los instantes —a veces largos como vidas enteras, a veces vidas enteras, y aun situaciones históricas ¿como la nuestra?— en que nada discurre, y en que todo «discurso» es vacío, en que más arriesga a perderse la razón.

La amenaza suprema, pues supondría el apagamiento de la respiración del ser. Hermética, la privación, como oleada de ausencias y nada, entregada a cambio de una pasión desgranadora del anhelo de infinito: la apoteosis de la vanidad, la pura de-ceptio ante lo que todo se escurre y volatiliza. En la que no sólo es imposible cualquier concepto, sea concebido como apresamiento o como acogida, porque Nada hay que captar, apresar o acoger, sino que imposibilita también al propio sentir, porque su «presencia» (que lo arrasa todo) licua en el vacío una total y absolutamente exangüe ausencia donde todo el espacio del Ser (que llega a esta «Nada») queda despojado en una suspensión real del sinsentido, indiscernible, insentimentalizable. Cuando el ínfimo abismo de un «No» rotundo y en blanco se erige en el arrasador silencio sin fisuras de entonación o de requiebros quedos. Cuando el Universo deja abrirse el ampuloso paréntesis de sus protuberancias y exacerbaciones y queda sólo el yermo, sin estación alguna: sin, sin, ni «sin» siquiera, el nudo desatado de la radical desnudez, lo des-nudo. Cuando «nada» hubiese corroído el final de todos los ciclos cósmicos. Ni la fatiga, ni el tedio, ni la ironía, ni la nostalgia, ni la imprecación, ni el ocultamiento siquiera pueden «ser», entonces, los cómplices de ninguna radicalidad, de ningún extremo, de ningún imposible. Puro impasse inconmovible del Infinito reconvenido a su infinita ausencia. Sin origen, pues, y sin fin. ¿Quién se atrevería a escribir esta biografía eterna de la privación y de la Nada que se avalanza, un solo instante del puro terror, del puro sin-sentimiento que deglute todo el sentir en el vacío inexpugnable del despertar en medio de la noche, despavorido y sin tiempo? Habría entonces que asirse a ella, descender esta «Nada», ¡asombrarse en ella! Sólo el asombro nos librará de la extrañeza y sus privaciones. La imposible, total privación, que aunque total nunca fuera, ni en realidad lo es, deja en un indefinible vacío «por esa a modo de extensión que deja. Pues que es una suerte de extensión lo que se revela. La extensión toda ella ¿será el resultado de un abandono? (*Claros del Bosque,* p. 93).

Lugar cerrado es el hombre a la palabra, obstáculo, corteza, resistencia, según Zambrano: «inhábil para abrirse a ella, si no hundiéndose todavía más, ahondándose sin ensimismamiento» (ibidem p. 93). Y hundiéndose cada vez más en su padecer —«en su paciente condición»— se seguirá sintiendo y viendo como un lugar cerrado a la palabra. ¿Se seguirá? ¿O será entonces, precisamente, cuando su sentir le «dicte», sin palabras, un verse desposeído de ellas, de ella? Una sola le bastaría. Y quizás ya ésa comience a invocarse en el vacío mismo, en el lugar donde «nada le asiste». Nada, quizás, comienza a asistirle, en su desposesión y en el asombro más radical, como el poro de blancura donde se abre aquello inesperable —pues ahí, nada se espera—, «el primer don del exilio», para aquel que habita la nada «obtenida por un puro retirarse para que lo más preciado aparezca». No hay entonces que decir ni «sí» ni «no». Hay que decir sólo nada «ya que parece que la nada y el vacío —o la nada y el vacío— hayan de estar presentes o latentes de continuo en la vida humana. Y para no ser devorado por la nada o por el vacío hay que hacerlos en uno mismo, haya a lo menos que detenerse, quedar en suspenso, en lo negativo del éxtasis» (ibidem, pp. 11-12). Mas esta «Nada», lejos de ser el final de un movimiento —como en la extrañeza— inmovilidad sin tiempo del puro hermetismo yermo, «es» el silencio y el desierto del que se ha dejado desposeer, padecer hasta la privación que justamente por no poder

«ser» absoluta, sino la radical relatividad que «siendo» nada, no nadifica, no oprime en la absoluta cerrazón del sin sentido. Y entonces «el silencio a que vive sometido es como una vida más alta, y el desierto de la palabra un lleno más apretado a punto de abrirse aún más que de poblarse, de estallar por no poder contener la palabra que se dispone a nacer; la palabra concebida» (ibidem, p. 94). Pues «palabra» —para Zambrano— es sólo aquella «que es concebida, albergada, la que inflige privación, la que puede irse y esconderse, la que no da nunca certeza de quedarse, la que va de vuelo». Pues toda palabra es al par que danza, notificación y canto, un reiterado anuncio de que la palabra está siempre naciendo y muriendo, y renaciéndose. «Un reiterado anuncio de que está al nacer la palabra concebida» (ibidem, p. 95).

> «La palabra que no se petrifica en el espanto, y a partir de la cual el hablar se deshiela. Y que sigue orientando el ser del que ha entrado en la noche de su mente» (*Claros del Bosque: «La Palabra que se Guarda»*, p. 90).

> «¿Cómo iba a decirse palabra alguna sin entonación o canto?» (Ibidem, p. 92).

> «Habrá entonces otra cosa que habríamos de conocer, o simplemente señalar, sin referencia alguna a la historia, para indicar así con ello nuestra ignorancia invencible, nuestra exclusión. Y la perplejidad en que nos sume cualquier vestigio de su existencia (...) su presencia... Las palabras sin condena de la revelación». (Ibidem, p. 92).

> «La música es prenda de no traición» (...) Aquél que la trae ¿qué es, quién es? Un ser remoto, una pura actualidad del siempre... Volverá... Las cifras del cálculo infinitesimal del padecer» *(Claros del Bosque,* pp. 97-98).

¿Querrá decir Zambrano que sólo aquello que se dice cantando, no miente?

Letras de luz, misterios encendidos, entona Zambrano con Quevedo, las palabras que como las estrellas a las que aquél se refiere, «se encienden y se apagan, se hacen polvo y luego aparecen intactas: revelación, poesía, metafísica, o ellas simplemente, ellas», dice Zambrano (*Claros del Bosque,* p. 92), las palabras cuyo verdadero sonar no podrá oír sino aquél que haya seguido las arduas rutas de las desposesiones y el vaciamiento. Pues la filosofía de María Zambrano se vuelve completamente hermética para quien no sea capaz de escucharla desde su propia experiencia, quien no sepa hacerla resonar en sí. El drama es que María Zambrano, en puridad, oficia un ritual a punto ya de ser completamente olvidado. O, de hecho, ya olvidado. Y ella —por veces, lo deja entrever, aunque oblicua, muy diáfanamente— es entonces una voz de ultratumba que implacablemente advierte de los requerimientos de la vida suspendida y anhelante del sueño de los muertos, de la vida que siempre resucita. Aunque también hay que decir que lo que en ella hay de «contemporánea viva» a su propia esencia de durmiente visionaria, despertando a una «tierra preciosa» (más real) desde un remoto lugar, se esfuerza en deletrear una difícil cohabitación con tantos vivos muertos (no a la inversa, aunque también con ellos, sobre todo, vivió otra gracia) que le tocó en desgracia tratar, con los que tuvo que com-padecer y com-parecer... como si estuvieran vivos.

Sentía Zambrano a flor de piel el horror de haber nacido (sin haber nacido del todo, teniendo que ir naciéndose), y toda su obra es una expiación de este acoso. La extrañeza, la ignorancia de cualquier por qué, la agonía,

la resistencia, la estupefacción se dan cita en su obra con la más clara esperanza y el asombro liberador, con un encuentro sin fin con y en la realidad, en un ritual de purificación. Por alcanzar el punto (que en ella logra decisivos tonos oraculares) en que la aquiescencia a la vida deshechice todas sus imágenes de —se me aparece así— un reino intermedio, límbico (si es que no fuese decididamente infernal), entre la absoluta tiniebla y el amparo de la luz: ese fantasmal mundo de supuración de degradaciones de un desgarro universal.

Ella adviene no sólo de la religión órfica, de los raptos píticos, o de desconocidos rituales de Isis, o de la velocísima y alada rapidez de Hermes. Ni que decir tiene que es inocultable (pues de ella siempre dio fe) su asunción de una forma de cristianismo muy velada, y aun perseguida, en la historia, y desde luego en estos tiempos de caricatura eclesial y generalizada pérdida de pista, completamente desconocida o dicha como impuro formalismo de papagayos: la religión del Espíritu Santo y de la «encarnación». Y ese es el foco desde el que ella se imanta hacia religiosidades «pneumáticas» anteriores al cristianismo y desde el que indaga el sentido de la «nous» griega. Rastrea sus pervivencias en fenómenos religiosos externamente muy bien conocidos, como los de los cátaros y albigenses o el de los templarios, pero tan mal (y tan sólo delirantemente, las más de las veces), tan poco comprendidos. Esta ruta mística —bien explícita, cuanto puede serlo, en su «El camino recibido», que junto a «La condenación aristotélica de los Pitagóricos» son sus escritos más autoexplicativos— ciertamente recorre estaciones islámicas, sufíes en concreto. Mas no conviene absolutizar, ni mínimamente siquiera, esta «influencia». Primero porque ninguna «influencia» o contextualización suplanta en Zambrano a su propia experiencia vital. Segundo, porque del Islam, del sufismo, o de Ibn-Arabi (que muy vanamente se le asocia en ciertos ámbitos) Zambrano conoció muy poco, y casi nada directamente, o nada. Sus lecturas de Asín Palacios (le oí a Zambrano contradecirle mucho, y sobre todo achacarle cierta cortedad de visión), Massignon, H. Corbin, y algunos pocos más le dieron un conocimiento bastante certero, pero insuficiente, de algunas vías islámicas. Sus accesos más próximos a Ibn-Arabi fueron, sin duda, Dante o el propio San Juan de la Cruz. Pero esto ya sí que es puro «Islam cristianizado», y desde luego salvando casi todas las muy inciertas tesis de Asín Palacios, poseídas, tal vez, no exactamente de mala fe, pero sí de una fe obtusa.

Y es que la vía zambraniana nunca está hecha de asimilaciones eruditas, o de postizas experiencias. Lo que sí hay es una clarísima consonancia con esa «otra cosa que habríamos de conocer o simplemente señalar, sin referencia alguna a la historia». Y en ese otro tiempo, otro «aire», coincide con muchas versiones históricas de señalar «la presencia». Pero se trata de una repetidísima —en la historia— experiencia que no me recato en llamar «originaria». Pues hay saberes muy ciertos de los que no es necesario tener erudita noticia, para estar como encadenados a la libertad que otorgan. Y es que no se entenderá una sola letra de Zambrano, por mucho que se tiendan redes «contextualizadoras» (indispensables sólo como eso, como contextualizadoras, y simplemente para darnos una pista del «lugar» desde el que ella piensa) si no se tiene el atrevimiento de perder, de algún modo, la compostura (e impostura y la pose) intelectual y más aún, de «practicar» (no suele creérsele ni a Zambrano, ni a los que como ella «piensan», que lo que dicen de su pensar como «acción», es una verdad radical) el desnacimiento de vivir como si se hubiera (lo que de hecho ha sucedido) tenido que recorrer toda la escala del universo para estar «nacido» y «despierto». O como si el denominado Universo (por un «ideal» de la razón pura, diría Kant) la hubiera re-

corrido por nosotros, dejándonos, eso sí, la impronta de horror y desgracia que tan arduamente sobrellevamos, de la que sin cesar huimos, ingenuos botarates, sintiéndonos perseguidos por nosotros mismos. Como si en nosotros mismos tuviésemos incrustado un implacable perseguidor por en medio de la entraña de nuestras más devastadoras (¡y tan vulgares las más de las veces!) ilusiones y fantasías.

Por todo esto, María Zambrano está hoy «de más», fuera de juego, desposeída. Excluida de esta otra cadena del, tantas veces, zafio e ignorante —palos de ciego y batutas de sordo tumultuoso y atormentados— llamado pensamiento occidental contemporáneo. En esta poblada pista de patinaje sobre hielo. Es verdad que toda su obra es una reflexión sobre tal pensamiento, sobre sus génesis, hitos, soledades y ensueños, pero en realidad para socavarlo, minarlo (¡Romper la pista de hielo!), diluirlo (naturalmente en agua), e incluso hacerlo cómplice de sus devastaciones y quimeras, de las pomposas soberbias de su «sujeto puro del conocimiento», de sus encubrimientos y dañosísimos abandonos y colonizaciones. Y de su avidez y empequeñecimiento de la realidad. El permanente doble movimiento que se da en la escritura de Zambrano (de recapitulación histórica y de revivencia experiencial propia) es, en realidad, el recorrido de los procesos encubiertos por la «razón occidental», por su misma «historia», de esas llamadas «cosas» (reificadas, objetivadas por el pensar, a las que se enfrenta) que han pasado, o que más propiamente continúan pasando, intentado pasar, pues apenas se les dio ruta, ni cauce, ni afloración. «Entre tantas cosas que pasan —dirá Zambrano en *El hombre y lo divino,* p. 247—, algunas hay que son el soporte de un argumento, de una «pasión» que las hace estar siempre pasando, sin acabar de pasar». Ellas son el drama y la sombra que inexorablemente lleva «dentro» y tras sí (perseguidamente) ese sujeto puro del pensar. Y Zambrano no duda en poner el énfasis en este drama, y en la sombra que en él reclama presencia y atención a un «discurso», nada metódico por cierto, a su incansable pedir escena y lugar donde poder manifestar sus desvalimientos, o sus acusaciones y aun sus «impensados» crímenes. Es la sombra acusadora de la decrepitud e insolvencia del sujeto.

No hay peligro de que en la actual tesitura (textitura, más bien) Zambrano sufra la desgracia de la comprensión (mínimamente generalizada, se entiende). Entre la corrosión, la decepción, el íntimo sentir del ineludible fracaso, y la súplica, la misericordia y la más encendida cortesía, Zambrano acompasa su procedencia «ilustrada», netamente filosófico-fenomenológica, de su inesquivado arraigo en la repugnancia (que en ella se vuelve sibilina cautela) por la simplicidad y violencia de la razón «meramente» discursiva. Y en estas condiciones (de experiencia) toda su obra es un alegato muy perturbador para las actuales filosóficas condiciones (de inexperiencia). Una tonificante negación, una acerba ironía (tanto mayor cuanto que no es explícita) que se enrosca con sutileza suma, llena de inconveniencias, exaltaciones y excesos de murmullos (¡ella tan cautelosa!, y desde la Noche). Todos sus pensamientos llevan la huella del exilio, y esto es muy inasimilable por nosotros los afanosos, tan ufanos de estar ya en la tierra prometida. Y por ello, este «relato» de los incendios, algazaras, ¡delirios y de lo más difícil de sostener: la esperanza!, de las sumisiones, omisiones, pérdidas, usurpaciones de la razón, es sencillamente imposible de integrar por un pensamiento que aunque lo proclame se resiste a derrocar al «sujeto».

Y es que en Zambrano lo que está en juego es la improbabilidad, e incluso imposibilidad, de lo hasta ahora llamado «humano» y sus disfraces. Y su irrenunciabilidad. Entre el camino de la historia —una historia de afanes de

máscara, imposibles de confesar (¡y tan sabidos!), de impotencias por organizar esa misma historia: el camino de la voluntad que con insaciable ímpetu impone el sentido al sentido— y el «camino recibido» (de una difícil pasividad y encuentro con la tierra) hay un inesquivable enfrentamiento. Y Zambrano se hace voz de esa escisión recordando que habría de conocerse, y pensarse, «otra cosa... sin referencia alguna a la historia, para indicar así con ello nuestra ignorancia, nuestra exclusión». Lenta, pausada, abandonadamente, Zambrano no sólo señala la «miseria del historicismo», sino la miseria toda de la historia, su puro delirar.

¿A qué abismos conduce este modo de filosofar, a qué combate, a qué imposibles (por la razón posible) de desvelar secretos? El hueco de la ocultación, de la presencia ida, la vida que se nos hurta. ¿Cómo guardar memoria de esa ausencia, cómo restañar ese quejido? ¿Qué es esta genealogía del dolerse por una ausencia, del delirar, del ansia de paraíso, esa irrestañable herida abierta que es «el alma»? No se puede interrogar al canto; o a lo sumo se puede «decir»: «sonate que me veux-tu?». Habrá que «oírlo», simplemente, como se oye la voz del destino que, dice Zambrano, se oye mucho más de lo que la figura del destino se ve. Y hay que responder, y abismarse, y ocultarse, y hurtarse a uno mismo (¡todas las imágenes, toda la imaginación! ¡Y darles forma o sumirse en la escala de las trans-formaciones!); y hay que recitar la memoria del «¿Adónde te escondiste?» Y quejarse, ser un «quejido», una herida. Y verse y oírse y entrar en la red-sonancia y en la vibración completamente vacíos e in-fantiles, mudos, incapaces aún de hablar; y sí, ¡concebir! ser nuestros propios hijos. El hijo. Y ¿Será esto muy fuerte de señalar tras siglos de «liberación» y sueños (mal soñados) de ser «señores», «autónomos»?: Y siervos. Pero yo hablo de «otra» servidumbre, para la que es requisito esencial estar purificado de cualquier «dependencia». Yo hablo de la servidumbre de la luz, del vigilante, del siempre velar, del solícito y cuidadoso. Del que dedica toda su atención a estar atento. Del guardián de la noche, del centinela insomne sobre sus propios sueños.

Ese indivulgable saber nos condena (¿una condena? ¿o un respiro hacia?) a la adivinación, y peor (para algunos que no encontrarán «el texto» claro) a construir nosotros mismos —con nuestra materia, con nuestro cuerpo— ese saber. Pues María Zambrano se oculta siempre tras sus más explícitas declaraciones, está su palabra más allá o más acá de lo pronunciado. En modo alguno desea que dibujemos con exactitud el mapa de su exilio, sus claves. Sólo nuestro propio exilio podrá columbrarlos. Extremadamente pudorosa y cortés, se asienta, se abandona a la materia, al cuerpo (¡Nadie sabe lo que puede un cuerpo!, prorrumpió B. Spinoza), hasta la más ínfima «anima vegetativa», a sus clamores indecibles, abdicando de la claridad, de los fatuos (fuegos y juegos) compromisos de una transparencia que es un atentado a la luz, a sus modos de darse. Sobre Saint-John Perse ha escrito Cioran (en *Ejercicios de Admiración*) «ha multiplicado sus máscaras y, si se ha extendido más allá de lo inmediato y de lo finito, fuera de esa inteligibilidad que es límite y consentimiento al límite, no ha sido para escoger la vaguedad, preludio poético de la vanidad, sino para "perseguir el ser", único medio que posee de escapar al terror de la carencia, a la percepción fulgurante de lo que "falta" en todo». En Zambrano la «persecución del ser» es un dejarse ir pasivamente al encuentro, o mejor dejar que ello —¿el ser?— advenga, una revelación más que un proceso. O buscando sólo inscribirse en el movimiento circular «en círculos que se suceden cada vez más abiertos» (*Claros del Bosque*, p. 13), en la espiral que abre toda la vida a la forma. María Zambrano no se ha instalado en el «logos asequible y disponible», y sabe de sus riesgos de «descen-

der tanto que se quede ahí en lo profundo, o no descender bastante o no tocar tan siquiera las zonas desde siempre avasalladas» (*Claros del Bosque*, p. 15). Lo entrevisto, lo presentido que va a esconderse no se sabe adónde, esos surcos y temblores abiertos en la escritura de Zambrano, ni conducen ni se originan en la clásica pregunta filosófica por «el ser de las cosas». No es la pregunta, es el clamor despertando en razón y despertando a la misma razón de sus sueños. Y así todos los conceptos, metáforas, imágenes en Zambrano son la herida, el clamor que «entrañan»; y así Zambrano les abre cauces de «sentido» a través del sentir. Y no sólo indaga, como Nietzsche dijera, en el concepto (todo concepto) como en la ruina de una metáfora, sino que recorre (o deja que la recorran, que se desplieguen) las metáforas en una reinvención constante de ellas, asociándolas, abriéndolas, re-creándolas también a ellas descifrando su vacío, la ausencia que llenan con formas de palabras, de formas. En el descenso de la razón repartiendo bien el logos por las entrañas, desentrañando el «logos escondido» en ellas, acompañando su germinar en las formas del sentir y luego más que decir, señalando, indicando su nacimiento en palabras que re-crean el mundo. Y es así como esta demanda abisal da lugar a las súbitas centellas de una comprensión que no es del escueto reino de la lógica llamada racional, sino la señal de una más amplia emergencia en que puede llegar a verse y a oírse la soberanía de la aquiescencia del sí intradicho que podemos ser. Y es así la transfiguración de lo «inanimado», de lo opaco, o dormido, ¿o muerto? Victorias desde la nada, desde el vacío que dejó el hueco por donde se destiló la gota y la escala de una ascensión a la vida, a la llamada realidad.

Haber exaltado delicadamente, pero no por ello con menor impasible energía, el exilio; haber sustituido los lastres del «yo» por un descendimiento de la razón, otorgándole el clamor de sus heridas y aun los silencios de sus (múltiples) muertes, haberle devuelto a ser errante, nómada impasible que recorre la pasión —su propia pasión—, la extranjera y aun extraterritorial por recuperar más alto (en un alto punto o poro vacío) su capacidad de admiración donde sólo tenía extrañeza, haber conducido a la razón a sus fuentes de reconciliación con la vida, haberla elevado a un orden al que no parecía destinada, y del que fue destituida: éstos son algunos de los ejes radicales de su espiral método que es una propedéutica para una geometría y un cálculo infinitesimal de las pasiones, para una «deducción» de ellas desde los irredentos infiernos donde las abandonó la filosofía. La razón poética, germinante, creadora, que es un retorno, un reencuentro, una devolución de sí a sí misma. Un regreso a la sangre hecha de savias, elementos, raíces, átomos de luz y tiempo, a la que acaba entregando el nombre del agua lustral que, encendida, le acompaña a ella, a la sangre.

Y una propedéutica también —una guía— para bien escalar el peligroso ascenso al propio corazón. La razón ha de escalarlo, no sólo descender a él; escalar sus cimas y oírlo también «arriba en la luz», verlo ya adormidos corazón y razón. Y mostrarlo.

