

Óscar Adán

«Qué carrera ésta del filósofo que nació para enseñar en continuidad y acaba así, más allá del bien y del mal, que no puede dejarnos de recordar más allá del ser y de la esencia de Plotino; quién lo diría, más allá siempre de ella misma o en otro lugar inasequible. ¿Cuál acaba siendo entonces, para el futuro, el lugar de la filosofía? Tal vez uno de sus lugares privilegiados no haya sido el estoicismo sino el cinismo, el inquietante y desconocido cinismo»¹.

María Zambrano y la pregunta por el «ser»²

¿Qué lugar reservará el futuro a la filosofía si el filósofo se lanza en solitario en busca del “ser” y lo reclama únicamente como su triunfo, más allá del bien y del mal, más allá del ser y la esencia, esto es, más allá de cualquier ética o de cualquier física humana? ¿Dónde quedará esa ética del sentir que María Zambrano quiere “mediadora” y denomina “estoica”? La respuesta que ofrece nuestra filósofo en la que sería su

última obra en vida, *Los bienaventurados*, es desoladora: el egoísmo de ser a solas —sin alteridad— la envidia de la tiranía de la mirada, las “sendas perdidas” de lo que ella denomina el «inquietante cinismo». ¿Es acaso Heidegger un cínico?

Hablar de María Zambrano en relación con Martin Heidegger es tener en cuenta el papel central que tuvo la figura y la filosofía de Ortega y Gasset en su pensamiento y la relación que éste tuvo con *Ser y Tiempo*. Como el resto de los filósofos de su generación, María Zambrano respondió a su modo a la filosofía del “ser” de

Notas:

¹ «El filósofo», en [1990] *Los bienaventurados*, pág. 54.

² Los textos de María Zambrano, que se dan en las notas sin mención de autor, se citan siempre a partir de las siguientes ediciones: [1939] *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid 1996; [1939] *Filosofía y poesía*, F.C.E., México-Madrid 1993² (segunda edición corregida por la autora en 1986); [1943] *La Confesión: Género literario*, Siruela, Madrid 1995 (que añade los cambios que la propia Zambrano realizó en su revisión de 1965); [1951] *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid, 1987²; [1955] *El hombre y lo divino*, Ed. Siruela, Madrid 1991² (que reproduce la segunda edición aumentada de 1973 y editada en el F.C.E., México); [1958] *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona 1988; [1965] *España, sueño y verdad*, Siruela, Madrid 1994; [1971] *Obras reunidas I*, Aguilar, Madrid 1971; [1977] *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1977; [1986] *De la aurora*, Turner, Madrid 1986; [1986] *Senderos*, Anthropos, Barcelona 1986; [1989] *Notas de un método*, Mondadori, Madrid 1989; [1989] *Delirio y Destino (los veinte años de una española)*, Mondadori, Madrid 1989; [1990] *Los bienaventurados*, Ed. Siruela, Madrid 1990; [1992] *Los sueños y el tiempo*, Ed. Siruela, Madrid 1992; [1993] *La razón en la sombra. Antología del Pensamiento de María Zambrano* (ed. por J. Moreno Sanz), Siruela, Madrid 1993; [1995] *Las palabras del regreso. Artículos periodísticos (1985-1990)*, ed. de M. Gómez Blesa, Amarú, Salamanca, 1995.

Heidegger a través de un diálogo constante con el filósofo que, paradójicamente, se cifró en un rechazo apenas sin fisuras de la filosofía del alemán. Como sucedió con Ortega, María Zambrano ni se desentendió ni evitó nunca el pensamiento heideggeriano —un pensamiento que, *a priori*, debía serle muy cercano— pero que, sin embargo, rechazó como «Guía». En cierto modo, se puede establecer una relación proporcional entre el rechazo que María Zambrano refleja por Heidegger y la remisión que demuestra por Ortega y Gasset como «maestro» y por su filosofía de la vida como «razón auroral», un *lógos*, nos dice Zambrano, que fue «órfico» aun sin saberlo.

1. «Como he callado muchos años, volveré a callar otros muchos»

Afirmaba E. Levinas en *Ética e Infinito* que, después del “terremoto” que supuso la aparición de *Ser y Tiempo* en 1927, es «ingenuo» todo acercamiento a la filosofía que no tenga en cuenta el pensamiento de Heidegger, «aunque sea para salir de él»³. La irrupción de Heidegger y su reformulación de la fenomenología en “Ontología fundamental” supuso un cambio profundo en el escenario de la filosofía europea posterior del que el pensamiento español —Unamuno y Machado, Nicol, García Morente, Zubiri y Ortega y, por supuesto, María Zambrano— no pudo escapar. La filosofía del Heidegger de *Ser y Tiempo* supuso, ante todo, un revulsivo que obligó inevitablemente a la reflexión sobre el método y el carácter del propio pensamiento español contemporáneo con rela-

ción a la filosofía tal y como la había fundamentado Heidegger⁴.

¿Qué le sucedió al Ortega de las *Meditaciones del Quijote* —el Ortega de *La Aurora de la razón vital* que María Zambrano siempre consideró su maestro y Guía— tras la aparición de *Ser y Tiempo*? Para Zambrano, seguramente, se perdió en el resentimiento, en el rencor del que habla el maestro en las propias *Meditaciones*, y que «nace de lo que no logra, trabajando siempre, ser escuchado»⁵. Pese a que Ortega afirmó —y en más de una ocasión— de un modo tajante la poca influencia que había tenido en él el pensamiento de Heidegger, lo cierto es que el filósofo español tuvo que lidiar el toro de defender y delimitar su método y el carácter de su filosofía frente al nuevo horizonte impuesto por éste. Es evidente que Ortega se dio perfecta cuenta de lo que significaba Heidegger en el panorama de la filosofía europea de su tiempo y el eclipse que podía significar para su propio pensamiento, de ahí que una de las constantes de su última filosofía sea la discusión abierta con la ontología de *Ser y Tiempo*. La primera vez que Ortega critica por escrito a Heidegger —ya lo había hecho de modo oral en 1929 en