Procesión, desfile de lo múltiple, de lo «relativo», la letanía del con-sentimiento. Sus lados visionarios. ¡Tanto apego a cada diminuta singularidad! ¡Tanto anhelo por una unidad que nos siembra de sueños de imanes hacia ella! ¡Y la ausencia, el rechazo, la discontinuidad, la fragmentación!

Contra la vulgaridad de la «rebeldía».

En realidad María Zambrano poseía un fascinante desinterés por las «doctrinas», en cuanto tales. Al igual que por las «patrias» y los «países». Le interesaban de unas y otros su «color», sus contornos, lo que se pudiera ver desde el aire, lo más sintético y abstracto de ellas y ellos, su mapa o lo más diminu-

to. O lo que de ellas «sonara». O los sueños que encerraban: María Zambrano «exiliaba» a doctrinas y países hacia los puntos extremos donde dejaban ver y oír su «alma».

El pensamiento de María Zambrano propiamente no tiene desembocadura. Salvo en un vastísimo y muy ramificado delta de asombros y esperas que depura los interrogantes de la extrañeza, a través de largos cursos de delirios y torrentes en los que siempre se inyectan extáticas aguas de quietud, y de una esperanza que ha hecho el vacío, burbujas y ondas del agua. Y de fracaso. Sólo el fracaso (la ruina de «todas» las fantasmagóricas ilusiones) es para ella la medida de la calidad real de lo humano.

¿Toda la filosofía de Zambrano —como cualquier forma de piedad— expresa un disfraz elegíaco de nuestro instinto de conservación? ¿Una forma energética de compromiso con sus abismos, la manera de dar alcances «sublimes» de tragedia al puro conatus existencial?

Pero María Zambrano —más allá de toda su posible literatura y sublime afán— ha escogido la «noche del alma».

Su solitario afán por recobrar (en el vacío) la inocencia en los límites del espíritu. Y esto es lo que deja más perplejo en su obra: la «otreidad» que siempre conlleva la inocencia, de un ser, una voz, que relatase los anhelos del mundo (no sólo del hombre, también del animal, de las plantas, de las piedras, de las estrellas) desde la certeza de una apocatástasis universal, desde una absoluta y rendida salvación, una «reunión». Hace mucho tiempo titulé un trabajo sobre ella con el spinozista lema: «Sub quadam aeternitatis specie». No creo que lograra mostrar en él, con mediana exactitud, lo que el título quería enunciar. Aunque, desde luego, algo lograra. Aquella «intuición» mía —asentada en empatías que me suscitaba su lectura, sin llegar a penetrar con la debida lucidez lo que en mí era «pasión»— sé hoy que se refería a este carácter intemporal (no atemporal, atención), inocente, esa «otra cosa que la historia», de María Zambrano. Y aquí es donde ella —quizás como ningún otro pensador— hilvana su «amor intellectualis» con el de Spinoza, con el «amor fati» de Nietzsche... el anuncio del niño del porvenir ¿tendrá esto algo que ver con la crítica de Zambrano a Nietzsche de no haber descendido lo suficiente, quedándose en «lo divino» sin abismarse en «lo sagrado», de no haber comprendido (en spinozista alegría, digo yo) su propia intuición (¿era intuición?) del eterno retorno?

Lo que en Spinoza, y en Nietzsche (que lo enunció) hay de «niño del futuro», de soledad enamorada. Ese acompasamiento de «ciencia», intuición y vida. La pasión y el «amor intellectualis» dándose alcance. El desvelo de un pensar que es la «pasión más fuerte», pues sabemos con Spinoza que «una pasión sólo es superable por una pasión más fuerte». Más potente, más generosa, más alegre. Ese cauce de vida que desemboca en la ardua beatitud. Pues, ¿quién dijo —dice Spinoza al final de la ética— que lo excelso no sea también lo más arduo?

¿Será la luna —o la soñaría así María Zambrano, aunque nunca lo manifestara— la fría transparencia que hubo de quedar separada y yerta, celeste, de la faz de la asesinada Medusa por Perseo, tal como quedó, blanca, en el espejo de Atenea reflejada? El espejo de la razón que ahuyentó, junto al terror, la máxima belleza, imposible de mirar cara a cara sin ser destruido. ¿Será la luna esa fijeza del lamento congelado, sin rescate, de lo no nacido y ahuyentado a la límbica pradera, desustanciada, algodonosa, donde el puro sentir sin naufragios de razón iluminan la noche y rige la escala de los crecimientos y mareas? La cabellera de la Medusa, sierpes lunares desveladas. Del fondo oscuro surgen por un instante cada día. ¿La pura forma, o el sueño, o su

engaño, del desvelo por unas aguas primeras no amargas, la impronta rebosada en la gota de la apagada blancura, detenida, a la espera señalando, como al descuido de un azar del cercano fuego? Algo de las aguas primeras que no van —que no irán— a la historia. Un instante cada día. El instante anterior a toda acometida, a toda violencia, a todo despojo. «Y si por un instante la caja craneal siguiera dormida, nacería inocente la incauta Medusa con su cabellera más suelta que nunca, suelta y al par luminosa, inteligencia sin tesón, ella, la aurora apresada por el temor de la razonante razón de la ciudad, la arquitectónica» (*De la Aurora*, p. 11). El propio mar de la luna que se derrama sobre su reino: el bosque. La luna, la medidora (men-sis: metior) la que hace la luz, la brillante en el claro del bosque. Ella, la sola, perdida luna, la escapada —dice Zambrano en *Claros del Bosque*, p. 109— de la casa del Padre o sometida por él mismo a andar así errante y dominadora a la par. Delegada y rebelde, revolucionaria. Generosa y excesiva se deshace reflejando la luz que no es suya, ni en realidad del sol, sino de la perdida luz que quedó de antes de la catástrofe. Amor, sueño y vigilia amenazados los suyos: estigmas de aquella luz generadora de sus venenos, pálidos, dulces, que dan el adormirse. Y en el ámbar desleído de su luz, hacia él pudiera también crecer una cicuta cuyo rencor —cuyos venenos— cuyo tallo, hubiese sido amansado ya por la chispa de un fuego indispensable, sólo por haberlo pensado. Un grano del pensar ardiendo y levantando el anhelo de la cicuta suplicante, desplegando ya un ardor apurado.

Jesús Moreno *es licenciado en Filosofía, Ciencias Políticas e Historia Moderna y Contemporánea. Ha escrito numerosos artículos sobre María Zambrano en también numerosas publicaciones periódicas y revistas. Entre ellas:* Cuadernos del Norte, Litoral, Cuadernos Hispanoamericanos, Insula, Diario 16, Pueblo, Liberación, El Mundo, *etc.*

Ha participado en dos libros colectivos sobre esta autora (1983 y 1989).

Autor de tres libros de poemas —Recorrido de sombras *(1982),* Memoria de la Estación Ausente *(1983) y* Región de Arena *(en prensa). Concentra su atención en la Filosofía sin excesivos —o ninguno— afanes de publicar sobre tan arduas cuestiones. Lo hace por consideración y cortesía a sí mismo y a los demás. Y porque cree que la escritura es un peligrosísimo veneno que hay que destilar mucho. Es un fiel creyente en el mito de Theut del* Fedro *platónico.*

En estos momentos prepara un libro sobre María Zambrano, Encuentro sin fin, *una traducción-edición del* Tratado Político *de Spinoza y una «invención»* (El cuerpo prometido).

«NIÑA MIRANDO LAS ESTRELLAS», EUGENIO CONCEPCION LOPEZ, N.º 10.

EL HOMBRE Y EL NIÑO

MIGUEL MOREY

* φύσις κρύπτεσθαι φιλέει.
* αἰών παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἡ βασιληίη.
* La naturaleza gusta de esconderse.
* La vida es un niño que juega, que mueve las piezas en el tablero: reino de un niño.

Heráclito (22B123, 22B52 DK)

Puede que el hombre que pasea por la playa, al ver al niño en cuclillas, fascinado ante una caracola semienterrada en la arena, se detenga a observarlo. Pongamos que, en lugar de pasar de largo diciéndose que éstas son cosas propias de los niños, decida, extrañado ante su tensa atención, detenerse e indagar sus razones. Puede que sí. Al fin y al cabo, él también fue niño en otro tiempo, sin saber muy bien cuándo dejó de serlo y, si lo hizo, cómo y por qué. Tal vez es por ello que todavía puede reconocer esa tensión en la mirada que, aparentemente sin razón, se fija en un punto determinado, recorta un objeto, arropa una presencia cualquiera que va individualizándose así ante sus ojos sobre el *continuum* monótono de lo real, hasta adquirir una solidez expresiva tan terminante como inexplicable. Sin duda, se trata de la experiencia de un maravillamiento ante algo que parece estar a punto de comenzar a hablarnos; que, en cierto modo, nos habla —y que nos habla como de una promesa de sentido, anclada tan sólo en el mismo *exceso* que anida en su simple presencia de cosa que sin embargo es algo *otro*. Incluso ahora, en su edad de hombre, en ocasiones le ha sido dado volver a rozar de nuevo con la punta de los dedos el presentimiento de esta experiencia de lo excesivo: ante la belleza, ante el arte —ante el horror, también. La fascinación del niño ante la caracola semienterrada pone en obra la misma mirada con la que acogerá al cachorro recién nacido, húmedo y ciego, o al perro desventrado que yace hecho un amasijo sangriento al borde de la carretera.

En todos los casos, se trata siempre de la evidencia de un misterio que se nos escapa, pero al que pertenecemos. Por ello, a menudo, el hombre no puede dejar de pensar si tal vez ahí se guarde el enigma de lo que podría salvarnos.

Sin saberlo, el niño está repitiendo una experiencia bien antigua —aunque él no lo sepa, el niño no hace sino mimar una suerte de experiencia originaria. Por lo menos desde Heráclito sabemos que la naturaleza profunda

de las cosas ama esconderse— y que el niño que juega sabe algo acerca de ese fondo último de las cosas que los hombres demasiado a menudo ignoran. Lo que el hombre sabe no le sirve sino para alejarse de los contornos de esa experiencia —para neutralizarla, para banalizarse. Sabe que es la experiencia de un maravillamiento como éste la que constituye el núcleo más arcaico y elemental de toda experiencia de lo sagrado: el *mana* melanesio o el *dema* de Nueva Guinea; el *orenda* de los iroqueses, el *wakanda* de los siux, el *manitu* de los algonquinos, el *wakan* de los winnebago; la *baraka* de los árabes... Sin duda, ha oído hablar del animismo, del fetichismo propios de las culturas apodadas «primitivas» —y de que los «primitivos» es como si fueran niños. Sabe que: «Para el primitivo, la cosa es portadora de un poder; puede producir algo, tiene una vida propia que se revela siempre de manera completamente empírica. Un negro africano se tropieza, en una expedición importante, con una piedra y dice: "¡Oh! ¿Estás ahí?" y se lleva consigo la piedra, que le acarrea éxito. La piedra da, por así decirlo, una señal de que es poderosa. Un eveo (Africa occidental) camina por la maleza y se encuentra un pedazo de hierro. Regresa a su casa y cae enfermo. Los sacerdotes declaran que un *tro* (un ser divino) revela su poder en el hierro al que, en lo sucesivo, deberá adorarse. Cualquier cosa puede ser portadora de poder y aun cuando ella misma no exprese nada acerca de su potencia, basta que se le diga, para que sea poderosa. Lo que Rilke hace decir, en su *Geschichten vom lieben Gott*, a los niños que acuerdan que el dedal será el buen Dios, "cualquier cosa puede ser el buen Dios, basta con decírselo," es la actitud espiritual que está tras el llamado *fetichismo*» [1]. Sin duda, el hombre sabe todo esto, pero apenas nada más —y todo esto, de poco le sirve para comprender la naturaleza de esa intensidad que sostiene la mirada del niño, ese enigma.

Si el hombre que se ha detenido a observar la fascinación del niño se decidiera a interrogarle, ¿qué podría éste responder? Lo más probable es que señalara la caracola simplemente, encogiéndose de hombros o sonriendo, azorado tal vez. Porque, ¿cómo explicar la voz de ese *daimon* incierto que le ha susurrado al oído: *¡Mira!*? ¿Cómo explicar esa llamada que la caracola le ha dirigido, a él y sólo a él, como invitándole a sellar un pacto intransferible: *¡Mírame!*? Puede que levantándola cuidadosamente de la arena se la mostrara al hombre, con la esperanza de poder comunicar así una evidencia que sin embargo le atañe únicamente a él —y dijera entonces: *Es muy bonita*. Entonces, su respuesta no dejaría de sonar, en cierto modo, como una pregunta: dirigida a sí mismo, al hombre, al orden mismo de las cosas. Y de este modo, sería el hombre en su ser mismo de hombre quien quedaría cuestionado —y es que al fin y al cabo, él también fue niño en otro tiempo, sin saber muy bien cuándo dejó de serlo y, si lo hizo, cómo y porqué [2].

[1] G. van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tubingen, 1933.

[2] Si el niño no sabe responder, si no alcanza a hacerse responsable de su asombro, no es por lo que ignora, sino porque su saber es otro, que no está hecho según las hechuras de pregunta ninguna. Se trata de un saber que no tiene en el preguntar su actitud originaria, sino que se hace eco de un modo más arcaico de sentirse en el mundo —un modo que «no es que no se hiciera nunca una pregunta, sino que no se preguntó inicialmente como raíz de su afán de saber; que su saber no nació de un preguntar, sino de su actitud común a todo Oriente de responder a lo alto, volcándose enteramente. Su saber había de tener así un carácter como de impronta, de algo impreso por los cielos en el alma y en la mente al estar vueltos hacia ellos» (M. Zambrano: *El hombre y lo divino*).

Así, lo que el hombre y el niño dramatizan en el seno de ese tiempo suspendido que los pone frente a frente, son los dos modos fundamentales de encarar el instante por el que el tiempo li-

La edad adulta de la humanidad

Desde Heráclito, desde los sabios arcaicos, sabemos que la verdadera naturaleza de las cosas ama esconderse, y que el fondo de lo real, la vida *(aión)*, es como un niño que juega. Ese velo de nostalgia que acompaña la extrañeza del hombre ante el niño que juega en la playa, ¿es acaso nostalgia por esa naturaleza, profunda que parece haberse eclipsado de entre nosotros, dejándonos al retirarse desamparados? ¿Es esa presencia que la mirada del niño permite presentir lo que pone en el hombre, imperiosa, la necesidad de la pregunta, la necesidad de rebuscar en lo que ya sabe, en todo lo que acerca de su ser hombre se le ha dicho?

Tal vez. En todo caso, lo que se le ha dicho al respecto son cosas como que es a partir de Galileo, a partir de su declaración según la cual *lo que cuenta* de la naturaleza es aquello que puede ser reducido a términos matemáticos, a partir de entonces es cuando comienza el eclipse de lo sagrado y se abre la exigencia de una experiencia laica de lo real y, con ella, la posibilidad del mundo de la dominación técnica [3]. Eso es lo que se le ha dicho. Eso es lo que sabe. Sin embargo, igualmente podría responsabilizarse a Kant de tan singular umbral —a ese Kant, que al establecer los *límites de toda experiencia posible,* dejó definitivamente extramuros a la Cosa, condenándola a una suerte de ostracismo, como Platón quiso hacer con los poetas en su República. También eso es lo que se le ha dicho, lo que el hombre sabe. En su panfleto (anónimo) contra Swedenborg, Kant concluye significativamente del siguiente modo: «La razón humana no ha recibido las alas que necesitaría para hender las nubes tan altas que ocultan a nuestros ojos los secretos del otro mundo, y a esas gentes curiosas, con tanta prisa por enterarse, se les podría responder, de un modo simplista pero muy natural, que la cosa más sensata es *tener paciencia hasta que sea el momento de llegar allí*» [4].

Según dicen, esta razón tan alicorta será la que la Ilustración entronizará como aval de la República, ahora democrática, haciéndola santo y seña de

neal se rompe: los modos del asombro y de la extrañeza. «Ambos, el asombro y la extrañeza, provocan la detención del acto ante lo desconocido, son como una petición de tiempo para establecer nuevas coordenadas por las que transitar más seguro. Pero, si bien son semejantes en su punto de partida, se diferencian en sus resultados. El asombro no lleva necesariamente a la pregunta porque la distancia establecida en el acto de asombro no es aún suficiente. El sujeto asombrado permanece en contacto inmediato con la realidad. Por el contrario, la extrañeza lleva directamente a la actitud inquisitiva. El sujeto extrañado necesita respuestas; el sujeto asombrado permanece quieto, como dejándose moldear por la realidad que le invade. Extrañeza y asombro llevan direcciones opuesta: la primera es invasión del objeto para su dominación; el segundo, recepción del objeto para su asimilación. Por eso, el asombro es el estado correspondiente al misterio mientras que la extrañeza le corresponde el enigma» (Chantal Maillard: *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética,* Anthropos, Barcelona, 1992).

De ser esto cierto, en esta primera polaridad que opone asombro y extrañeza como el misterio se enfrenta al enigma, ¿no se dibujaría ya la genealogía mítica del umbral que va a permitir la separación de lo sagrado y lo profano, el punto de divergencia a partir del cual comienzan a alejarse poesía y filosofía, el camino del corazón y el de la razón?

[3] Comentando el *principio de simplicidad* que subyace a la afirmación galileana, José Gaos escribe: «Atisbábamos la raíz, del principio de simplicidad de la naturaleza, tan fundamental de la ciencia moderna, al caer en la cuenta ahora de que es un principio económico, de ahorrarle, no nada a la naturaleza, cuya profusión parece hacer patente que no lo necesita mucho, sino al hombre mismo, esfuerzos mentales (...). La *simplicidad* no es, pues, de la Naturaleza; la *simplificación* es indispensable a la limitación humana». En *Historia de nuestra idea del mundo,* F.C.E., México, 1973. Análoga consideración debe aplicarse a la siguiente cita de Kant, en la que se lee en filigrana de qué índole es el velo de sensatez que deberá cubrir la mirada del niño para que le sea posible el acceso a la edad adulta de la razón.

[4] *Traüme eines Geistersehers, erläutet durch Träume der Metaphysik* (1766). En *Kants gesammelte Schriften,* II. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.

la edad *adulta* de la humanidad y signo de su *in-dependencia:* en adelante, el hombre ya no dependerá sino de sí mismo, del mundo de los hombres, sin más allá [5].

Y sin embargo, bien podría el hombre replicarse entonces a sí mismo que, en este nuevo mundo, la experiencia *poética* de lo real no parece haber dejado de ser necesaria: es más, por la desesperada crispación con la que se manifiesta podríamos decir que se nos presenta hoy como más necesaria que nunca [6]. Podríamos decir que es a partir del momento preciso del paso de un orden sagrado a otro profano, a partir del momento preciso en que se exige trocar toda experiencia *intensiva* de lo real en experiencia de una reali-

[5] No es casual que esta nueva relación con la realidad que no podemos por menos que reivindicar como la nuestra, la actitud de in-dependencia respecto de lo que hay, se haya rotulado, pomposamente, como acceso a «la edad adulta de la razón». Porque pertenece por entero a la mirada extrañada del hombre ante el niño que juega en la playa . Y es verdad que todos somos ya mayores, que nos sabemos adultos viviendo donde hoy cabe vivirnos como adultos. Pero, para el niño la realidad es otra, es ante todo la evidencia de la dependencia, de la pertenencia, a algo o de alguien. Lo que, naturalmente, no quiere decir pertenecer a cualquier cosa, antes al contrario: es la sorda certidumbre de pertenecer a ese algo que es realmente Cosa la que le aparta de someterse al dominio indiferenciando de aquel Todo que en el fondo no es sino el reino desafectado de lo Cualquiera. Con todo, ante el niño, nuestro sentimiento primero, el más ingénuo, es sentirnos transportados en tanto que adultos a una suerte de prehistoria de las posibles relaciones con la realidad que sucesivamente sabemos nombrar, a ese punto ciego anterior que, a menudo, señalamos con el emblema de «lo sagrado» —aquel según el cual, enteramente, «la realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga. Lo demás le pertenece. "Somos la propiedad de los dioses" decía todavía en el siglo IV Teógnis de Megára. Y es preciso recordar cómo en las viejas culturas, cuyos rasgos se conservan en la mente de algunos pueblos al margen de la civilización, todo color, todo ser viviente, animal o planta, las piedras, lo que nosotros —civilizados— llamamos cualidades, colores, perfumes, pertenece a un dios. Saber, para estas gentes, es conocer a qué dios pertenecen las diferentes clases de seres, de cosas y de cualidades: "todo tiene un dueño"» *(El hombre y lo divino).*

Pero, por más que la in-dependencia radical que le constituye como adulto aleje al hombre de esta mirada de niño, no por ello dejará de ser visitado por su presentimiento ni de experimentar el aspecto menesteroso de su in-dependencia: cuando padezca bajo esa pasión que es, ante todo, «ansia del otro (la compañía que todo ser necesita, otro que acompaña al sujeto como la ausencia de un dueño perdido) y puede ser devorador» (M. Zambrano: *Notas de un método*). Cuando le visite el amor, esa idea platónica.

[6] Pero, ¿qué sabemos acerca de la experiencia poética de lo real más allá de que es aquello que queda circunscrito por los tránsitos del poeta? Y el poeta, ¿quién es? Tal vez la única respuesta fuera olvidar la figura y los paisajes, y retener el movimiento. Y decir entonces que poeta será llamado aquel que, ante la evidencia del conflicto que se manifiesta en el carácter de ser des-centrado propio del hombre, opta, no por traducir su angustia en voluntad de dominio, sino por llenarla de amor —amor por la presencia de algo que se hurta y que le emplaza de modo terminante ante la exigencia del acto creador, ante la necesidad de *trascenderse* en la obra de arte (M. Zambrano: *Filosofía y poesía*). Parece así que la misión del poeta, tal vez señalada así de nuevo hoy por nosotros, no fuera sino custodiar el *quejido* de esa vida que a todos se nos hurta, guardar la memoria de esa ausencia. Para restañar ese quejido nacieron con Homéro las imágenes de los dioses: que «las imágenes de esos dioses debieron de ser sentidas, más que vistas, como sucede cuando en el aire algo imperceptible se mueve, llenando el hueco de una forma que se ha ido» *(El hombre y lo divino)*. Y volvió a abrirse todo el desconsuelo de ese grito, volvió a renovarse ahora exhausta la evidencia de lo que se ha ido, con la réplica profética de Hölderlin al Panteón homérico: *Nah ist —und schwer zu fassen der Gott...*

Tal vez por todo ello, más que de la mirada del hombre, el poeta es deudor de los ojos del niño a los que no deja de intentar regresar, como en un inacabable peregrinaje en pos de la Patria Originaria —el lugar aquel en el que despertamos al quejido de una vida que desde entonces comenzó muy lentamente a hurtársenos. «El poeta es antes que nada hijo, hijo de un padre que no siempre se le manifiesta. Amor a los orígenes, descuido de sí padece el poeta. De sí no puede cuidarse, pues todo lo espera. Y lo que espera es justamente no el tener sino el recibir. Es la donación lo que le colma, pues le da vida. El poeta sigue quieto esperando la donación, y cuanto más tiempo pasa menos puede decidirse a partir, y cuanto más se demora en llegar el regalo soñado comienza a volverse más hacia el orígen. «...» El poeta ha sabido desde siempre que no es posible poseerse a sí mismo, por ello se mantiene vacío, en disponibilidad siempre. (...) El poeta es el hijo perdido entre las cosas» *(Filosofía y poesía).*

dad *calculable,* que la intensidad, acorralada y despojada de todo cauce institucional o discursivo que ya sabe irrecuperables, comienza a gritar, más fuerte que nunca. Bien pensado, mirando hacia atrás, también podríamos poner así los mojones en el camino que nos condujo de este modo a nuestra vida de adultos. Y decir que, mas fuerte que nunca, la experiencia poética de lo real grita hoy, como si reclamara sus agónicos derechos: «La vie humaine ne peut en aucun cas être *limitée* aux systèmes fermés qui lui sont assignés dans des conceptions raisonnables. L'inmense travail d'abandon, d'écoulement et d'orage qui la constitue, pourrait être exprimé en disant qu'elle ne commence qu'avec le défaut de ces systèmes» [7]. Sabiendo sin embargo, al mismo tiempo, también que: «l'intensité n'est jamais accrue sans danger. Lorqu'elle est recherchée par les minorités, ou les individus, elle peut l'être sans espoir, au-delà du désir de durer» [8]. Así, la sombra de las locuras, de la imbecilidad alcohólica, de la sobredosis comienza a planear, amenazadora, sobre nuestro mundo —un mundo cuyo Horizonte se halla enteramente encapotado por la presencia sorda del terror, de la más brutal explotación, por la continuada inminencia del genocidio. También podría ser esto lo que el hombre se dijera.

Los andrajos del desamparo

Pero, ¿diremos que son estas consideraciones, vagamente históricas, las que sombrean la mirada del hombre ante el niño que juega? ¿Que lo que su nostalgia lamenta es precisamente ese punto de no retorno que la Ilustración inaugura? ¿O acaso no serán todas éstas, por más que históricas, razones que se da para arropar un desamparo que no habla sino de la infancia perdida? Acaso lo que el hombre siente ante el niño que juega no sea sino esto: la fatiga ante la amenaza de reducción de toda su existencia a unos meros empleos del tiempo, y también una cierta envidia de una experiencia que todavía pudiera mantenerse en pie ante la Cosa — casi viéndola, como buscando mirarla a los ojos. Para tratar de comprender cómo su vida de adulto pudo llegar a ser lo que es, puede culpar, si quiere, al umbral que la Ilustración abre en la historia— hoy, buena parte de la filosofía contemporánea parece debatirse alrededor de esta cuestión. También el hombre puede tratar de acomodarse así con su destino de adulto. Pero, el análisis de la historia no le ofrecerá ningún sortilegio con el que trocar el cálculo en intensidad; ninguna fórmula que le permita a su pasar de hombre volver a ser escandido por determinados instantes tutelares; no le devolverá la Cosa perdida. En cierto modo, para lo que al hombre le incumbe, el paso del orden sagrado al profano no ilustra tanto un acontecimiento histórico cuanto un avatar biográfico, propio de todo tiempo —un avatar cuya experiencia hoy no podemos dejar de proyectar sobre nuestro modo cultural de autointeligibilidad especí-

[7] Bataille: *La notion de dépense. En O.C.,* VIII, Gallimard, París. 1978. También, en *La littérature et le mal* formulará análoga reivindicación de *lo intensivo,* emparentándolo con la noción de transgresión, en estos términos: «Je dirai de *l'être* que nous sommes qu'il est d'abord fini (individu mortel). Ses limites, sans doute, sont nécessaires à l'être, mais il ne peut toutefois les endurer. C'est en transgressant *ces limites necessaires à le conserver qu'il affirme son essence*». En O. C., IX, Gallimard, París, 1979. En María Zambrano esa exigencia ante la que lo sagrado emplaza al hombre de transgredir sus propios límites se nombra, con su peculiar delicadeza, *trascendencia:* «Y el hombre, o bien difiere de su propio ser o bien dentro de su ser hay algo que le exige ir más allá de él; trascenderlo, trascenderse. Se podría así definir al hombre como el ser que padece su propia trascendencia» *(El sueño creador).*

[8] *La notion de dépense.*

fico: la historia [9]. Entonces, hablamos, ensalzándola o criminalizándola, de la Ilustración, y la identificamos con la declaración de la mayoría de edad de la humanidad. Acudiendo así a la historia, el hombre pretende dar razón de su conflicto, y se descubre entonces, en la tarea de aquilatar las razones de esa razón, filósofo. Y como filósofo, el hombre no hará sino repetir, incansablemente y de mil modos, el mito mediante el que la filosofía no deja de contarse su orígen: el mito del paso del mito al lógos. Según él, deberemos entender el mundo del mito como un continente arcaico y sumergido, al igual que la antigua Atlántida —una patría que fue preciso que desapareciera para dar nacimiento al reino de la razón... Pero, ¿y si tuvieran razón los poetas, aunque no pudieran ni quisieran tener razón, ni, aun menos, dar las razones de su razón? Con todo, como los niños, los poetas saben algo acerca de la naturaleza profunda de las cosas que demasiado a menudo los filósofos ignoran. Y lo que saben es que el mito es manifestación de la vida del alma: una suerte de procesión de los sueños objetivados en los que el ser humano se revela a sí mismo y busca su lugar en el universo [10]. Y si bien es cierto que la patria mítica es una tierra añeja y sumergida bajo los mares del tiempo, no es porque esté abismada como la antigua Atlántida, sino al modo de los icebergs que sostienen a flote desde bajo las aguas esa pequeña porción luminosa de lo que verdaderamente puede llamarse, no meramente conciencia, sino alma: la *vida* de la conciencia, ese niño que juega [11]. ¿Y cómo puede

[9] Delicadamente, en *El hombre y lo divino,* María Zambrano lo insinúa así: «El momento actual se nos aparece el más mezclado y confuso por ser el que estamos viviendo (la vida es siempre confusión), y por la multiformidad del proceso, por la multitud de caras que presenta la situación frente a lo divino. Como si estuviésemos en realidad, apurando al mismo tiempo todas las diversas situaciones que el hombre ha vivido en ese drama esencial frente a Dios o los dioses, y el hombre actual fuera el protagonista de toda la historia religiosa de la humanidad condensada, de todos los conflictos que se han presentado en los instantes decisivos de la historia».

[10] *El sueño creador.*

[11] Frente a frente, el Poeta y el Filósofo, poesía y filosofía. Desde siempre, ambas son dos formas de mediar con el conflicto originario del hombre: ese su descentramiento radical que le condena a diferir de sí mismo sin descanso. Son, a la vez, dos formas de esperanza y dos regímenes de la palabra, del discurso: dos modos de responder a un requerimiento previo de nuestro pasar por el presente, dos modos de restañar su insuficiencia o de aquietar el caos de sus excesos. Ante el conflicto, la poesía se abre a la exclamación, y canta. La filosofía, por el contrario, se demora en la interrogación: pregunta y se pregunta.

Filósofo es aquel que ahonda al máximo el vacío entre pregunta y respuesta —aquel que busca el problema *(uno)* que daría definitivamente la solución y permitiría articular en sistema (cerrado, finito) todas las preguntas y todas las respuestas. Su solución se proyecta en el Futuro (bajo la forma mítica de la Ciudad Ideal), cuya promesa le salva del horror a la muerte, emplazándole a no abdicar ni un segundo del uso de esa razón que le permite sostener tal reino de cristal. Así, según es sabido, el filósofo es aquel que pretende, que busca estar maduro para el morir, un *convertido.* Y la filosofía es entonces «preparación para la muerte, la existencia del filósofo es semejante a una existencia póstuma de quien regresa como mensajero de la violencia que hace falta para que se realice la conversión» *(Filosofía y poesía).* En una cifra no del todo infiel, podría decirse que el filósofo es aquel que sustituye el Centro perdido por un Horizonte: no es de extrañar así que la historia haya terminado siendo el territorio de sus consuelos.

El Poeta es otra cosa. El Poeta no pretende traducir el conflicto a problema, no abstrae mediante la razón en el seno del conflicto ni se promete ningún Horizonte, sino que trata de mantener el conflicto en tanto que tal. Piensa que sólo el amor, el instante del amor, puede poner a salvo y rescatarnos de la muerte —y no deja de añorar el Centro perdido. Existe un instante perfecto de la añoranza por lo que se ha ido que nos aquieta, nos acuna como en una suerte de amor inmóvil que es el modo como a los hombre nos es dado sentir la inmortalidad. La mirada del poeta busca así la iluminación, el acontecimiento salvador en la memoria de la Patria Originaria: no es de extrañar entonces que sea el mito su única morada. Porque sabe que cuando el hombre añora esa mirada que antaño la Cosa nos dirigía, exigiendo que respondiéramos a ella, lo que añora no es sino el universo de experiencia de la infancia pérdida —su exilio del País de los Cuentos, de cuando los cuentos decían que eran cuentos, y por ello mismo merecían ser creídos. De ahí que tan sostenidamente entregue su lenguaje a los hechizos del mito, en un in-

renunciar el hombre a esa vida que, para él, es siempre algo que se le va, que se le fue, y que, sin embargo, vuelve?

El dios innominado

De este modo, el hombre que observa al niño que juega en la playa sabe que la historia del eclipse de lo sagrado puede ser contada, pero que ese cuento no le ofrecerá, de modo terminado y transparente, ni las razones de ese eclipse ni la fórmula para remontarlo. Que, en cierto modo fundamental, lo que lamenta ocurrió en él mismo, en su interior de hombre, y que debe ser precisamente allí donde debe buscar esa dimensión de experiencia que un día tuvo, pero que hoy yace oculta —porque es como si en ella se jugara algo del fundamento mismo de su ser hombre.

Entonces, muy posiblemente, el hombre se detenga un instante en una ensoñación y se diga, como quien recita un mito antiguo: «En el principio, no fueron las cosas. El hombre está rodeado de un *continum*, de un lleno enigmático y privado de límites. Es la era del mundo de los *sagrado*, del "dios desconocido", del asedio que no se concreta. Luego, surge lo *divino* al que ahora puede oponerse lo profano. El hombre escoge, por decirlo así, una realidad; como hace el novelista, él da comienzo a su propia novela privilegiando algunas líneas de resistencia, creando para sí mismo una *imagen*. En este sentido, él "sueña". Aparecen las cosas, es decir, los límites, porque se inicias su actividad pensante, que divide y juzga. Es este el proceso que presiden los dioses. Finalmente, su mente lucha no ya con las cosas, sino con los problemas que surgen de pensarlas (los conceptos). El hombre se hace independiente de los dioses; y se crea su propia soledad. La vida, otro tiempo colmada de dioses, tiende a hacerse nuevamente vacía. Se intenta colmar este vacío emergente con el "proyecto de ser hombres", ideado explícitamente. Si en otro tiempo el proyecto de obrar (programa) incluía de forma implícita dicho "proyecto de ser hombres", ahora en cambio este proyecto se aisla y se explicita. En este tercer estadio, la realidad (la resistencia) es advertida *dentro de uno mismo*. De nuevo se produce un asedio oscuro, un exceso de realidad, un henchimiento. Estamos de nuevo frente al dios desconocido: estamos de nuevo frente a lo *sagrado*. La situación original se repite con un signo contrario. La destrucción de los dioses "nombrables" reconduce al dios innominado» [12].

Al hablarse de este modo, el hombre sabe que no está sino contándose el mito de su mismo volverse adulto —y que ante el desafío de lo sagrado, el mismo mito le dicta lo que debe hacer. Que debe tratar de descreer de

tento por resacralizar el orden de las cosas y devolverles ese brillo con el que nos deslumbraron cuando eran inéditas —con la esperanza de que tuviera razón Rilke: que cualquier cosa puede ser el buen Dios, y que basta con decírselo.

Arrojado al tiempo como está, habitando el desgarro que abre ese saber suyo de la extrema improbabilidad de su nacimiento y del horror ante la muerte inevitable, el hombre es ora filósofo ora poeta. El movimiento del poeta le lleva a tratar de *desnacer* en el amor, remontando río arriba su presente, hacia el Pasado —mientras que, como filósofo, busca *re-nacer* en la razón, anticipando el cumplimiento de ese fluir conflictivo y confuso de lo que pasa en el aquietamiento de un mar dibujado en el horizonte del Futuro. De este modo sabe el hombre cómo y hasta dónde las presuntas vías de salida que se le ofrecen también forman parte de su conflicto de hombre: de ese descentramiento suyo radical que le condena a diferir de sí mismo sin descanso.

[12] Hemos seguido el espléndido resúmen de Leonardo Cammarano («Morte e risurrezione dello sacro», en *Prospettiva Settanta*, Roma, Jul-set., 1975) del recorrido que María Zambrano traza en su texto sobre las relaciones entre lo divino y lo humano.

esas razones siempre póstumas que, ante el niño que juega, le urgen a ver en él una anticipación precaria y algo torpe de sus modos de adulto. Y preguntarse entonces cualquier cosa, algo de lo que como adulto cree saber sobre el vivir del niño —y no importa qué, porque cualquier cosa pueda revelarle la verdad de su ser de hombre si la pregunta se hace con la debida modestia, esperando la respuesta en el espejo. Por ejemplo: ¿Existe la sexualidad infantil? ¿Qué decir? ¿Acaso no es legítima la formulación inversa? ¿Por qué no decimos de ese especio adulto que normalizamos bajo el nombre de «sexualidad» que no es sino el reducto de *juego* que cada cual, desde la infancia, ha logrado salvar? Por ejemplo.

De hacerlo así, tal vez el hombre pueda entrever de nuevo ese dominio de experiencia que antaño se preservó bajo el nombre de lo sagrado. Pero, para ello, aun no pudiendo dejar de saberse Ultimo Hombre, deberá comenzar a pensar en esos términos de otra manera —no como si con él acabara un mundo humano y comenzará el reinado banal de máquinas y sistemas. Deberá alejarse de todas las solicitudes mediante las que la historia pretende banalizar su memoria de hombre que fue niño, y que aún sueña. ¿Acaso el niño que juega no le muestra suficientemente que la capacidad de maravillamiento sigue intacta? ¿Qué importa que esos maravillamientos que observa sean de otro orden, ininteligibles para él? El único mundo a cuya ruina asiste es su mundo, pero no el mundo —y es como si sólo sabiendo estar a la altura de esa derrota en la que bailan soberanas las viejas verdades de Buda, el dolor, la vejez, la muerte, le fuera dado limpiar otra vez la inocencia de la mirada. Y descubrirse entonces en una renovada experiencia intensiva de lo real— adoptando ahora la forma de una sensibilidad trágica que pugna, no ya con el ciego designio de los dioses, sino con la propia resistencia interior: la de todas las solicitudes de la maldad, de la estupidez, de la locura. Entonces, mirando enderredor, puede volver a verse con la mirada del niño que juega, rodeado por un *continuum* enigmático y privado de límites —aunque no sea del mismo orden que el que recuerda de su propia infancia, ni lleve al mismo tipo de experiencias de arrobo o de horror [13]. No es en vano que el hombre no puede dejar de saber que ya no es un niño.

Observando al niño que juega en la playa, es posible que el hombre llegue a comprender que es en la infancia donde mora esa experiencia añorada de lo sagrado, y saber entonces el nombre del dios desconocido: el Futuro, esa nada. Sabrá así que toda su vida no ha sido, no es sino un oficiar contínuo a ese dios desconocido, un *sacri-ficio*— y que es de este modo como ha llegado a hacerse adulto. Y es que «el futuro, dios desconocido, se comporta como una deidad que exige implacablemente y sin saciarse que le sea entregado el fruto que va a madurar, el grano logrado; ese instante de calma, la paz de una hora, lo que en la vida humana puede darse de tensión; ese presente que es el tiempo propio de la vida en paz» [14].

Tal vez así, tal vez entonces, el hombre que paseaba por la playa y se ha detenido un momento al ver al niño en cuclillas, fascinado ante la caracola, comprenda una parte del enigma frente al que el asombro del niño le em-

[13] El núcleo originario de la experiencia de lo sagradpo es caracterizado por M. Zambrano, en el texto citado, así: «En el principio era el delirio; quiere decir que el hombre se sentía mirado sin ver. Que tal es el comienzo del delirio persecutorio: la presencia inexorable de una instancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no es visible. Es sentirse mirado no pudiendo ver a quien nos mira. Y así en lugar de ser fuente de luz, esa mirada es sombra». ¿Acaso no es ésta de nuevo nuestra realidad efectiva, el *panoptismo* del ver-sin-ser-visto, tal como M. Foucault lo caracteriza?

[14] *El hombre y lo divino.*

plazaba —una parte. Tal vez entonces, tal vez así, como si recibiera el obsequio de un instante, como si se le revelara algo acerca de sí mismo, comprenda. Comprenda que es un adulto, y que es la suya una raza que se extinguirá con él.

Miguel Morey
Barcelona, primavera de 1992.

Miguel Morey Farré (barcelonés, 1950), catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona y miembro del Col.legi de Filosofía. Profesor invitado en diversas Universidades españolas y extranjeras (Amherst «Massachusetts», Columbus «Ohio», Lisboa, Madison «Wisconsin», México, Munich, Northampton «Massachusetts», Oaxaca, París, Parma, Tampa «Florida», Venecia, Viena, Villahermosa «Tabasco»). Colaborador en varias revistas (Archipiélago; Creación; Cuadernos del Norte; El Viejo Topo; Er, revista de filosofía; Metrònom; Quimera; Saber) y diarios (Diario de Barcelona; Diario 16; El País; El Sol, La Vanguardia). Traductor de Michel Fouçault: un diálogo sobre el poder *(Alianza, Madrid, 1981);* La esencia de la tragedia griega *de A. J. Festugière (Ariel, Barcelona, 1986) y* La lógica del sentido *de G. Deleuze (Paidós, Barcelona, 1989).*

Principales publicaciones:

Los presocráticos: del mito al logos. *Montesinos, Barcelona, 1981.*
Lectura de Foucault. *Taurus, Madrid, 1983.*
El hombre como argumento: *Anthropos, Barcelona, 1987.*
Camino de Santiago. F.C.E., *Madrid, 1987.*
El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo. *Península, Barcelona, 1988.*
PsiqueMáquinas. *Montesinos, Barcelona, 1990.*

JESUS G. DE LA TORRE, N.º 11.

EL ALBOREAR DEL SER EN LA PALABRA

JUAN F. ORTEGA MUÑOZ

Introducción

Es María Zambrano uno de los pensadores más profundos y originales con que ha contado nuestro país en los últimos tiempos. Embajadora del pensamiento español durante sus cuarenta años de exilio por tantos países de América y Europa, ha representado la expresión más cabal de la palabra española, por su belleza de estilo y por el dominio de nuestro idioma sólo comparable a nuestros clásicos. Es la suya, como ella dijera de Octavio Paz, con motivo de la entrega a este escritor del premio «Cervantes», una «palabra portadora de libertad, bañada de luz. Palabra de fresco verdor. Llama. Llama recién lavada» [1]. Muchos años atrás otro filósofo malagueño y magnífico poeta, Ibn Gabirol, fue conocido por sus contemporáneos como «señor de la palabra». Pienso que no con menor razón podríamos designar a doña María Zambrano como «señora de la palabra». «Si María Zambrano hubiera callado —escribió el profesor Aranguren— algo profundo y esencial habría faltado, quizá para siempre, a la palabra española» [2]. Por otra parte, pocos autores han dedicado tantas páginas y tantas horas de reflexión como ella al estudio de la palabra, que en sus manos adquiere un profundo calado metafísico, que nos remite a la Palabra primera gestada, como «luz de luz» en las entrañas misteriosas del Absoluto, según la expresión del evangelio de Juan.

Ha sido una constante del pensamiento de María Zambrano su obsesiva preocupación por encontrar el sentido múltiple y al mismo tiempo único de la palabra, sus raíces ocultas que velan y desvelan un misterio profundo. ¿En qué consiste ese arcano que hace que la palabra trastoque el orden físico, siendo como el hombre mismo, mensajera y portadora de un hálito divino? Zambrano afirma que el alma «parece tener un íntimo parentesco con la palabra» [3] y, como ella, «parece saber algo que no comunica, que siendo tan afín con las palabras, nunca dice» [4]. ¿Qué misterioso espíritu sublima y da trasfondo a algo tan simple y leve, tan poco consistente, como nuestra voz o los rasgos arbitrarios de un grafismo? La palabra es —según Zambrano— «en sí misma unidad, conjunción milagrosa de la «fysis», del sentido que abarca y

[1] M. ZAMBRANO, «Saludo a Octavio Paz», *El País*, 23-IV-1982, p. 12.
[2] J. L. LOPEZ ARANGUREN: «Los sueños de María Zambrano», *Revista de Occidente*, (febrero, 1966) p. 212.
[3] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 32.
[4] Ibidem.

reúne los sentidos, soplo vivificante, impalpable fuego y luz del entendimiento» [5]. ¿Qué misterio se esconde en esa fuerza sugeridora, en esa musa de la pasión y del odio, que es la palabra, que puede mover la historia o aglutinar y dinamizar una multitud? ¿Qué veneno o qué elixir mágico tiene sobre todo la palabra poética, que es capaz de transformar la monotonía acromática de una vida prosaica e introducirla en las soterradas raíces de las emociones más profundas? ¿De qué abismo surge el latir dinámico y sugeridor de la palabra poética?

Si toda la obra zambraniana está impregnada de estas preguntas, de una manera especial esta erística inquisidora se muestra en un libro tan sugerente y poético como *Claros del bosque,* al que va a seguir diez años más tarde *De la Aurora,* en que se insiste en la misma temática. Allí vemos matizarse la palabra en la polisemia significativa más variada. Allí nos hundimos en su lejano origen y la acompañamos en su emergente y estremecido germinar, cuando aún sólo es promesa, apenas un leve eco del corazón, «palabra originaria» que alborea en la «palabra presentida» y la vemos abrirse a la luz, «palabra naciente», y florecer en la plenitud de la «palabra despierta» o extraviarse en la noche de la «palabra perdida». Es el «viacrucis de la palabra», que «divina en su principio», «desciende y se corporiza. Y a medida que se corporiza se hace dependiente» [6].

Mas el texto zambraniano, al adoptar la forma de expresión poética, se nos muestra como una obra de carácter mistérico, y se abre, en el caleidoscopio de su compleja combinatoria, al sentido plural de sus horizontes múltiples. Zambrano la llama «palabra velada». «De esta palabra velada la palabra poética recibirá un lenguaje velado y múltiple, una ilimitación que el lenguaje filosófico esquiva siempre (...). Del culto que la poesía tributa a la palabra velada nacerá la imagen y el lenguaje metafórico obligatoriamente, toda transposición» [7]. El lenguaje poético ofrece con la riqueza cromática del arco iris, «esa blancura —inocencia— de la palabra que el lenguaje filosófico pretende alcanzar» [8]. Este estilo propio de la obra de María Zambrano nos obliga a una hermenéutica que enlace en un vaivén continuo texto y contexto en un intento de progresiva conquista de sus múltiples horizontes de intelección. Tarea nada fácil y que exige una lectura atenta y reflexiva en la que actúen hermanadas la razón discursiva y la razón poética.

La palabra originaria

Como en la obra cabalística *Sefer Yetzirah,* Dios se vincula con el mundo a través de la palabra. «Al principio era la palabra» —'Εν 'αρκῇ ἦν ὁ Λόγος— del evangelio de Juan. «La palabra, toda ella —escribe Zambrano— es el principio sobre todos» [9]. Es «el dios que se derrama y que se vierte siempre, (que)... se da en palabras (...). Expresión que se derrama generosa y avasalladoramente» [10]. En otro lugar define lo divino como «armonía», «logos y número al par» [11]. Palabra última y germinal fuera del tiempo, o, como ella prefiere ex-

[5] M. Zambrano, *l.c.,* p. 99.
[6] M. Zambrano, *De la aurora,* Madrid, Turner, 1986, p. 59.
[7] M. Zambrano, *Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes* en *Obras reunidas,* Madrid, Aguilar, 1969, p. 231.
[8] M. Zambrano, *l.c.,* p. 231.
[9] M. Zambrano, *De la aurora,* p. 79.
[10] M. Zambrano, *Claros del bosque,* p. 43.
[11] M. Zambrano, *l.c.,* p. 45.

presarlo, dentro de un tiempo *sincrónico* [12]/ «sincronismo si se entiende que de lo que se trata es de una acción que se abre como la armonía, algo que se hace y que se está haciendo siempre, desde allá y desde acá a la vez, cumplimiento milagrosamente matemático, incalculable como el de la armonía» [13]. «Dios del desierto que reaparece mudo y escondido, el que late hasta hacerse patente, Rey de la Edad de oro (...). Rey primordial, no abdica ni permite ser apresado, se ríe y sufre al par; dios sufriente, mediador. Se ríe de los que creen que El está fuera del *«logos»*, mientras que el *verbo humano* gracias al tiempo se despliega...» [14]. Dios logos, palabra, fuente y raíz de todas las palabras dichas dentro del tiempo, paradigma de toda palabra. «¿El Verbo divino no se sembró para nacer en humano cuerpo y no se derramó en humana palabra?» [15]. Zambrano en su artículo «La aurora de la palabra» publicado en la revista *Poesía* en 1979 cita a Justino. La idea zambraniana del «Logos spermatikós», logos germinal la toma precisamente de este autor. Según Justino el Logos divino apareció en el Cristo histórico en toda su plenitud, pero todo hombre lleva en su corazón un germen (σπέρμα) del Logos, la «palabra interior» en la que tanto insiste Zambrano. Pero la verdadera fuente de inspiración de la doctrina zambraniana sobre la palabra hay que buscarla más bien en Agustín de Hipona, sobre todo en sus obras *De Trinitate* y *De magistro*. Recientemente he publicado un estudio sobre la influencia de S. Agustín en María Zambrano [16].

Agustín nos dice: en «la palabra humana nos es dable contemplar de forma misteriosa su semejanza con la Palabra de Dios». Y continúa más adelante: «es necesario llegar de la palabra humana, aquella que es anterior a todas las palabras que la representan y es engendrada por la sabiduría (...) y se expresa en una palabra interior —el *verbum cordis* de que nos habla frecuentemente— a la Palabra imagen de Dios» [17].

«Antes de los tiempos conocidos —escribe Zambrano—, antes de que se alzaran las cordilleras de los tiempos históricos, hubo de extenderse un tiempo de plenitud que no daba lugar a la historia. Y si la vida no iba a dar a la historia, la palabra no iría tampoco a dar al lenguaje, a los ríos del lenguaje por fuerza ya diversos y aun divergentes» [18], «Lugar de plenitud perdido», añorado y presente en el eterno deseo de retorno a la casa del Padre, a la «tierra prometida.» [19]

La «palabra primera» es paradigma y fuente de todas las demás palabras, «palabra primera con la que el hombre trataba en don de gracia y de verdad, la palabra primera sin opacidad y sin sombra, dada y recibida en el mismo instante, consumida sin desgaste (...). Palabra, palabras no destinadas, como las palomas de después, al sacrificio de la comunicación, atravesando vacíos y dinteles, fronteras, palabras sin peso de comunicación alguna ni

[12] M. ZAMBRANO, *l.c.*, p. 46.
[13] M. ZAMBRANO, *l.c.*, p. 45.
[14] M. ZAMBRANO, *l.c.*, p. 46.
[15] M. ZAMBRANO, «La aurora de la palabra», *Poesía*, n.º 4 (1979), p. 68.
[16] J. F. ORTEGA MUÑOZ, «Presencia de s. Agustín en María Zambrano», *Anuario Jurídico Escurialense*, n.º XIX-XX (El Escorial, 1987-1988), pp. 327-343.
[17] S. Agustín, *De Trinitate*, XV, 11, 20.
[18] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 81.
[19] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 81. «Frente al habla caracterizada como un logro humano —escribe Heidegger— otros destacan el origen divino de la palabra, del habla. Según el comienzo del prólogo del Evangelio de s. Juan, al principio la palabra estaba en Dios». M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, 1987; Trad. castellana: *De camino al habla*, 1987, p. 14.

de notificación. Palabras de comunión»[20]. El juego de singular y plural —«palabra», «palabras»— habla de ese ser participativo que en toda palabra hace referencia necesariamente a la Palabra primera.

«Y como todo lo humano, aunque sea en la plenitud, ha de ser plural, no había una sola palabra, habrían de ser varias, un enjambre de palabras que irán a reposarse justas en la colmena del silencio, o en un nido solo, no lejos del silencio del hombre y a su alcance»[21] y, «si se las invoca, llegan en enjambre, oscuras. Y vale más dejarlas partir antes de que penetren en la garganta, y alguna en el pecho»[22]. Palabras a la mano, al alcance de nuestro deseo y de nuestras urgencias de comunicación, «casi a la vista, como un rebaño o un hato de mansas ovejas, dóciles, mudas»[23].

Como centellas de un mismo fuego, que no se consume, el proceso de creación de las palabras es inagotable, «estuvieron llegando y llegan todavía algunas de estas palabras del enjambre de la palabra inicial, nunca como eran, como son»[24].

El conjunto de las palabras forma una constelación tan trabada que Zambrano no duda en afirmar que «cada una, sin mengua de su ser, es también las demás, y ninguna es propiamente otra —no están separadas por la alteración— y cada una es todas, toda la palabra»[25]. El esquema de la palabra una y plural al mismo tiempo corresponde al pensamiento platónico referido a las ideas. «Aquel que es capaz de dicha ciencia (la dialéctica) —escribe Platón— tiene una mirada lo bastante penetrante como para advertir una *idea* (ιδεαν) *única* desplegada y extendida en todas direcciones a través de una pluralidad de *ideas,* cada una de las cuales permanece distinta; una pluralidad de ideas, que son recíprocamente distintas, y a las cuales una idea única envuelve y abraza exteriormente; una idea única dispersa y difundida a través de una pluralidad de conjuntos, sin romper la unidad de los mismos»[26].

María Zambrano está convencida de que en cada realidad anida, como su núcleo secreto y profundo, un pensamiento, una palabra de la que la palabra dicha o escrita es sólo un reflejo transitorio y huidizo. El ser —nos dice— «alberga la palabra sola como su más directa manifestación incalculable (...) y así su palabra alza en su ímpetu único todas las palabras juntas y las unifica...»[27]. El hombre espera alcanzar ese centro de sentido, adentrarse en el hondón estremecido de cada ser, descubrir su palabra, pues que «allá en el fondo del alma se espera que todo lo creado o que todo lo que es natural tenga una palabra que dar, su logos recóndito o celosamente guardado»[28].

Palabra y logos son las dos caras de una realidad única: el logos es la palabra interior, esencial, mientras que la palabra es el logos expresado. Por ello Zambrano escribe: «Antes, cuando las palabras no se proferían proyectadas desde la oquedad del que las lanza al espacio lleno o vacío de afuera; el exterior. Y así el que profería, el que ha seguido profiriendo sus palabras, las hace de una parte suyas»[29]. Pero antes del lenguaje, «antes de que tal

[20] M. ZAMBRANO, *l.c.,* p. 82.
[21] M. ZAMBRANO, *l.c.,* p. 82.
[22] M. ZAMBRANO, *l.c.,* p. 83.
[23] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque,* p. 83.
[24] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque,* p. 82.
[25] Ibidem.
[26] PLATON, *El sofista,* 253c-254a.
[27] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque,* p. 101.
[28] M. ZAMBRANO, *l.c.,* p. 146.
[29] M. ZAMBRANO, *l.c.,* p. 81. También Heidegger comparte esta idea cuando afirma: «La razón es habla, λόγος», HEIDEGGER, De camino al habla, p. 12.

uso de la palabra apareciera, de que ella misma, la palabra, fuese colonizada, habría sólo palabras sin lenguaje propiamente»[30]; pero cuando la palabra fue «dada, confiada» al hombre [31], adquiere un cuerpo sutil, se torna paloma mensajera que va de vuelo.

La palabra presentida

La *palabra originaria* como un *manantial de vida*, según la imaginara Ibn Gabirol en su *Fons vitae* emerge de la entraña misma de todo lo creado. «En el borde del país poético (...) —escribe Heidegger— se halla el manantial, la fuente desde cuyo adentro la antigua Norma, divinidad del destino, asciende los nombres. Con ellos la divinidad entrega al poeta aquellas palabras que él, confiado y seguro de sí mismo, espera sean la presentación de lo que considera ser lo existente»[32]. Pero esa palabra no se le muestra al poeta en la verborrea floral del bosque, sino en el silencio del claro. Así la palabra originaria «se muestra ahora —escribe Zambrano— en el claro como espejo que tiembla, claridad aleteante que apenas deja dibujarse algo que al par se desdibuja»[33]. Es «la palabra presentida a lo más»[34], la apenas leve presencia de un perfume huidizo, de una visión en la niebla, de una como lejana memoria del «ser que se quedó atrás, en la casa del Padre quizás»[35]. Memoria que, como en el poema de s. Juan de la Cruz, es como un rememorar en las cosas que se nos presentan el ser amado que «es ido». «Y todo alude, todo es alusión y todo es oblícuo, la luz misma que se manifiesta como reflejo se da oblícuamente, mas no lisa como espada. Ligeramente se curva la luz arrastrando consigo el tiempo. Y no se olvidará nunca que la curvatura de la luz y el tiempo no es castigo, o que no lo es solamente, sino testimonio y presencia...»[36], «la *rama dorada* que se tiende a la divinidad que ha huído o que no ha llegado todavía...»[37].

La *rama dorada* es el título de una obra de J. C. Frazer, cuya primera edición en inglés es de 1890. En el capítulo LXVIII, que el autor también titula «La rama dorada», nos hace ver que este viejo mito, que se extendió por toda Europa, corresponde a la idea de que la vida del roble está en el muérdago, idea sugerida sin duda en el hecho de que en invierno el muérdago crecido entre las ramas del roble permanece verde mientras el roble mismo está deshojado. De igual manera la palabra cubre y salva al dios dormido a la espera de una nueva primavera o manifestación de lo divino. También Haidegger usó de esta idea en sus estudios sobre la palabra[38].

Lo divino frecuentemente es expresado por Zambrano con la imagen del *centro* del que toda realidad arranca, en el que recibe su fundamento, y al que tiende. Pero esta «visión lejana del centro apenas visible» más que una visión propiamente dicha, es «un medio de visibilidad», un «método» que sur-

[30] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 81.
[31] Ibidem. Por ello que Heidegger afirme que «el habla en tanto que sentido es suprasensible y por tanto en sí misma metafísica», HEIDEGGER, *De camino al habla*, p. 144.
[32] M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, p. 202.
[33] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 12.
[34] M. ZAMBRANO, *l.c.*, p. 12.
[35] M. ZAMBRANO, *l.c.*, p. 34.
[36] M. ZAMBRANO, *l.c.*, p. 12.
[37] M. ZAMBRANO, *l.c.*, p. 13.
[38] J. G. FRAZER, *La rama dorada*, México, F.C.E., 1981, pp. 785-796. HEIDEGGER, *De camino al habla*, p. 41 y 60.

ge en el «instante glorioso de lucidez que está más allá de la conciencia y que la inunda» [39]. Por ello nos dirá Zambrano que la razón racionalista es una razón miope, estrecha, restrictiva y dominadora, incapaz de alcanzar esta palabra que encubre y protege el Centro. «La razón racionalista esquematiza y más todavía en su uso y utilización que en los textos originarios de la filosofía correspondiente, da un solo medio de conocimiento, un medio adecuado a lo que ya es o a lo que a ello se encamina con certeza; a las «cosas» en suma, tal como aparecen y creemos que son. Mas el ser humano habría de recuperar otros medios de visibilidad que su mente y sus sentidos mismos reclaman por haberlos poseído alguna vez poéticamente, o litúrgicamente, o metafísicamente. Asunto que aquí ahora sólo queda indicado» [40].

Y es la pérdida del centro, la ausencia de referencia al mismo, su desvinculación, lo que origina la angustia. «Sobreviene la angustia cuando se pierde el centro (...). El ser sin referencia alguna a su centro yace, absoluto en cuanto apartado; separado, solitario. *Sin nombre*, ignorante, inaccesible. Peor que un algo, despojado de un alguien. Se hunde sin por ello descender ni moverse, sin sufrir alteración alguna, resiste a la degradación amenazante. Es todo. Y la vida se derrama del ser descentrado simplemente. No encuentra lugar que la albergue, entregada a su sola vitalidad» [41].

El alborear de la palabra

Como el conjunto del universo tiene un centro de gravedad, «centro último, supremo», que, según la filosofía de Aristóteles, «imprime el movimiento a todo el universo y a cada una de sus criaturas y seres» [42], motor inmóvil que mueve sin moverse, también el hombre tiene un centro, que «mueve moviéndose», un corazón, que es cavidad, hueco, hogar interior, con un ritmo propio, el «ritmo inicial del hombre» [43] y cuyo «latir es al propio tiempo un llamar» [44]. Es en ese centro vital donde Zambrano coloca el origen primero del hablar humano. Son en definitiva las «locutiones cordis» o palabras del corazón de que hablara Agustín [45]. «Todo el que puede conocer la palabra antes de ser pronunciada, e incluso antes de poder el pensamiento formarse una imagen del sonido (...), podrá ver en este espejo y en enigma la semejanza que tiene con aquella Palabra de la que se dijo: Al principio existía la Palabra...» [46]. Así puede escribir Zambrano: «Es profeta el corazón, como aquello que siendo centro está en un confín, al borde de ir todavía más allá de lo que ya ha sido. Está a punto de romper a hablar, de que su reiterado sonido se articule en esos instantes en que casi se detiene para cobrar aliento. Lo nuevo que en el hombre habita, la palabra, mas no la que decimos, o al menos como la decimos, sino una palabra que sería nueva solamente por brotar ella, porque nos sorprendería como *albor de la palabra*» [47]. «Es la palabra que decimos en nuestro corazón... Pero, siendo preciso hacerla llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que la

[39] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 14.
[40] M. Zambrano, *l.c.*, p. 147.
[41] M. Zambrano, *l.c.*, p. 57.
[42] M. Zambrano, *l.c.*, p. 63.
[43] M. Zambrano, *l.c.*, p. 65.
[44] M. Zambrano, *l.c.*, p. 68.
[45] S. Agustín, *De Trinitate*, XV, 10, 18.
[46] S. Agustín, *l.c.*, XV, 10, 19.
[47] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 66.

expresa»[48]. Y, al igual que la Palabra de Dios toma carne para patentizarse a los hombres, la palabra del corazón se reviste de forma externa para hacerse patente a los demás.

Ahora bien —dice Zambrano—, en el corazón se oculta y germina un gran resentimiento, «ese resentimiento "fundamental" que el ser humano lleva en su corazón, como raíz de todos los resentimientos que lo pueblan, de no haber asistido, testigo único tendría que ser además, al acto creador»[49]. Lo cual le hubiera permitido no sólo conocer el nombre de los seres o imponerles un nombre, como describe el pasaje bíblico, sino además conocer su secreto, su profundo sentido y el porqué de su existencia[50]. Es la palabra no pronunciada, balbuceo vital, «*voz interior* que se identifica con algunas voces, con algunas palabras que se escuchan no se sabe bien si dentro o fuera, pues que se escuchan desde dentro»[51]. Es una voz sin sonido, una llamada interior, aún no contaminada por la racionalidad de la inteligencia, ni por el poder dominador de la voluntad. «Mas la palabra que no llega a salir del corazón no se pierde, esa palabra nueva en la que lo nuevo de la palabra resplandecería con claridad inextinguible, la palabra diáfana, virginal, sin pecado de intelecto, ni de voluntad, ni de memoria. Y su claridad tendría lo que ninguna palabra nos da certidumbre de alcanzar: ser inextinguible. No se pierde, se deslía en voz, una voz que a solas suspira y, como el suspiro, asciende atravesando angustia y espera, trascendiendo»[52]. Es aquella «voz interior»[53] que nos dice Platón que «llena nuestros oídos de una divina sabiduría»[54], «una sabiduría que nos llega improvisadamente sin saber de dónde»[55].

Voz interior que hunde sus raíces allí donde el sentimiento se enreda con el grito y con el canto[56], donde «la palabra se anega en la total mudez»[57], «allá donde las tinieblas se hacen cimientos muros de fundamentación»[58], ya que «al modo de la semilla se esconde la palabra»[59]. A veces, sin embargo, aflora en esas palabras primarias que brotan justamente al filo de la conciencia, al apuntar de la aurora. «Es la voz que se infiltra en ciertas palabras de uso cotidiano y mayormente todavía en las más simples, que dan certeza. Y si no se hacen por ello inextinguibles, tienen una suerte de firmeza y hasta de forma sacra»[60].

Voz del corazón que brota del silencio opaco de su propia interioridad y que «la mente discursiva, la gran ordenadora que todo lo encubre»[61], se niega frecuentemente a oír, quizá porque «ninguna dirección que le sea ofrecida por la mente al uso puede abrir paso a esta llamada indecible del corazón sumergido. Y si la llamada es indecible es porque ninguna palabra de las ya dichas le sirve. Lo que no significa que entre las palabras que conoce no haya algunas o una sola que sea la que busca indeciblemente. Busca un

[48] S. Agustín, *De Trinitate*, XV, 10, 19.
[49] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 66.
[50] M. Zambrano, *l.c.*, p. 67.
[51] M. Zambrano, *l.c.*, p. 67.
[52] M. Zambrano, *l.c.*, p. 67.
[53] Platon, *Eutrifón*, 3a.
[54] Platon, *Crátilo*, 396a-c.
[55] Platon, ibidem.
[56] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 67.
[57] M. Zambrano, *El sueño creador* en *Obras Reunidas*, p. 43.
[58] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 71.
[59] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 93.
[60] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 67.
[61] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 68.

oído; oír y que le oigan sin darse cuenta, sin distinción y que su llamada se pierda en la inmensidad de la única respuesta» [62].

Pero esa voz interior que el corazón siente no puede tornarse palabra, ya que el corazón no puede romper su silencio; es su lugar natural. «El silencio —escribe Zambrano— revela al corazón en su ser» [63]. Allí «la palabra no es posible ni necesaria, pues que la palabra, ella misma es transitiva, se da en un tiempo en tránsito y que acelera o que detiene, sin violencia» [64]. Pero el tiempo del corazón es «un tiempo que se consume sin dejar residuo, sin producir pasado; como aleteando sin escaparse de sí mismo, sin amenaza, sin señalar tan siquiera la llegada del presente, ni menos todavía dirigirse a un futuro. Un tiempo sin tránsito» [65]. A través de ese tiempo sin tránsito la eternidad se anuncia y oscuramente se manifiesta. Es «toque de absoluto» que expresa lo divino en nosotros y se abre al espacio abismal del corazón, «que es profundo, grande, ancho, inmenso, oscuro, luminoso» [66].

La palabra naciente

En un primer momento el hombre, al despertar, aún no tiene la palabra precisa, la expresión adecuada, porque está solo. Tanto el nacer como el renacer a la luz se da en la más absoluta denudez; «una suerte de denudez que por sí misma hace sentir que se está renaciendo, pues que como se nació desnudo, sin denudez no hay renacer posible; sin despojarse o ser despojado de toda vestidura (...), sin cobijo, sin apoyo, sin punto de referencia» [67]. No advierte, porque aún no se ha revelado, la palabra privilegiada de su propio nombre. Aún no se ha proyectado nuestro ser en el espejo, aún no se ha tornado imagen. «Despertar sin imagen ante todo de sí mismo, sin imágenes algunas de la realidad, es el privilegio de este instante que puede pasar inasiblemente dejando, eso sí, la huella; una huella inextinguible, mas que no sabe descifrar, pues que no ha habido conocimiento. Y ni tan siquiera un simple registrar ese haber despertado a este nuestro aquí, a este espacio-tiempo donde la imagen nos asalta» [68]. Es «un despertar sin imagen, así como debemos de estar cuando todavía no hemos aprendido nuestro nombre, ni nombre alguno. Ya que el nombre está ligado a la normal condición humana, a la imagen o al concepto o a la idea. Y el nombre sin nada de ello no se nos ha dado. El de "Dios" sabe a concepto, el del Amor fatalmente también; y el amor del que aquí se trata no es un concepto, sino (ya que imposible es al nombrarlo no dar un concepto) una concepción» [69]. Porque antes del concepto está el engendrar, la fuente que mana, que pertenece más bien al orden del amor que arranca de ese centro oscuro donde aún no ha brotado la luz; la luz ya es una criatura, un producto, el primero sin duda sobre el que proyectamos el esquema de una racionalidad que va indisolublemente unida a la palabra. Pero antes, aún en la zona de la noche, está el concebir, «una concepción que nos atañe y que nos guarda, que nos vigila y que nos

[62] M. Zambrano, Ibidem.
[63] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 73.
[64] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 74.
[65] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 74.
[66] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 69. Por ello Heidegger dirá que «la palabra revela otro más alto reino». Heidegger, *De camino al habla*, p. 204.
[67] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 44.
[68] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 21.
[69] M. Zambrano, Ibidem.

asiste desde antes, desde un principio. Y esto no se ve claro, se desliza este sentir sin llegar a ascender a saber, y se queda en lo hondo, casi subterráneo, viniendo de la fuente misma; de la fuente de la vida que sigue regando oculta, de la escondida, de la que no se quiere saber «do tiene su manida», aunque la noche se haya retirado en ese instante del privilegiado despertar» [70].

Zambrano nos hace ver que la luz se acuna en la noche, la cual no es sin más la nada, sino la fuente oscura, el principio dinámico anterior a la razón que la posibilita. Por ello nos dice que «la aurora de la palabra es aurora incesante que asiste al que ha velado en la noche, al que ha velado la noche misma. Deidad primera la Noche» [71]. También en Heidegger la noche es concebida como principio primero del que brota la conciencia. «La noche misma es sólo ocultación custodiadora del decurso solar» [72]. La filosofía racionalista arranca de un primer destello de luz: la evidencia; pero antes, previo a todo conocimiento, estaba dado el ser, que posibilita y da a luz a la luz misma. Zambrano se retrotrae más allá de la luz, cuando ésta es aún germen que no ha alcanzado todavía el lindero de la conciencia.

Para ella hay dos momentos aurorales: el nacer y el despertar, pero el primero aún en la oscuridad. Nos dice: «Se nace, se despierta. El despertar es la reiteración del nacer en el amor preexistente, baño de purificación cada despertar y transparencia de la sustancia recibida que así se va haciendo transparente» [73]. Porque el hombre es un ser al que no le es suficiente nacer una vez, sino que se ve precisado a renacer a la luz, y en ella se le da la existencia. Esta «existencia surgida de la pretensión de ser por separado deslumbra y ofusca al individuo naciente que sin ella sería como una aurora» [74]. Con ella «aparece la conciencia de todo y de sí mismo ante todo» [75].

Ahora bien, la conciencia emergente de ese fondo oscuro sufre la tentación de negar ese ser primero de donde ella misma ha brotado, porque la luz constituye una frontera de claridad tras la que se oculta y agazapa aquello que no alcanza a iluminar la conciencia. Y así «el yo mismo se alza y pretende erigirse en ser y medida de todo lo que ve y de lo que así el mismo se oculta» [76]. Pero una absoluta vigilia es imposible al hombre, que decae, más que le pese, de nuevo en el ser, que se le da en la noche; el yo vigilante y libre en esos momentos de decaimiento retorna a su fondo primitivo, el puro ser, al momento pre-auroral del «ver y sentir, percibir» [77], al «amor preexistente» [78], claustro materno en donde toda fecundidad tiene su origen, «ese lugar primero, que parece sea como una agua donde el ser germina» [79].

El ser «se abre como una flor que deja ver su cáliz, su centro iluminado que luego resulta ser el centro que comunica con el abismo» [80]. Es el carácter teologal de la realidad, que se abisma en lo divino, que se nos manifiesta «dejando siempre (entrever) algo de su esencia germinante, nada ideal y que puede por tanto ser captado; algo que puede solamente reconocerse en tanto que se siente, en esa especie, la más rara del *sentir iluminante*, del sentir

[70] M. Zambrano, *Claros del bosque*, pp. 21-22.
[71] M. Zambrano, *De la Aurora*, p. 67.
[72] M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 44.
[73] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 22.
[74] M. Zambrano, Ibidem.
[75] M. Zambrano, Ibidem.
[76] M. Zambrano, Ibidem.
[77] M. Zambrano, Ibidem.
[78] M. Zambrano, Ibidem.
[79] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 23.
[80] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 55.

que es directamente, inmediatamente conocimiento sin mediación alguna. El conocimiento puro, que nace en la intimidad del ser y que lo abre y lo trasciende, «el diálogo silencioso del alma consigo misma» que busca aún ser palabra, la palabra única, la palabra indecible, la palabra liberada del lenguaje» [81].

Aletea en la metafísica zambraniana una insinuada presencia de lo divino, que se abre, más que como un razonamiento poderoso, como una herida, una ausencia, como un leve céfiro o un perfume que despierta en nosotros la necesidad de su encuentro. «El poder infinito de Dios —había escrito Rabindranaz Tagore— no está en la tormenta, sino en el céfiro». Zambrano expresa este mismo pensamiento cuando escribe que «sólo el rumor del mar y del viento, si pasan mansamente, se le asemejan» [82]. Nos acompaña a través de la lectura de la obra zambraniana el convencimiento de que El permanece como una llamada desde el horizonte —*Señor del horizonte* le llamaron los egipcios—, que se abisma en cada pregunta de su filosofar. «Todo ello —escribe Zambrano— nos conduce a la pregunta clásica que abre el filosofar, la pregunta «por el ser de las cosas» o por «el ser» a solas, que irremediablemente hace surgir desde el fondo de esa herida que se abre hacia dentro, hacia el ser mismo, no una pregunta, sino un clamor despertado por aquello invisible que pasa sólo rozando. «¿A dónde te escondiste?»... A los claros del bosque no se va, como en verdad tampoco va a las aulas el buen estudiante, a preguntar. Y así, aquel que distraídamente se salió un día de las aulas, acaba encontrándose por puro presentimiento recorriendo bosques de claro en claro tras el maestro que nunca se le dio a ver: el Unico, el que pide ser seguido y luego se esconde detrás de la claridad» [83]. En ese caminar, «perdida en la *espesura*», de claro en claro, hacia horizontes cada vez más lejanos y concéntricos, Zambrano descubre que va siguiendo las pisadas del Maestro, el eco de una voz que arranca del desgarro primero del útero divino. «Por nacer y para nacer —escribe— no hay lucha, sino olvido, abandono al amor, como los místicos proponen, los místicos del «nacimiento», y aun los de la nada, que piden el nacimiento a la nada intercesora con lo divino» [84]. El nacer no es fruto de la libertad, sino que ésta brota de su última sustancia, «una sustancia formada a partir de la inspiración primera en el inicial respiro, y que inasible encadena al individuo que nace con el respirar de la vida toda y de su escondido centro. Y a imagen e imitación de ese centro de la vida y del ser, el respirar se acompasa según su propio ritmo, dentro de los innumerables ritmos que forman la esfera del ser viviente» [85].

El despertar de la palabra

Zambrano nos describe ese momento auroral en que la palabra se abre a la luz desde su placenta obscura. «Indecisa, apenas articulada —nos dice—, se despierta la palabra. No parece que vaya a orientarse nunca en el espacio humano, que va tomando posesión del ser que despierta lenta o instantáneamente» [86]. Pero ya al despertar, al abrirse a la claridad de la inteligen-

[81] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 58.
[82] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 47.
[83] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 17.
[84] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 22.
[85] M. Zambrano, *Claros del bosque*, pp. 24-25.
[86] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 25.

cia, se siente la palabra encadenada, crucificada en la doble coordenada de espacio y tiempo. «Pues si el despertar se da en un instante, el espacio le acomete como si ahí le hubiese estado guardando para definirle, para hacerle saber que es un ser humano sin más. Mientras el fluir temporal, en retraso siempre, se queda apegado al ser que despierta envuelto en su tiempo, en un tiempo suyo que guarda todavía sin entregarlo, el tiempo en que ha estado depositado confiadamente» [87], y que Zambrano identifica con el instante, que nos aproxima al ser atemporal de lo eterno. «Un tiempo que brota sin figura ni aviso, que no mide movimiento alguno ni parece que haya venido a eso. Un tiempo que no alberga ningún suceso, ni se le nota que vaya a ser sucesivo, ni tampoco a seguir ni a detenerse. Un tiempo solo, naciente en su pureza fragante como un ser que nunca se convertirá en objeto: divino» [88].

«La palabra se despierta a su vez entre esta confianza radical que anida en el corazón del hombre y sin la cual no hablaría nunca» [89], la confianza de ser oído, de que su eco no va a perderse en el vacío, de que va a servir de vehículo para conectar con un corazón amigo. «Se diría que la confianza radical y la raíz de la palabra se confundan o se den en una unión que permite que la condición humana se alce» [90], porque el ser humano es esencialmente dialógico. El diálogo es la estructura primaria del decir, hasta el punto que Platón llega a afirmar que el pensamiento no es sino una interiorización del diálogo, un hablar con nosotros mismos.

Zambrano describe los caracteres de la palabra naciente entre los que destaca la ductibilidad. «Es de dócil condición la palabra —nos dice—, lo muestra en su despertar cuando indecisa comienza a brotar como un susurro en palabras sueltas, en balbuceos, apenas audibles, como un ave ignorante, que no sabe dónde ha de ir, mas que se dispone a levantar su débil vuelo» [91].

Sólo cuando la inteligencia estructura con su racionalidad la palabra, ésta es verdaderamente palabra. «La palabra propiamente —escribe Zambrano— es sólo aquella que es concebida, albergada, la que inflige privación, la que puede irse y esconderse, la que no da nunca certeza de quedarse, la que va de vuelo» [92]. La palabra entonces se torna un dardo, una flecha, que se desprende violentamente del útero germinal con una dirección, con un sentido, con una meta precisa. Son «palabras cargadas de intención» [93]. «Viene a ser sustituida —escribe Zambrano— esta palabra naciente, indecisa, por la palabra que la inteligencia profiere como una orden, como si tomara posesión de ella también, ante el espacio, que implacablemente se presenta y ante el día, que propone una acción inmediata que cumplir, *una* en la que entra toda la serie de acciones» [94].

Pero esa palabra dicha ya bajo el dominio de la inteligencia, deja intacta, al desprenderse, la palabra germinal. «Y la palabra primera se recoge, vuelve a su silencioso y escondido vagar, dejando la imperceptible huella de

[87] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 25.
[88] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 30.
[89] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 25.
[90] M. ZAMBRANO, ibidem.
[91] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, pp. 25-26.
[92] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, pp. 94-95. «El hombre es hombre —afirmará Heidegger— en tanto que hablante» (HEIDEGGER: *De camino al habla*, p. 11), ya que «la capacidad de hablar constituye el rasgo esencial del hombre» (HEIDEGGER, *De camino al habla*, p. 217). Y si «el ser del hombre reside en el habla» (Ibidem), el habla refleja ese carácter transitivo —de puro *ser siendo*— del hombre mismo.
[93] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 26.
[94] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 26.

su diafanidad. Mas no se pierde. Como un balbuceo, como un susurrar de la inextinguible confianza atravesará las series de las palabras dictadas por la intención, soltándolas por instantes de sus cadenas. Y en esta breve aurora se siente el germinar lento de la palabra en el silencio. En el débil resplandor de la resurrección la palabra al fin se desprende dejando su germen intacto, que en el débil clarear de la libertad se anunciaba un instante antes de que la realidad irrumpiese. Y queda así luego la realidad sostenida por la libertad y con la palabra en vías de decirse, de tomar cuerpo. La palabra y la libertad anteceden a la realidad extraña, irruptora ante el ser no acabado de despertar en lo humano» [95].

Ahora bien, esa palabra en vías de decirse, a punto de emprender el vuelo, puede quedar para siempre no dicha, como germen infecundo. Será la *palabra perdida,* siempre en vías de ser encontrada de nuevo al filo mismo de la aurora, en esa zona de penumbra que aún no ha iluminado del todo la claridad de la conciencia. Aunque el hombre mismo habita en la penumbra, está condenado también él a vivir en la hora del amanecer, a ser un ser en estado continuo e indefinido de parto, un buscador de sí mismo, de su ser, que siempre alborea, «sin acabar de despertar» [96] nunca del todo.

«Y así se corre por los claros del bosque análogamente a como se discurre por las aulas, de aula en aula, con avisada atención que por instantes decae —cierto es— y aun desfallece; abriéndose así un claro en la continuidad del pensamiento que escucha: la palabra perdida que nunca volverá, el sentido de un pensamiento que partió. Y queda también en suspenso la palabra, el discurso que cesa cuando más se esperaba, cuando se estaba al borde de su total comprensión. Y no es posible ir hacia atrás. Discontinuidad irremediable del saber de oído, imagen fiel del vivir mismo, del propio pensamiento, de la discontinua atención, de lo inconcluso de todo sentir y apercibirse, y aun más, de toda acción. Y del tiempo...» [97].

Más aun, «las palabras todas, por únicas que se nos parezcan, por solas que vayan y por inesperada que sea su aparición, aluden a una *palabra perdida,* lo que se siente y se sabe de inmediato en angustias a veces, y en una especie de alborear que la anuncia palpitando por momentos. Y también se la siente latiendo en el fondo de la respiración misma, del corazón que la guarda, prenda de lo que la esperanza no acierta a imaginar» [98].

Y esa palabra perdida puede ser «la palabra única», secreto del amor divino-humano, que Zambrano cree entrever en el «murmullo de paloma» de poema de san Juan de la Cruz: «Diréis que me he perdido, que andando enamorada, me hice perdediza y fui ganada» [99].

Puede parecer a un lector poco avisado que los «claros del bosque», que da nombre al célebre libro de María Zambrano, son aquellos espacios que se abren a la luz en la espesura de lo inmediato. La imagen usada por Zambrano hace referencia a todo lo contrario: en la fragosidad del pensamiento existen huecos, vacíos, porque en esos *claros* «no se encuentra nada, nada que no sea un lugar intacto» [100], y tampoco hay que irlos a buscar [101]. Son esos momentos en que el decaimiento de la razón discursiva nos deja al des-

[95] M. Zambrano, *Claros del bosque,* p. 26.
[96] M. Zambrano, *Claros del bosque,* p. 27.
[97] M. Zambrano, *Claros del bosque,* p. 17.
[98] M. Zambrano, *Claros del bosque,* p. 87.
[99] M. Zambrano, *Claros del bosque,* p. 87.
[100] M. Zambrano, *Claros del bosque,* p. 11.
[101] M. Zambrano, *Claros del bosque,* p. 11.

cubierto el *sentir originario*, porque «pensar es ante todo —como raíz, como acto— descifrar lo que se siente» [102]. Y allí, en esa zona obscura del sentir primordial, en ese *claro* al que no alcanza la razón abstractiva y dominadora, tiene sus raíces la palabra, expresión del pensamiento de verdad.

Sin la música, sin la armonía de la voz «la palabra sola decae adensándose, camino de hacerse piedra» [103], la palabra viva se cosifica y fosiliza de alguna manera al convertirse en palabra escrita. Pero algo de su divino aletear, de su espíritu, aun permanece en ella vivo, dinámico, sugeridor.

Las «palabras escritas —dice Zambrano—, que, como escritas, se repiten, apaciguadoras y sabias, que marcan el límite, un cerco vienen a formar todas ellas que muy pocas gentes trascienden» [104], «pues que la inspiración que llega no se detiene, la inspiración que trasciende el cerco sólo rara vez arrastra consigo, o tras de sí, a quienes ha visitado, dejándolos, eso sí, perplejos en los mejores casos, cabizbajos por lo común, y disponiéndose con ahinco a volver a ver todas las cosas tal como si la visita de la inspiración no hubiera llegado, empadronándose conscientemente como habitantes del cerco y hasta lazándose vigilantes, por si acaso» [105]. Son los fosilizadores de la palabra y con ello de la historia, ya que «no hay historia sin palabra, sin palabra escrita, sin palabra entonada o cantada» [106]. Pero en quienes aletea el espíritu saben hasta oír en las piedras, «pues que en las piedras ha de estar el canto perdido» [107], la voz apagada y dormida «Y ¿no podrían ser... estas piedras, cada una o todas, algo así como letras?» [108]. «Fantasmas, seres en suma que permanecen quizá condenados, quizá solamente mudos en espera de que les llegue la hora de tomar figura y voz» [109], porque estas piedras «están emparentadas con las palabras» [110]. «Letras de luz» llamó a las estrellas, al fin piedras de fuego, Quevedo.

La palabra privilegiada

Hay algunas palabras que asumen un papel preponderante en la historia del pensamiento, claves de arco que sostienen como atlantes la arquitectura cultural de una época. Sin ellas una generación se sentiría perdida, sin puntos de referencia, que le sirvan de coordenadas para estructurar el sentido de su existencia, «palabras furtivas e indelebles al par, inasibles, que pueden de momento reaparecer como un núcleo que pide desenvolverse, aunque sea levemente; unas palabras, un aletear del sentido, un balbuceo también, o una palabra que queda suspendida como clave a descifrar; una sola que estaba allí guardada y que se ha dado al que llega distraído a ella sola. Una palabra de verdad que por lo mismo no puede ser ni enteramente entendida ni olvidada. Una palabra para ser consumida sin que se desgaste. Y que si parte hacia arriba no se pierde de vista, y si huye hacia el confín del horizonte

[102] M. Zambrano, *Claros del bosque*, Contraportada.
[103] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 97.
[104] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 91.
[105] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 91.
[106] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 92.
[107] M. Zambrano, Ibidem.
[108] M. Zambrano, Ibidem.
[109] M. Zambrano, Ibidem.
[110] M. Zambrano, Ibidem.

no se desvanece ni se anega. Y que si desciende hasta esconderse entre la tierra sigue allí latiendo como semilla»[111].

Cada época, cada cultura, cada giro en el pensamiento, queda marcado como hitos en el camino por palabras privilegiadas que definen el momento histórico. «Mientras dura un ciclo histórico —escribe Zambrano— hay palabras que permanecen en una determinada visibilidad y corren de boca en boca; son los tópicos de esos siglos»[112].

Hay palabras además que «están cargadas de sentido diversos, cuya explicitación depende del momento en que han sido usadas, de cómo y hasta de por quién»[113]. En virtud de esto algunas palabras privilegiadas en un tiempo histórico determinado se tornan inservibles o irrelevantes en un período más avanzado; sin embargo, otras necesitan tiempo, quizá tal vez mucho tiempo, para explicitar sus implícitos. «El privilegio de algunas de estas palabras es que contienen un futuro aún no actualizado y cuya superación completa nos es todavía imposible vislumbrar»[114]. «Entonces, habrá que dejar que de ellas caiga como camisa de serpiente, cierto sentido que tuvieron un día, para que aparezca al descubierto el sentido al que apuntaban»[115]. Una de estas palabras es por ejemplo —según Zambrano— la palabra «democracia».

Pero además las palabras se agrupan en constelaciones que «presiden un tiempo, una época, una civilización, como los signos del zodíaco, según creencias extendidas en la antigüedad»[116]. Zambrano pone el ejemplo de la palabra «persona» integrada en la constelación de la palabra «democracia»[117]. Sin embargo, incluso estas palabras privilegiadas sufren la erosión y la caducidad de todo lo humano, el devenir continuo de todo cuanto nos es dado, «pues que fija, quieta, no se queda (la palabra), que si así se quedara se quedaría muda»[118]. En la metempsícosis de sus continuas reencarnaciones, «sin dejar de ser la misma», se ajusta a las necesidades de quien la recibe y a su «posibilidad de atenderla»[119], e incluso a veces se eclipsa en un «silencioso palpitar», como «lamento, llamada, músima inicial» e iniciática, capaz de un renovado florecimiento[120].

Entre esas palabras privilegiadas Zambrano sitúa a un nivel más alto aquella que «un ser humano guarda como su misma *sustancia* (...). La que no se dice porque el decirla la desdeciría también al darla como nueva o al enunciarla, como si pudiera pasar; la palabra que no puede convertirse en pasado y para la que no se cuenta con el futuro, *la que se ha unido con el ser*»[121]. ¿Cuáles son esas palabras esenciales a las que Zambrano califica de «vigías del Verbo», de testigos de la Palabra primera? Lo más grave es que «en los seres humanos que guardan esa palabra, no se la ve, pasa inadvertida, como suele serlo también para ellos, al menos como palabra, pues que ha llegado a asistirles como una lámpara que por sí sola se enciende o que está siem-

[111] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 85.
[112] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 91.
[113] M. ZAMBRANO, *Persona y Democracia*, Departamento de Instrucción Pública, Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 1958, p. 118.
[114] M. ZAMBRANO, *Persona y Democracia*, p. 119.
[115] M. ZAMBRANO, *Persona y Democracia*, p. 119.
[116] M. ZAMBRANO, *Persona y Democracia*, p. 119.
[117] M. ZAMBRANO, *Persona y Democracia*, p. 119.
[118] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 85.
[119] M. ZAMBRANO, Ibidem.
[120] M. ZAMBRANO, Ibidem.
[121] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 89.

pre encendida sin combustión» [122]. ¿Cuál es, pues —nos preguntamos— esa palabra de la que el hombre es guardián [123] y, sin embargo, puede pasarla «inadvertida»? [124]. Zambrano nos contesta con un texto que aún permanece hermético: «Suele ser esta palabra que no se pierde un *nombre*. Un nombre que pudo ser dicho un día, mas que al guardarse ya irrepetible ha ido recogiendo las notas del nombre único (...), una palabra que todo suceso trasciende» [125]. ¿Cuál es ese nombre? Un texto de *Sueño creador* nos da la clave: «Todos esperan —dice allí— ser llamados alguna vez por su *propio nombre*, ese que nadie conoce, ni ellos» [126]. Ese *nombre propio* que el hombre posee «como su misma sustancia», hace referencia por una parte a aquella «sustancia individual» en la que está impreso nuestro destino y que sólo Dios conoce, de la que nos habla Leibniz en su *Discurso de Metafísica*, autor que de manera tan destacada influye en su pensamiento [127] y por otra a la doctrina agustiniana sobre el *verbo* expuesta en el *De Trinitate*. Allí Agustín nos dice: «Es, pues, necesario llegar al verbo humano, al verbo del animal racional, al verbo *imagen* de Dios, no nacido de El, sino hecho a su imagen» [128]. Palabra interior, a imagen del Verbo divino, que nos constituye como sustancia individual, nombre propio irrepetible, que nos es dado desde nuestra sustancia. Por ello que Zambrano nos diga que en vano el filósofo osa «acometer hasta sus últimas consecuencias la tarea de darse a sí mismo un nombre» [129]. El poeta, sin embargo, sabe que ese nombre le fue impuesto en la casa del Padre y es esa «donación lo que le colma, pues que le da la vida» [130]. Es la palabra escondida que orienta nuestros pasos hacia el destino. «La voz del destino —dice Zambrano— se oye mucho más de lo que la figura del destino se ve» [131]. «Palabra escondida, a solas celada en el silencio» [132], que aflora en el discurso, en el poema, en el texto filosófico, «ya que lo que de revelador hay en el hablar proviene de esa palabra intacta que no se anuncia, ni se enuncia a sí misma, invisible al modo del cristal a fuerza de nitidez, de inexistencia» [133]. Agustín nos dice: «La palabra que fuera resuena es signo (manifestación) de la palabra que luce en el interior, a la que corresponde en mayor manera el nombre de palabra (...) Nuestra palabra (interior) se hace voz de nuestro cuerpo al expresarse para poder manifestarse a los sentidos del hombre» [134]. Es «la palabra que no es concepto porque es ella la que hace concebir, la fuente del concebir que está más allá propiamente de lo que se llama pensar. Pues que ella, es pensamiento que se sostiene en sí mismo, reflejo al fin de lo simplemente humano de la lengua de fuego que abrió a aquellos sobre quienes se posó el sentido y conocimiento de las lenguas todas. No se da a ver. Abre los ojos del entendimiento para que vea o vis-

[122] M. Zambrano, Ibidem.
[123] M. Zambrano, Ibidem.
[124] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 90.
[125] M. Zambrano, Ibidem.
[126] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 201.
[127] Leibniz, *Discurso de metafísica*, n.º 8. En carta que me escribe María Zambrano desde Ginebra el día 28 de agosto de 1982 me dice: «¡Cuánto acertó en la relación que me descubre con Leibniz, inadvertida casi siempre! Sí, cuánta lucidez. Cuánta llama arde en la desvelada atención que me dedica. Y que no es a *mí*, sino al pensamiento en mí».
[128] S. Agustín, *De Trinitate*, XV, 11, 20.
[129] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 202.
[130] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 203.
[131] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 16.
[132] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 99.
[133] M. Zambrano, Ibidem.
[134] S. Agustín, *De Trinitate*, XV, 11, 20.

lumbre algo. Y no se presenta a sí misma porque, de hacerlo, acabaría con la relatividad del lenguaje y con su tiempo» [135].

Es la «palabra interior» [136], que se esconde a modo de semilla, «como una raíz, cuando germina, que, todo lo más, alza la tierra levemente» [137], pero que ha de aflorar surgiendo del fondo obscuro, de los ínferos del alma, y abriendo sus pétalos al destino. «La raíz escondida y aun la semilla perdida, hacen sentir lo que las cubre como una corteza que ha de ser atravesada. Y hay en estos campos una pulsación de vida, una onda que avisa y una cierta amenaza de que algo, o alguien, está al venir» [138].

Esta palabra interior es mi oculta y misteriosa sustancia, el nombre propio que marca mi destino y permanece como germen, razón seminal, logos espermático, enclaustrada, «perdida, inmediata y escondida, raíz y germen, presencia obscura sin puerta para entrar en la conciencia» [139]. La palabra interior es mi ser que se me da en sueños y que voy despertando progresivamente a la existencia. Porque lo dramático de esta sustancia, de este nombre propio es que sólo nos es revelado en el tiempo y con el tiempo, en una especie de realidad distendida que progresivamente se me va manifestando. Por ello que Zambrano nos diga que «es una especie de extensión lo que se me revela» [140]. «En esta etapa es él, el sujeto paciente, el que se siente ser obstáculo, corteza, resistencia. Lugar cerrado a la palabra, inhábil para abrirse a ella, sino hendiéndose todavía más, ahondándose sin ensimismamiento» [141]. Este ahondarse sin ensimismamiento supone el reconocimiento de que hay un límite, una frontera, que no podemos traspasar. «La barrera entre el silencio y el sonido no ha dejado nunca de existir, erizándose hasta llevar al que habla al borde del paroxismo» [142]. Esa frontera custodia «un lugar dentro de mí, intangible (...), inviolable» [143], lugar donde se esconde la palabra esencial y única, mi nombre secreto, mi número de identidad natural, que sólo Dios conoce del todo. Identidad, palabra que se me da en sueños, y que se va revelando, desvelando, en el discurrir de mi existencia y que como las mónadas leibnicianas resume en sí la historia toda del universo. En consecuencia Zambrano nos dice: «En principio cualquier contenido del soñar podría ser el germen de una creación por la palabra, a condición de que presente o envuelva una situación esencial, que puede igualmente llamarse existencial del hombre en la vida» [144], ya que «existir es la actualización de una esencia» [145], el tornar palabra vigilante lo que sólo era palabra larvada. «En este caso —prosigue—, la palabra acude al despertar, y el despertar, siempre incierto, se da sostenido por ella, por estas palabras que, aun enigmáticas, son ya de máxima certidumbre, ya que la certidumbre es eso: despertar con palabra» [146]. Porque, como decía Haidegger, «la riqueza esencial de la palabra reside en el decir, o sea, en el mostrar» [147], porque «es sólo la palabra la que

[135] M. Zambrano, *Claros del bosque*, pp. 99-100.
[136] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 93.
[137] M. Zambrano, Ibidem.
[138] M. Zambrano, Ibidem.
[139] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 93.
[140] M. Zambrano, Ibidem.
[141] M. Zambrano, Ibidem.
[142] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 99.
[143] M. Zambrano, *Claros del bosque*, p. 93.
[144] M. Zambrano, *El sueño creador* en *Obras reunidas*, p. 41.
[145] M. Zambrano, *El sueño creador* en *Obras reunidas*, p. 41, nota.
[146] M. Zambrano, *El sueño creador* en *Obras reunidas*, p. 41.
[147] M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 212.

otorga la venida en presencia, es decir, el ser»[148], el ser que es palabra y en la palabra se manifiesta.

Es la palabra la que nos introduce en la existencia, que es el reino de la libertad. «La palabra preside la libertad»[149]. Tanto es así que «puede decirse que lo que no es palabra es sueño, aun en la vigilia»[150]. «La palabra se da en la libertad y ante ella como un acto, el más real del sujeto, situado plenamente, por tanto, en el tiempo y en la libertad. La palabra, ella misma, de por sí, es libertad»[151], «ya que por la palabra y en ella el sujeto humano se descubre a sí mismo, se presenta»[152]. Pero esta palabra que ahora nos refiere Zambrano es la palabra vigilante, la palabra nacida de esa palabra interior que nos constituye y nos define. No reconocer la existencia de esta palabra interior es intentar vivir de espaldas a mí mismo, un enmascararme y substituir el ser que soy por la máscara que yo mismo me fabrico y tras la que intento «agazaparme»[153]. La dramática condición del ser humano es que siente la necesidad de «serse», de identificarse con su propio nombre, con su palabra de identidad, y éste sólo *se le va dando* en la tarea de su propio *hacerse*. «Mas cuando el sujeto hundiéndose cada vez más en su paciente condición se sigue sintiendo y viendo como un lugar cerrado a la palabra, nada ya le asiste. Nada»[154]. Se torna un ser sin raíces, sin identidad, desarraigado, alienado, perdido. Es la triste condición a que ha conducido, según Zambrano, la razón racionalista y dominadora: la nada.

Por el contrario, «en la nada obtenida por un puro retirarse para que lo más preciado aparezca, surge, no notado el *principio*, un algo inseparable, más allá de toda figuración. Y ya esto sólo, lo inesperable que se advierte con naturalidad, es el primer don del exilio. Aquello que llega como respuesta a una pregunta no formulada»[155]. Porque no podemos intentar apresar mi palabra, porque no debemos intentar apresar la palabra interior con una razón dominadora, sino estar pacientes en espera activa, estar a la escucha a la callada voz de la palabra interior, esperando atentos su revelación y su progresivo desvelamiento. Atentos, como el agricultor a la simiente que germina por su cuenta. Porque «prosigue lento e inoxerable este germinar en el campo de la palabra, en el propiamente suyo, en aquel que se ve así tratado, sometido con riesgo de perder el aliento también, si se revelara. Cuando se trata del anuncio, una revelación sucede siempre así a quien la padece. Ni decir *sí* ni *no* le está permitido. Nada. Mas no la nada que entonces menos que nunca puede nadificar. Y el silencio a que vive sometido es como una vida más alta, y el desierto de la palabra un lleno más apretado a punto de abrirse aún más que de poblarse, de estallar por no poder contener ya la palabra que se dispone a nacer: la palabra concebida»[156]

[148] M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, p. 204.
[149] M. ZAMBRANO, *El sueño creador* en *Obras reunidas*, p. 41.
[150] M. ZAMBRANO, *El sueño creador* en *Obras reunidas*, p. 44.
[151] M. ZAMBRANO, Ibidem.
[152] M. ZAMBRANO, Ibidem.
[153] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, pp. 93-94.
[154] M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 94.
[155] M. ZAMBRANO, Ibidem.
[156] M. ZAMBRANO, Ibidem.

Juan Fernando ORTEGA MUÑOZ, *doctor en filosofía y en Derecho, está adscrito a la Universidad de Málaga desde 1974, en que se hace cargo del Departamento de Filosofía. Con anterioridad había sido profesor de los Institutos de sta. Isabel de Fernando Poo y de s. Fernando (Cádiz) y subdirector del Colegio Universitario de Jaén. Desde su dirección del Departamento de Filosofía de Málaga promueve la creación de las secciones de Filosofía, Psicología y Pedagogía de esta Universidad. Autor de numerosos estudios, cuenta entre sus libros con* Derecho, Estado e Historia en Agustín de Hipona *(1981),* Técnicas de estudio e investigación *(1976, 1981),* El sentido de la Historia en Hegel *(1979),* El porvenir de la Filosofía a partir del análisis de su historia *(1982),* María Zambrano a la metafísica recuperada *(Obra en colaboración, 1982),* La filosofía de Ibn Gabirol *(1983),* Filosofía y Cultura a finales del s. XX *(Obra en colaboración, 1989),* Apuntes para una teoría de Andalucía *(1982). Se hizo cargo del Número Monográfico de* Philosophica Malacitana *dedicado a María Zambrano (Vol. IV, 1991) y del Número Monográfico de la revista* Jábega, *dedicado también a María Zambrano (n.º 65, 1991). Es secretario de las revistas* Philosophica Malacitana *y del* Anuario *de la UNED de Málaga, Vicepresidente de la Sociedad Andaluza de Filosofía, miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Española de Filosofía Medieval, Director de la Fundación María Zambrano, miembro del Comité de Redacción de la revista* Jábega *y del Comité Académico de la revista* Epiméleia *de Argentina. Ha organizado varios congresos nacionales e internacionales y tiene publicados más de cien artículos en diferentes revistas especializadas en Filosofía.*

RAMON PEREZ CARRIO, N.º 12.

DEL ANGEL Y LA HERIDA *

MARIFE SANTIAGO BOLAÑOS

> Hace tiempo que no puedo escribir con tinta. Sólo a lápiz, quizá porque es lo más parecido a escribir sobre la arena.
>
> (María Zambrano [1])

Asegura la mística islámica de los sabeos de Harrán que el secreto del templo, aquel que permitiría la unión del cielo y de la tierra (del plano intelectivo y el plano sensible), está en la esquina iraquí, la del profeta Mahoma. Las otras tres piedras angulares del templo de la Kaaba, las que se corresponden con Abraham, Moisés y Jesús «dejan lucir un saber» dependiendo del profeta al que representan; pero sólo aquella cuya luz es negra, la de Mahoma, sería capaz de retornar al ser humano a su lugar natural, al lugar donde lo que está arriba y lo que está abajo se muestran como una y la misma cosa.

Pues es la piedra negra el primer ángel, quien actuó de garante en el pacto entre Dios y Adán. Cuando este último fue expulsado del Paraíso por haber traicionado el pacto, Dios —continúa la tradición mística del Islam— convirtió la piedra en una hermosa perla blanca cuyos destellos atrajeron a Adán. Mas, cuando se acercó a ella, la perla, el ángel recordó al hombre su pacto traicionado: para que nunca más lo olvidara volvió Dios a tornar la perla en una piedra negra que Adán tendría que llevar sobre su espalda en su «viaje» entre la India y Arabia: la piedra preciosa, la piedra de hermosa luz, esconde un negro corazón desde el que el ser humano recordará para siempre su pacto con Dios y al ángel que sirvió de mediador.

¿Será, tal vez, que se halla el ser humano en una palabra, en la frontera, en el espacio y tiempo que determina un viaje donde ni está el espacio ni está el tiempo?

> «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» [2].

Sírvanos este preámbulo como eje en la lectura que del teatro de María Zambrano ahora iniciamos.

* Conferencia pronunciada en la 12.ª edición de los Encuentros de Filosofía en Denia. Mayo, 1992.

[1] María ZAMBRANO: Carta dirigida a Rafael Dieste, fechada en La Habana el 3 de enero de 1948. Recogida por AXEITOS, X. L.: «Diálogo Rafael Dieste-María Zambrano», Arquivos de Dieste, Boletín Galego de Literatura, N.º 6, Novembro 1991, Universidade Santiago de Compostela.

[2] M. ZAMBRANO: *Los bienaventurados* (Ed. Siruela, Madrid, 1990, p. 14).

La herida

La pregunta —no sé dónde situar los límites de lo que puede y lo que no puede ser preguntado— es por qué mi mente me lleva a plantearme cuestiones de las que es incapaz de dar cuenta. Por qué me exige, como ser humano «pensar» si después el pensamiento en sí mismo concebido no da el paso abismático, de vuelo o de caída, que nos llevaría, si lo hay, hasta el mismísimo centro donde se gesta la pregunta.

La duda o el desasosiego o la necesidad de respuesta o el intento de marcar hasta dónde la naturaleza humana es conciencia, vertebra la existencia del filósofo, del amante de la sabiduría que, hasta el fondo de un espacio que ni lo es, quisiera adentrarse en el «hondón» del ser, para SABER. Un pacto consigo mismo y con todo aquello que —encuentra— le es propio y a la vez le es ajeno: el ser humano empieza su existencia cuando se pregunta, cuando se resiste a quedarse del lado de la sombra.

Tal vez la pregunta correcta sería «¿Por qué?». Por qué, por ejemplo, la conciencia, por qué el desgajarse del caos iniciando una errante andadura hacia, quizá, el mismo punto de partida. Y, de nuevo, al llegar al límite, al precipicio del que no se vislumbra el contenido, donde no hay formas que sosieguen a la mente, donde no hay límites porque no hay conceptos, sin más la pérdida del sendero, sin más la pérdida del camino nacido del deseo y la necesidad de SABER.

Incumplido ese pacto simbólico entre Adán y Dios el ser humano pierde el Paraíso, se escinde, se hace herida que rompe el Caos Primigenio. Ahora, y sin poder nombrarlo como conjuro del dolor, la realidad agobia y no hay un quién al que pedir explicaciones. Esta realidad recién nacida se vive en una suerte de delirio, de «delirio persecutorio» que necesita desde su propia gestación una calma. Y esa calma, ese aplacar la vivencia delirante es encauzar el delirio desde la razón que ahora se perfila, llamando a los ojos que miran y no responden y se ocultan cuando va a entablarse un duelo de ojo a ojo «dioses».

Con el desgajamiento, con la herida que se abre en lo que fue un absoluto sin preguntas, un absoluto inocente, lo sagrado se concreta, se especifica, se registra la «promesa de una forma» inscrita en todo lo nacido: lo sagrado —todo se hace divino— límite. La presencia-ausencia que llamaba exigiendo mas no se aparecía, toma un nombre y con él, a su lado, lo que un día fue silencio se hace sustancia; y sustancia significa que la vida del ser humano se fundamenta sobre la creencia en un destino cósmico, es decir: nacer a la humanidad, formular la pregunta de la que nace la conciencia, es revestirse de esperanza.

La esperanza conlleva en sí misma la categoría sustancial, antídoto contra el desasosiego. Sintiéndose el ser humano extraño para con la naturaleza, a ella perteneciente pero de ella «lo otro», su relación implica una cierta poética del extrañamiento, una necesidad de situar, al menos teóricamente, la realidad de la que ya no se puede decir qué es de sí misma y qué de la mirada que la hace «otra» del ojo que mira.

Perdida la inocencia, la mirada, llamémosla, «pura», la mirada blanca (¿cómo sería el mundo si lo viéramos absolutamente libre de todo condicionamiento?), ES IMPOSIBLE POR PURA DEFINICION. Mas, tal vez el «recuerdo del ángel», la carga de luz oscura sobre la espalda en ese viaje que es la vida, con la misma fuerza que hizo al ser humano «consciente», pide saber dónde está la semilla primera cuyo desarrollo le ha hecho andar hacia delante, en un especial caminar que es retroceder, y por qué nunca halla el momento

en el que se abre la interrogación y mucho menos aquél en el que ésta se cierra.

Si el «delirio persecutorio» se calma con el nacimiento-invención de los dioses perpetuándose el sosiego a través del sacrificio donde lo divino se hace presencia, tal instante que borra la inmediatez haciendo «surgir en su vacío otra realidad distinta en cualidad» [3], se asemeja al que produce en el espíritu humano la aparición de la luz, la «divinización de la claridad» [4] donde la realidad va mostrándose.

Y en esta mostración se va delimitando lo que es cotidiano y lo que rompe el hábito para hacerse «lo otro».

Lo cotidiano-calma-convención construye una red simbólica cosida de fragmentos, de tantos fragmentos como seres humanos cuyo existir, cuyo estar supone el riesgo de tener que elegir en su continuo nacer, «pues nacer es pretender hacer real el sueño» [5]. Una red, la metáfora que ya usara Ortega, porque la razón inventa la multiplicidad de lo real.

Por eso no se hace el ser humano en línea recta aunque quiera el uso de un método hacérselo creer. Como el Minotauro, la vida que la historia-razón domestica, oculta un corazón ávido de expresión y encerrado en una jaula de la que, paradójicamente, tan sólo la herida abierta en lo que un día fue míticamente paraíso puede liberar: sinuosa sierpe, sinuoso y múltiple laberinto donde lo otro, la nada, lo que no es ser delimitado, se insinúa huidizo.

En el proceso de concreción que supone el ejercicio de la conciencia, lo sagrado se olvida para dar paso a la presencia de los dioses. Y esta presencia es un «alumbramiento» de otra claridad que estaba presa en lo oscuro.

Como un paseante (así lo verá Walter Benjamin) el ser humano discurre inacabado, sorprendido en un curioso compromiso con *nada*. Sinónimo conciencia-extrañamiento, es la propia criatura huérfana quien, a su imagen y semejanza, marca las reglas del juego: la Filosofía, surgida de lo que es tiempo está limitada, y desarrollándose en el espacio de la pregunta por el Todo, carece de un marco que la haga llegar hasta el instante donde espacio y tiempo se funden en un abrazo que los hará desaparecer para encontrarse en el no-estar. Los filósofos griegos consolidan una suerte de relación con la realidad donde no queda otro remedio que asumir la responsabilidad de las palabras que exigen razones de las cosas.

Mas, a otro ritmo no siempre coincidente, expresa su deseo el poeta, aquel que no se resguarda de la persecución sino que, más bien, se entrega a ella: donde el filósofo busca, el poeta halla.

El secreto *apeiron* es arrebatado por el filósofo al poeta: si en un momento ambas visiones —filosófica y poética— trataron de mostrarse en unidad (Heráclito, Parménides o Empédocles) el intento —vano, como veremos— de Platón por racionalizar la vida, abre definitivamente la grieta que separará lo que la razón pudiera aportarle a Adán cargando con la piedra negra, resto del Paraíso perdido, y la poesía como melancólica ansia de unidad. Y el intento platónico parecerá lograrse con la lógica aristotélica que establece de una vez por todas cómo debe mirarse esa realidad que brota en la escisión: todo es-debe ser idéntico a sí mismo (principio de identidad), lo cual implica el principio de no contradicción y el del tercero excluido: lo que es no puede dejar de ser, y lo que es límite (la realidad nacida de la conciencia) debe

[3] ZAMBRANO, M.: *El hombre y lo divino* (Ed. Siruela, Madrid, 1991, p. 14).

[4] Idem: p. 45.

[5] M. ZAMBRANO: «Adsum», recogido en Suplemento de la Revista ANTHROPOS: «María Zambrano: Antología, selección de textos», Barcelona, marzo-abril 1987, p. 4.

necesariamente fundarse en algo permanente: la sustancia que, simbólicamente hablando es carne y es cuerpo.

Sin embargo, sólo los dioses están más allá del principio de contradicción [6], puesto que el ser humano NO ES definitivo, sino, como veíamos, un continuo hacerse. Somos un personaje de la tragedia de haber nacido, de la tragedia de no ser y de tener continuamente que nacer, que estarse haciendo. Pues «persona», atendiendo a la etimología del término, significa que no somos tanto lo que somos como aquello que querríamos o nos proponemos ser. Inacabados, extranjeros de la naturaleza, somos capaces de propiedades emergentes [7]; es decir, nos autohacemos, nos inventamos a nosotros mismos. Somos tiempo: el ser humano es la criatura «que padece su propia trascendencia» [8]. La lógica aristotélica sólo funciona desde la sustancia. Pero tal «permanencia al cambio» es otro sueño del tiempo, postulado que el ser que nada es necesita formular para poder representar su propia obra de teatro vital.

Como un presentimiento todo esto late en lo que ha dejado el ámbito de lo sagrado para perfilarse en divino: tal es el caso de Atenea, la diosa de la vigilia permanente sobre su ciudad y que «muestra esa primera forma de la conciencia, todavía religiosa, que es la *atención*» [9]; o las divinidades de la oscuridad, como Dyonisos, dios de lo indiferenciado, Farmacon (veneno-remedio) del alma a la que libera para que exprese ese sentir delirante del momento anterior a la conciencia donde aún no había rostro definido tal y como se repite en el ritual báquico donde se porta una máscara, «caleidoscopio de gestos fugitivos, pues todavía los que gimen no son alguien, ni tan siquiera algo. Son solamente instantes, destellos del fuego recóndito de la vida: almas en conato» [10].

Atenea-razón definiendo el espacio entre la luz y la sombra. Dyonisos-impulso creador, ambigua libertad. Y la tragedia de la que Antígona es manifestación: errar de un fragmento escindido, de una herida que, desde la esperanza necesita «ser acogido por la mirada del Autor —de un ser que es alguien— para que le restituya o le done la unidad perdida o no alcanzada» [11]. Porque es la tragedia un sacrificio a la luz en que el hombre se recrea [12].

El poeta haciendo las veces de Autor, es boca que expresa lo divino a través de un enfrentamiento con el mundo sagrado, tierra de donde emana el sentimiento trágico: pregunta sin interlocutor, mirada que exige sin explicaciones:

La tragedia del ser humano es haber nacido.

Dos senderos que anhelan (en búsqueda, en espera o encuentro) la restitución, el puesto del ser humano en el cosmos: filosofía y poesía separadas; muerte de la vida para dar paso a la historia.

¿La historia? Peculiar manera que el ser humano tiene de ver-verse y de hacer-hacerse el mundo cuando la mirada pura no es más posible. ¿La vida? Un recuerdo, un sueño, una duda no resuelta.

¿Y la razón fundante-fundadora? El anhelo de deificación del ser humano que postula su inmortalidad «método-lógicamente»; deseo de permanencia

[6] ZAMBRANO, M.: *El hombre y lo divino*, p. 47.
[7] J. L. ARANGUREN:«La doblez», en CASTILLA DEL PINO (Compilación): *El Discurso de la mentira* (Ed. Alianza, Madrid, 1988, p. 23).
[8] M. ZAMBRANO: *El sueño creador* (Ed. Turner, Madrid, 1986, p. 53).
[9] ZAMBRANO, M.: *El hombre y lo divino*, p. 53.
[10] Idem: p. 56.
[11] Idem: p. 63.
[12] M. ZAMBRANO: *El sueño creador*, p. 86.

que brota en la angustia de sentirse naufragando y cuyo pensar pacta sacrificialmente (que el sacrificio no es más que ofrecer algo a cambio de lo otro). La historia de la Filosofía lo es de esta especial ansia de eternidad.

Y es Nietzsche el declive y también su manifestación exacerbada: «Dios ha muerto», lo divino no es accesible al ser humano. Para que éste sea en verdad las máscaras deben caer, dejando el paso libre al rostro en su desnudez absoluta; asesinato ritual, matar al padre como Edipo, separación del dios desconocido que permite, «muerto Dios», que nosotros seamos.

Mas, ¿qué significa en esta criatura que no es «que nosotros seamos»?, que seamos qué. La muerte de Dios abriría la puerta al río contenido de la vida a quien pone diques la razón. Tal vez un último viaje a lo oscuro del antes de la conciencia, un último sacrificio a la luz, un último gemido del dolor de una herida. Un último «postular» que somos inmortales. Pues la historia no es más que «jugarnos el ser»; EL SER QUE NO TENEMOS (pues nada somos) pero que es una necesidad para sobrevivir en la conciencia. Y así decíamos apenas comenzando:

«Todo lo que nace y lo todavía no nacido está prometido a una forma».

Y más no sabemos.

Por eso el Ultrahombre, va a decirnos Nietzsche, surge tras las tres transformaciones del espíritu sometido, hasta verse de nuevo inocente como un niño:

> «El Superhombre ha sido el último delirio nacido de las entrañas del rey-mendigo, del inocente-culpable que no pudo dejar la carga del tiempo, resistencia implacable que la vida humana opone a todo delirio de deificación» [13].

Descenso a los infiernos. Víscera-vida. La razón se destruye o se retira o se resigna a su limitación. Y sobre la razón, más allá de la razón NADA. La nada, devorándolo todo hasta la autofagia, hasta que desaparece cada fragmento en las entrañas cósmicas que son Nada; fondo sagrado donde el ser humano se fue despertando como del sueño inicial antes del despertar de la conciencia.

O viceversa. Pues se plantea la duda en toda su extensión: ¿no tendrá este «consuelo» de la luz una claridad falsa como la de la luna? [14].

Pues nunca la Filosofía se ha adentrado en el oscuro infierno, en el no-ser; pues no puede la Filosofía existir sin el logos que es razón expresada en un término; pues no puede la Filosofía vencer a la muerte seguidora del tiempo, porque brota del tiempo mismo; pues no puede la razón sola completar a ese ser impar que es el ser humano; pues no puede la lógica sustancialista recobrar el ser de la persona, la patria, algo de lo que formar parte abandonando así la condición de hijo trágico que no conoce a su padre. Pues la recuperación del Paraíso perdido no es posible porque tal Paraíso inocente NO ES EL LUGAR DEL SER HUMANO.

Tan sólo el Arte, la Poesía que encauza mediante la razón el delirio vital en Amor. Tan sólo la razón si es Razón Poética. Tan sólo asumir la condición de exiliado y el silencio propio del exilio que lo es en el límite entre la vida-nacimiento y la muerte-renacimiento (o nacimiento definitivo), entre lo uno-herida y el absoluto-nada.

> «Y este suceso, imposible en principio, de que la muerte viva no en lucha sino en hermandad con la vida, esta hermandad de vida-muerte es el punto

[13] ZAMBRANO, M.: *El hombre y lo divino*, p. 161.
[14] Idem: p. 180.

que fue engendrado el equilibio entre el ser y la vida: entre la palabra y el silencio» [15].

Hundimiento en el sueño hasta —de nuevo— el delirio, pero ahora entendiendo lo que se siente «sin anularlo, sin dejar de sentirlo» [16], en ese borde que es espacio/no espacio donde queda una huella, un hueco para la Palabra que da forma y plasticidad al universo, la palabra creación: la palabra poética.

Si el filósofo quería poseer la palabra, el poeta es su esclavo y en ella se consume. El poeta/delirio, «sombra de la Filosofía» que se pretende luz definitiva, se acalla y expulsa porque es lo otro, lo que rompe el ritmo establecido por convención. Y con él, se borra toda sombra, todo intento de entrañamiento, de absoluto, de retorno a lo sagrado antes de la ruptura del pacto entre Adán y Dios. Toda forma de saber distinta a la que la razón establece como verdadera, toda forma de encuentro con la realidad que no se ajuste a los límites, debe ser rechazada.

Pues tres parecen ser en conclusión los modos de estar con la realidad y entrar en contacto con ella; tres son los senderos que nos llevarían a hablar en total de una «fenomenología de lo divino» (o a dejar de hablar de realidad pues no habría un término de comparación):

1. La Filosofía, donde el ser es expuesto (o trata de serlo).
2. La Poesía (donde lo inconsciente-primero, se fusiona con el ser definido).
3. La Mística (donde la unión es plena, plena hasta la confusión) [17].

En dos modos vamos a detenernos tras haberlo hecho en aquél que lleva al pensamiento filosófico:

1. La Poesía trágica, la tragedia, el arte como espacio sacrificial donde se entrevé la luz del claro del bosque, la luz que permite salir del laberinto.
2. El saber no discursivo, el saber que salta la barrera impuesta por el conocimiento racional para, desde la nada devoradora, dar paso al ser.

Ambos, poesía y mística, pueden rastrarse a través de toda la obra de la Pensadora de la Aurora [18], pero quedan poéticamente explicitados, ya no en el fondo sino en la forma, en las que, sin duda, pudieran ser el culmen de su producción filosófica siendo, sin embargo, piezas dramáticas.

Pues en *La tumba de Antígona* y en *Diotima de Mantinea* María Zambrano da el salto «vuelo abismo» que sólo permite la palabra poética. Y lo hace despacio, Ariadna y el hilo que libra del laberinto, desde esa conmoción que la caracteriza y que no deja espacio para la indiferencia. Pues

[15] M. ZAMBRANO: «Pensamiento y poesía en Emilio Prados», prólogo a PRADOS, E.: *Circuncisión del sueño* (Ed. Pre-Textos, Valencia, 1981, p. 7).

[16] ZAMBRANO, M.: *Delirio y destino* (Ed. Mondadori, Madrid, 1989, p. 94).

[17] Cfr. Ch. MAILLARD: *El monte Lu en lluvia y niebla: María Zambrano y lo divino* (Diputación de Málaga, Málaga, 1990).

[18] María Zambrano ha dedicado una buena parte de su personal producción filosófica al estudio de la mística como «más allá del conocer» que la filosofía tradicional nunca alcanza. Se encuentran abundantes referencias a la obra de los místicos —sobre todo españoles y, fundamentalmente, Juan de la Cruz y Miguel de Molinos— en *Claros del bosque, Filosofía y poesía, Senderos, Los bienaventurados, Hacia un saber sobre el alma,* etc. No es posible olvidar la influencia que la mística, tanto en inquietudes como en estilo expresivo, ejerce sobre María Zambrano.

«la tragedia, hija del Dios escondido, relatará la pasión por la luz, los sufrimientos de la luz misma en sus tránsitos, la luz en su comercio íntimo con la vida que le resiste y le espera» [19].

EL ANGEL

... «¿por qué el entusiasmo es tan dado a caer en la angustia? ¿Por qué la belleza, la certidumbre da miedo?»

(María Zambrano [20])

Será que todo acto creativo es un reto ante la fuerza de la verdad que atrae, andadura poética que se inicia porque la vida es sueño y la verdad que el sueño va soñando aparece como «la patria que nos llama» [21].

Platón pretendió racionalizar esa verdad-patria sometiendo a la ley lo que no puede someterse: supuso que desarrollada la conciencia desaparecería la tragedia, que la víctima sacrificada a la luz, que el esclavo que sufre pero se libera de las cadenas que lo atan a la sombra, se salva naciendo, desprendiéndose de ese inerte pasado que lo engaña. El esclavo antes de la liberación sueña porque el sueño desciende hasta los ínferos personales; pues es el sueño el «antes» sin tiempo:

«que en el sueño aparecen los sueños como un despertar, en una forma primaria de visión y de conciencia, en que el sujeto se siente un tanto tocado y aun llamado por un visitante que llega o por un país donde se le esperaba» [22].

Y ese visitante mediador que en el sueño hace despertar, ese ángel alado que recuerda el pacto de dioses y mortales no es otro que el Amor que es unión. Porque ángeles y demonios son lo que las cosas verdaderamente son más allá de aquello que las ha formado como individualidades, la fuerza inexplicable de la que parten y que las constituye, «pureza y unidad del ser de cada cosa que desprendiéndose de ella la anuncia y hace visible a las demás» [23].

Por amor el poeta-demiurgo expresa/se expresa, se invierte a sí mismo haciéndose eternidad en su obra, logrando que todo lo tocado por sus dedos se haga, a su vez, eterno: ¿o no logró Velázquez, por ejemplo, sublimar el silencio, lo que no forma parte de la historia, haciendo protagonistas absolutos, al lado del Autor, en el mismo plano que la dama y el pintor a sus «Meninas», dándole a la creación, incluso su nombre?

He ahí el poder de la creación artística como medio de conocimiento, como espacio en el que desarrollar la materia-sueño para vivir «la perdida unidad entre el ser y la vida» [24].

Si el esclavo atado desde la niñez al fondo de una cueva en el Mito platónico de la caverna, sale a la luz cuando se ha desprendido de las cadenas que lo mantienen prisionero, es porque en su alma se presiente un lugar más allá del que desde siempre se le enseñó único, porque su alma que «anda enamorada», por amor se arriesga, pierde el comedimiento y la cordura que

[19] M. ZAMBRANO: *El hombre y lo divino*, p. 63.
[20] ZAMBRANO, M.: *Delirio y destino*, p. 151.
[21] ZAMBRANO, M.: *El sueño creador*, p. 40.
[22] Idem: p. 46.
[23] M. ZAMBRANO: *Hacia un saber sobre el alma* (Ed. Alianza, Madrid, 1989, p. 92).
[24] ZAMBRANO, M.: *Claros del bosque* (Ed. Seix Barral, Barcelona, 1986, p. 156).

da la razón. Por eso y aunque al principio le duelan los ojos como le duele el cuerpo ahora libre, no da la vuelta hasta que todo él comienza con nitidez a ver el mundo que se expresa en la luz que lo llamaba. No habría sido posible dar la vuelta antes, ni dudar por un momento que no se estaba cometiendo un error, que la verdad no era la reflejada en el fondo de la cueva. No había lugar para la duda porque el alma ya sabe; y conocer no es más que recordar.

El Amor se transforma en ese puente que une hoy y ayer, aquí y allí, lo que está arriba y lo que está abajo; porque en Eros se casan el impulso fisiológico del sexo-eternidad y, a la vez, quien lleva al alma en esa búsqueda de lo que está más allá del mundo sensible. De aquí que sea el Amor la experiencia integral del ser humano, pues mostrándose primero en el mundo de la sombra (cuerpo) es a partir de este mundo que el Amor conduce al alma enamorada hacia la posesión de la luz para en ella perderse. Viaje del alma que desciende en su caída y debe, alada, elevarse de nuevo.

Este es el esfuerzo que lleva a cabo la Filosofía nacida de la paradoja de haber identificado naturaleza humana y razón. Pues si naturaleza es la manera de ser algo por sí mismo sin que intervenga en ella el ser humano, ¿cómo es que la naturaleza de éste, la razón, es algo que «el hombre no acaba de tener, sino que tiene que recobrar, que reconquistar»? [25].

Mas, no basta en el recuerdo: el objeto amado debe estar en «presencia y figura». Y, de nuevo, el dilema de esta herida que es la conciencia: la experiencia del saber excede los límites atribuidos a la razón/Logos intercomunicable. Pero por sí misma pide ser comunicada: Eros se muta en Filia.

La palabra que expresa esta experiencia a la vez nueva y a la vez antigua, es la rebelde palabra poética cuyo sino es «vivir según la carne». Palabra poética que es

> «una falsa verdad. Verdad porque se muestra como la verdad en la palabra, por el camino de su aparición. Y falsa porque descubre lo que por no alcanzar el supremo rango de ser, no tiene por qué manifestarse» [26].

Recogiendo sobre su biografía la dolorosa escisión que la civilización occidental ha provocado en el ser humano separando tajantemente el ver del sentir, florece Antígona, la vida —aún— derramada mediadora entre la naturaleza y la historia [27]. Su sacrificio salvará a toda la estirpe del ser humano huérfano como el rey mendigo que fue su padre-hermano. Y en la resolución del conflicto no buscado y padecido, Antígona da paso a la libertad.

Pues la vida que se expande, que se extiende, viaja hacia el fondo, hacia la raíz para subir, a la vez, hasta la luz. Y si cuando discurre la vida parece acotarse en el concepto, es porque dar cuerpo buscando otro cuerpo es el tributo de la luz. Cuando la vida cumple su promesa-tributo empezamos a hablar de madre que invita a la eternidad, que se repite enraizada en un hijo-amor. Y su deslizamiento no es, no puede serlo, en línea recta: la vida-madre se topa con obstáculos que la van modelando, que «dibujan» la forma, que la inventan, que la sueñan: pues es la indigencia lo que caracteriza, como veíamos, al ser humano; y la indigencia conlleva un andar en laberinto donde está encerrado el mismo centro que se desliza, que lucha por nacer y a nacer se resiste. La vida-sierpe se separa metafóricamente de la Tierra que

[25] ZAMBRANO, M.: *Filosofía y poesía* (Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987, p. 52).
[26] Idem: p. 47.
[27] M. ZAMBRANO: *El sueño creador*, p. 94.

es Madre (como tronco donde enlazarse) para hacerse sola e independiente, extraña, extranjera, devorada por la historia que, habiendo abolido lo sagrado, trata de sistematizar un acontecer que es puro verterse.

Antígona es la exiliada que ha perdido la casa y anda errante en una visión sin referente —sin madre— teniendo que nacerse y hacer desde su figura sacrificial que nazcan todos.

No tiene ni tan siquiera un espacio donde sentarse a descansar porque a su paso se va retirando todo cuanto parecía sustancia inamovible. Tan sólo queda el sueño, sus propios fantasmas. Y en ella va creciendo el desierto, se va haciendo la nada. Va saliendo del refugio que suponen los escombros de la historia, esperando una patria-lugar, una patria-tierra-madre donde no peligre la vida verdadera, que sea AMOR, TIERRA PROMETIDA.

Como poeta, Antígona es el esclavo solitario que se libera de las cadenas de la tradición porque está su alma loca de amor, de amor en absoluto, y así se entrega. Nunca ha dispuesto de sí misma por eso «no pudo suicidarse en su tumba» como supone Sófocles [28]. Sin embargo, sí que puede elegir el sacrificio hacia los otros, como víctima de esa luz que exige dar/darse por amor. Tal es la causa de que su muerte no lo sea en el sentido de final sino en el de tránsito:

> «Fue un sueño de amor el suyo, es decir: de conocimiento, de lucidez que ve su condenación inevitable, su propia muerte y la acepta, pues que está situada en el punto del tiempo en que vida y muerte se conjugan» [29].

Viaje, ángel-peregrino, anidando en el lugar de donde brota este saber de Paraíso, de Amor antes de la herida mas para la herida realizado: el corazón.

Antígona hablará desde este órgano metafórico del poético pensar; por eso parece «como si escribiera». Por eso se expresa como la inmediatez de la palabra oral nunca podría hacerlo. Mas, habla-sueña con otros, dialoga, con lo cual su voz recobra el sonido sagrado de las palabras que suenan en ese tiempo de la música que ya no lo es porque el secreto se revela pero no puede expresarse.

Y se revela al poeta quien, desde la escritura, «salva a las palabras de su momentaneidad, de su ser transitorio (conduciéndolas) en nuestra reconciliación hacia lo perdurable» [30]. Antígona, poeta, demiurgo: El teatro que anida por sobre la carcajada-dispendio de Dyonisos, es como el grito o el llanto «entrañable», mas con la furia reconducida en canto que es el arte: nostalgia que persigue algo que sabemos estuvo y anhelamos con melancolía. Paraíso perdido que el artista, vagando por los espacios donde parecen mostrarse los recuerdos, escribe.

Antígona, tragedia, Antígona personaje y obra, razón mediadora, ángel, grito que se allana en el poema, viaje del alma que, tamizada por el deseo de amor-sabiduría, desciende a los ínferos para salir después purificada ella y purificados los otros a los que ella se entrega, hacia la luz, tal y como prescribe la escala musical:

> «"Dia pas on" Hay que pasar por todo; hay que pasar por los infiernos de la vida para llegar a escuchar los números de la propia alma» [31]

[28] ZAMBRANO, M.: Prólogo a *La tumba de Antígona*.
[29] ZAMBRANO, M.: *El sueño creador*, p. 88.
[30] ZAMBRANO, M.: *Hacia un saber sobre el alma*, p. 33.
[31] ZAMBRANO, M.: *Delirio y destino*, p. 286.

Antígona, ángel mediador, orienta hacia lo inalcanzable el dolor que se expresa como belleza si es poema, música de la palabra. Y como el sonido de la música no existiría a no ser amada por el silencio creador, la palabra-útero que representa Antígona es engendradora de silencio; pues no es concepto siendo ella, precisamente, la que hace concebir. Ella desde más allá, que no es posible infierno que no entrañe algún cielo [32].

Silencio que, de la mano del poeta, baja sinuosamente hasta las entrañas oscuras y dormidas de los que todavía están soñando, para dejar la simiente de lo que podrá regresar al exterior ya no en sueños sino viviendo: depósito de la esperanza-certeza, no de ese otro monótono sostén-esperar. Siembra la esperanza impulso creador, como el amor en Platón es el impulso que mueve al alma a salir hacia la luz-verdad. Y se cierra la esperanza en el laberinto donde el tiempo se retuerce: callejón sin salida donde el futuro está negado porque el pasado pesa sobre el presente y lo anula.

Metáfora donde germina la poesía, Antígona da paso al «instante» atemporal, a la quietud donde se da un súbito despertar. Lo que Antígona da es algo que se va desvelando imprevisiblemente. No es un método lo que ella deja fluir por su cuerpo y su alma, sino un centro que estaba donde la decisión es el amor: Antígona ofrece la «iluminación».

El iluminado, al contrario que la razón buscadora, encuentra porque no espera. Y lo hace en ese punto instante en el que la vida y el ser se sincronizan «para que las palabras y las cosas fuesen conformes» tal y como refiere Fray Luis de León [33].

Cuando la esperanza no espera nada, cuando, porque se espera, se manifiesta la palabra aún no dicha, está siendo la creación. Y es un momento para replantear el concepto occidental de sustancia que se entendería ahora como la fundamentación de la esperanza pero sin planes establecidos sino como si todo fuera un sueño —un sueño creador— que va cobrando existencia precisamente en ese tejido que es materia del sueño [34].

Desde su tumba, a corazón abierto, Antígona transita en un viaje que «necesita traspasar la muerte para cumplirse; atravesar la vida, la multiplicidad del tiempo» [35]. Viaje que comienza con miedo y certeza a la vez: asomándose a un lado que está más allá y que es luz (la luz de los místicos) que se acecha, vislumbra y hace daño.

En un delirio de amor, sin poder resistirse a este Amor por el que pregunta dónde, adónde, sumida en la Noche, ofreciéndose a la voluntad del universo, habiendo perdido su propia voluntad —que nunca tuvo pero que ahora dona— dispuesta a hacerlos nacer a todos por sí, a través de sí [36]; pues, como el esclavo liberado de la platónica cueva, junto a la pregunta lleva una luz de donde ésta ha brotado. Y esa voz que suena en el corazón hace arder, y en la llamarada destruye para que renazca algo que, aún estando, no se veía. Ya no hay palabras para decir/Logos, sino la Nada donde se manifiesta la verdad: si la dialéctica logra el conocimiento, el místico encuentra la sabiduría (donde el conocimiento tan sólo es un ínfimo pedazo).

Amor, querer, y entrega, el quietismo de la mística es un problema de es-

[32] ZAMBRANO, M.: *Claros del bosque*, p. 140.

[33] J. A. VALENTE: «Del conocimiento pasivo o saber de quietud», en Revista *Cuadernos del Norte*, n.º 8, julio-agosto 1981, pp. 6-8.

[34] Cfr. M. ZAMBRANO: *Los bienaventurados*.

[35] M. ZAMBRANO: *Filosofía y poesía*, p. 69.

[36] Cfr. M. ZAMBRANO: *La tumba de Antígona*, se utiliza la publicación de la *Revista Litoral*, Tomo I, números 121-122-123, Málaga, 1983, pp. 48 y ss.

peranza que no «espera» recompensa sino SER[37]. Este ser que acontece en el claro del bosque cuando se pierden las cadenas que nos acompañan y el nombre, el YO, para hacerse Todo: perderse para hallarse.

Como Diotima[38], la sacerdotisa de *El Banquete* platónico que enseñó al maestro Sócrates todo lo que se puede aprender del amor. Diotima, a quien el Amor lleva hasta el punto-instante del sueño, donde el amor pone fin a la noche (p. 194).

Como Antígona, estuvo un tiempo encerrada en su época de estatua donde su belleza no era visible (p. 194). Como Antígona, sufre no tener nombre, sufre no ser ella misma la buscada hasta entender que ella-fuente, es «Madre de las Almas» capaz de hacerlos nacer a todos, y en ese estar en el que todo su ser se transforma en oído adentrándose en el silencio (p. 190).

Como Antígona

> «La muchacha que llora enterrada viva. Antígona viva en su sepulcro impenetrable. Y su llanto es agua; llanto de una herida que nadie descubre, sobre la que nadie se inclina sino a beber; la vida misma en su presencia primera; el agua.
>
> (...) Pues la vida fue mar y luego fue raptada; la vida fue robada y hecha prisionera primero. Y hay quien la restituye y hay quien no. Y siempre brota de una herida. Es el amor. Hay una vida, amor aprisionado en todo, pero hay quien lo retiene: teme, si vive, morir» (p. 195).

Diotima un día, más sola que nunca, nota dentro de sí la «música naciente»: se sabe sola, como muriendo, y, a la vez, esfera donde crece un canto aún no nacido. En su soledad última nadie aparece para calmarla. Como el Juan de la Cruz de las *Canciones entre el alma y el Esposo (Cántico Espiritual)*:

> ¿Adónde te escondiste,
> Amado, y me dejaste con gemido?
> Como el ciervo huíste,
> habiéndome herido;
> salí tras ti clamando, y eras ido.

Diotima, hasta el borde del alba donde el amado sin nombre, el amado de una sola noche eterna, la dejó para siempre. O en Juan de la Cruz:

> la noche sosegada
> en par de los levantes de la aurora,
> la música callada,
> la soledad sonora,
> la cena que recrea y enamora.

Por amor, desde el amor se «pierde» dentro de algo «caverna, nido, corazón» (p. 199), en sueños donde no quedan rastros de imágenes y en vigilias donde la conciencia se disuelve. Silencio. Tiempo que cae. Infierno donde no hay más que puro padecer sin rostro: «bajo la quietud y también ante el umbral del nacimiento» (p. 199). Y en el *Cántico espiritual*:

> En la interior bodega
> de mi Amado bebí, y cuando salía

[37] Cfr. M. ZAMBRANO: *Pensamiento y poesía en la vida española* (Eds. Endymion, Madrid, 1987).
[38] Utilizamos M. ZAMBRANO: *Hacia un saber sobre el alma*, en la Ed. Alianza, Madrid, 1989, que incluye *Diotima de Mantinea*, en la p. 187 y ss.

por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí que antes seguía

Suceso que no pasa. Silencio que se ahonda en sus adentros:

«Comenzar así a sentirse las puras vibraciones del corazón de los astros, de las plantas y de las bestias y del corazón sagrado de la materia que sólo es inerte porque se presta a ser domada hasta el no-ser para servir» (p. 199).

En el *Cántico:*

Allí me dio su pecho
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su esposa.
Mi alma se ha empleado
y todo mi caudal en su servicio.
Ya no guardo ganado
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio.

Diotima de Mantinea, «más allá de la puerta donde acabar todas las galerías» (p. 200), por donde va descendiendo con su lámpara que —dice:

«cuando me vengo a dar cuenta, la he perdido y me he perdido yo, una claridad que hiere sale sin que yo sepa su punto visible de nacimiento. Luz de un amanecer que sólo cuando he perdido toda la luz aparece» (p. 200).

o en la tradición mística

Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuera vista ni hallada,
diréis que me he perdido;
que, andando enamorada,
me hice perdidiza, y fui ganada.

Abandonada de la palabra porque la Palabra primera no puede ser dicha. Noche oscura del alma, desierto, noche ella misma, Diotima de Mantinea, desencarnado latir de un corazón. Donde ya no hay palabra, sólo huella, signo natural e inocente: ala de una mariposa, pétalos de una flor: y ni ala, ni mariposa, ni pétalos, ni flor, pues no hay palabra-concepto que recoja y delimite. Pues todo es Todo. Noche. O plena claridad. En el hondón del alma. En los ínferos. En la pura y cristalina fuente donde pudiera formarse de repente el rostro del amado que tiene en las entrañas dibujado. Quizá se trate de un viaje-sueño hacia la luz en el que la negra piedra-ángel se transforma en perla blanca...

Metáfora como lugar expresivo pues sólo hay la nada, pues la experiencia mística lo es de la aniquilación del yo, de su conciencia. Lo es de la restitución del Paraíso, del sanar de esa herida abierta en la Madre Absoluta y anterior. Dice Juan de la Cruz:

Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,

y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.

(¿será casualidad que hable el místico de un «manzano» cuando es este el árbol por el que Adán «pierde la inocencia»?)

Un naufragio con espectador donde quien naufraga es justamente el ser humano, y donde quien mira es, de nuevo, el ser humano[39]. Algo que nos impulsa más allá de lo decible, de lo visible, del conocer y del puro y simple ver.

Si queremos llegar al ser del ser humano desde deducciones meramente lógicas, nunca alcanzaremos el objetivo; porque el sujeto rehuye siempre y lo captado es algo-otro del sujeto, un «concepto» de sujeto alejado de la experiencia real, de la vida. Del mismo modo la experiencia de la verdad no puede ser comunicada, en todo caso insinuada desde la metáfora que, rodeándola, nos lleva «más adentro en la espesura», la metáfora como referente. Pues es aquello que se expresa en la metáfora, la palabra creativa, el pensamiento que se sueña, algo que escapa a las definiciones.

Si el teatro nació de un rito religioso, del culto al dios caótico y sin forma, tal vez su especial estado de indigencia, de soledad en constante vuelo de paloma, sirva simbólicamente para mostrar aquello que ya no puede decirse.

Así María Zambrano, donde la filosofía y la vida difícilmente pueden separarse: sumergiéndose en la experiencia hasta romper los límites que la constriñen, llevándola más allá de sí misma aunque en sí misma: Razón, razón mediadora, razón poética, poesía, mística, saber absoluto, desmitificación, divinización del ser humano en su indigencia, espacio que deja hueco a la palabra para abandonar la espacialidad y hacerse encuentro, música...

Huella entrañada que sólo podrá borrarse en la forma pero nunca en el pálpito caliente de la vida, latiendo eternamente en la palabra escrita sobre la arena...

Marifé Santiago Bolaños.
El Espinar, abril, 1992.

[39] Cfr. P. A. Rovatti: *Como la luz tenue: Metáfora y saber* (Ed. Gedisa, Barcelona, 1990).

M.ª Fernanda Santiago Bolaños (Madrid, 1962), es Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora agregada de Instituto, compagina su trabajo docente con la investigación Estética y, concretamente en lo que se refiere al ámbito del teatro, habiendo publicado varios artículos en revistas y periódicos españoles. En la actualidad elabora un libro basado en su Tesis Doctoral que llevaba por título La realidad simbólica o el lenguaje de las cosas en el teatro de Antonio Buero Vallejo.

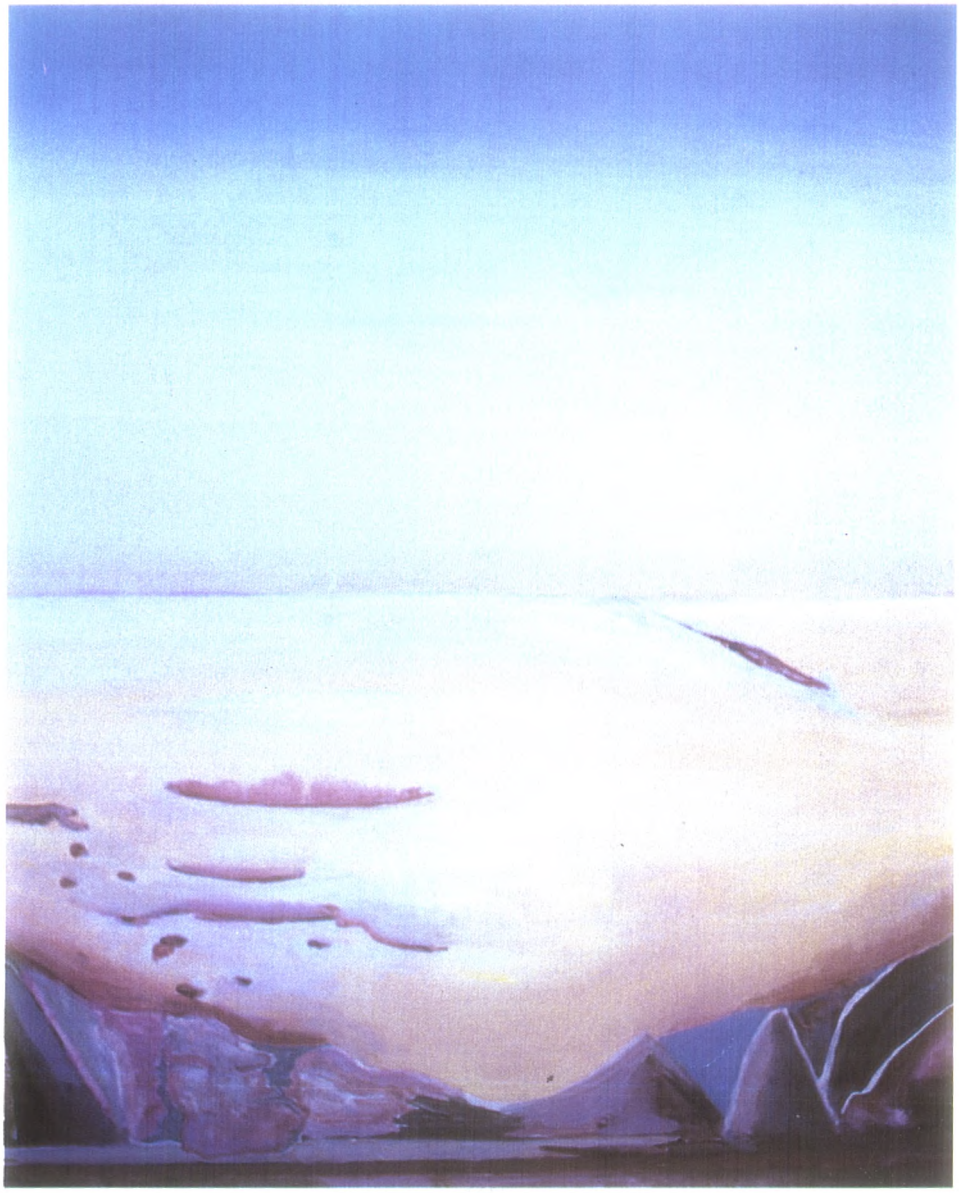
«OLIMPIA», EUGENIO CONCEPCION, N.º 13.

LOS PINTORES

Jesús G. de la Torre nació en Madrid en la década de los años treinta. De madre segoviana y padre de Ronda, su pintura, tal y como él mismo reconoce, se ve marcada por estas dos ciudades. Estudia la carrera de Derecho en Madrid, compaginándola con la asistencia a las clases del Círculo de Bellas Artes. En 1954 tiene lugar su primera exposición individual en Segovia y su primera exposición colectiva en Madrid. A partir de este momento se suceden las exposiciones: Madrid, Pisa, Valladolid, París, Oviedo, Nueva York, Florencia, Carrara, Londres, Bilbao, Venecia... Se suceden los premios, las becas..., hasta 1985, momento en el que conoce a María Zambrano, recién llegada del exilio, y que le influirá tanto en su vida como en su obra. María Zambrano le dedicará el artículo «Cielos pintados» publicado en el periódico «Diario 16» y recogido después en *Algunos lugares de la pintura*. Igualmente, Zambrano prologará el libro de Jesús G. de la Torre, que con motivo del IV Centenario de San Juan de la Cruz realiza el pintor, recogiendo la exposición del mismo, y que edita la Diputación provincial de Segovia.

Ramón Pérez Carrió nació en Pedreguer (Alicante) en 1960, realizando sus estudios universitarios en Valencia de 1979 a 1984. Multitud de exposiciones individuales y colectivas, ferias internacionales, premios, etc., llevan su obra por Galerías y Salas de Arte en Valencia, Alicante, Murcia, Madrid, Ibiza, Santander, Mont de Marsan, Burdeos, Bolonia, Niza, etc. En mayo de 1992 participó en el «Homenaje a María Zambrano», que tuvo lugar en Denia con motivo de la «12.º Edición de los Encuentros de Filosofía en Denia», dedicado en esta edición a María Zambrano.

Eugenio Concepción López nació en 1946 en Uxda (Marruecos). Estudió en la Universidad Politécnica de Madrid y durante diez años trabajó en un taller de Diseño y Dibujo. Es Arquitecto y Catedrático de Dibujo. Sus cuadros se han expuesto en Madrid, Málaga, Antequera, Granada, Ciudad Real, El Espinar, etc.

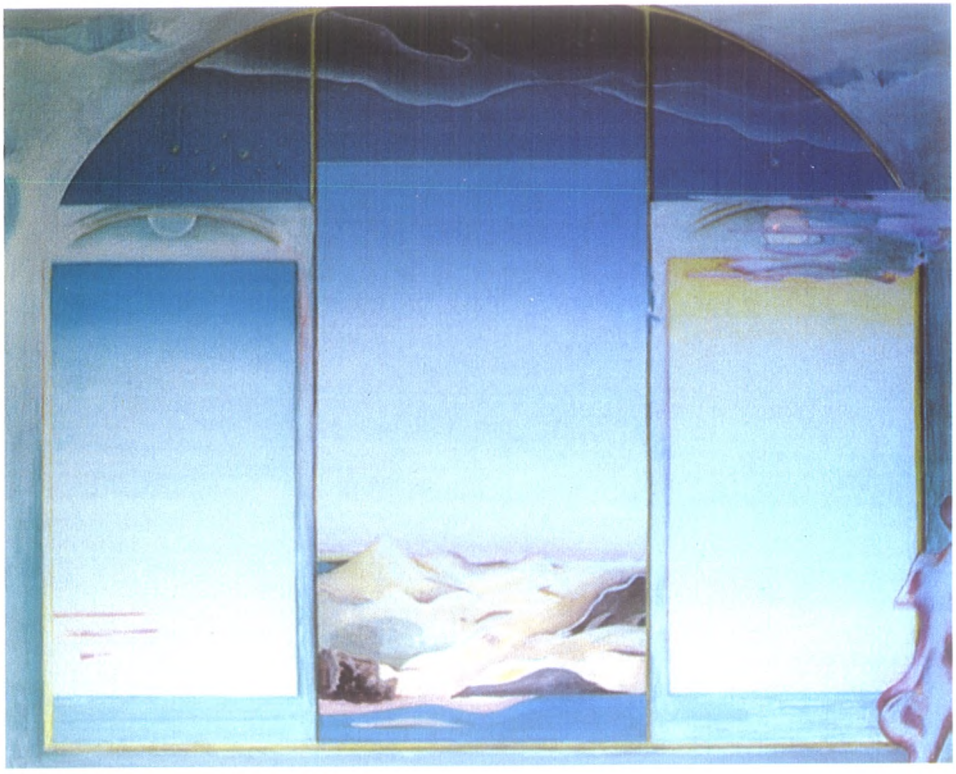


«DESIERTO»
JESUS G. DE LA TORRE

LAMINA N.° 1

«ISLA (ITACA)»
JESUS G. DE LA TORRE

LAMINA N.° 2



«DE LA AURORA»,
JESUS G. DE LA TORRE

LAMINA N.º 3

0. *Primero es la materia.* (Según María Zambrano, la materia vuelve a ser contenido de conciencia.) El soporte de la serie es tan adusto como un páramo sureño (cartón reciclado).
1. *Los caminos* son ríos de lava, arenisca y pedregal muy calientes.
2. *Los pasos.* Siempre seguimos otras huellas. Lo desconocido me excita, me asusta.
3. *La luz.* Una fotaga en el desierto. La pasión que María Zambrano reivindica es el complemento al fuego. Una bebida de menta.
4. *La brisa* que atempera, que redondea las esquinas.
5. *El laberinto.* Yo no entro, me da miedo. Hay un ojo, en el fondo del mismo, que te espanta.
6. *Las tinieblas.* Lo desconocido.
7. *Luz y tinieblas,* es la brega de María Zambrano. Su mirada.
8. Finalmente, la *Aurora.*

Rosas y blancos son los fondos.
Ella es trallazo, siempre sin esquinas,
a veces Brutal, en blanco-negro-rosa oscuro.
No hay sangre ni violencia. Hay
miedo y pasión atemporada.

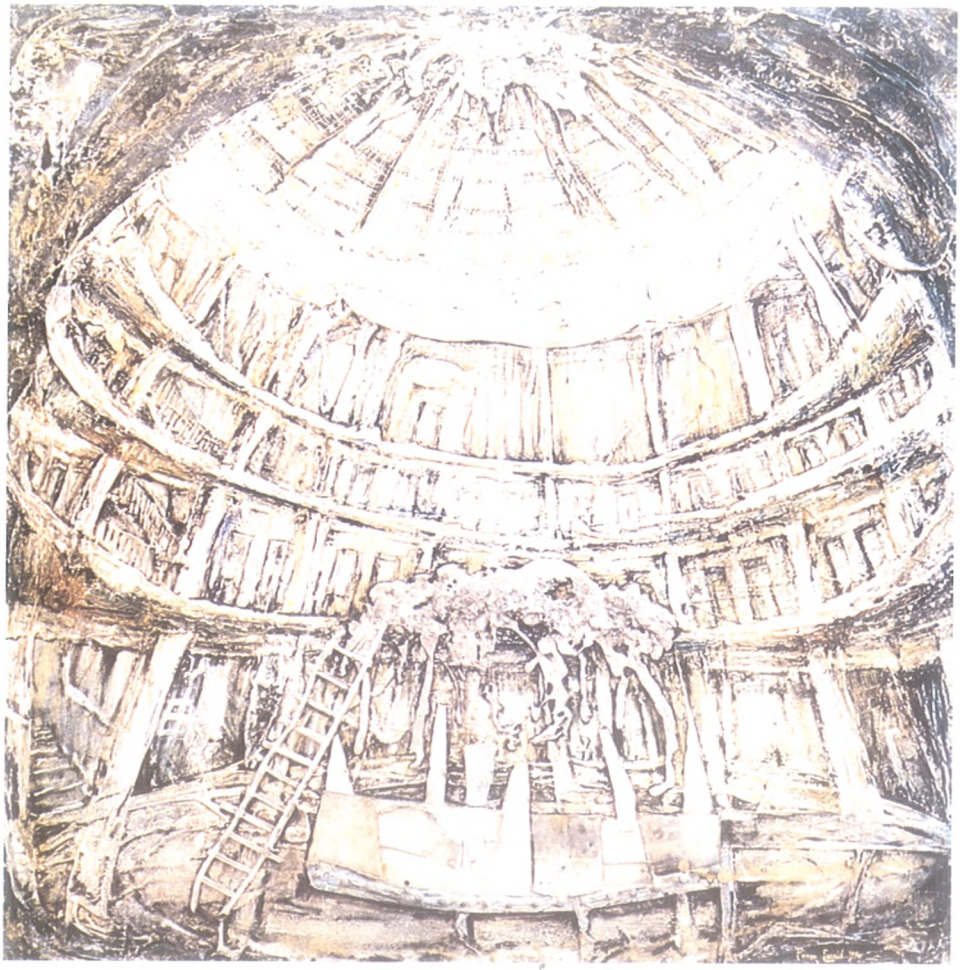
EUGENIO CONCEPCION LOPEZ

«SILUETAS Y TRAZADOS DIFUSOS EN UN AMBIENTE CREPUSCULAR»
Técnica mixta sobre lienzo, septiembre 1990, 76 × 92 cm.
R. PEREZ CARRIO

LAMINA N.° 4

«UNIDADES ATEMPORALES DE CONSTRUCCION PERMANENTE»
Técnica mixta sobre lienzo, agosto 1990, 92 × 76 cm.
R. PEREZ CARRIO

LAMINA N.° 5



«ESTRUCTURA ROTATIVA»
Técnica mixta sobre lienzo, mayo 1990, 120 × 120 cm.
R. PEREZ CARRIO

LAMINA N.° 6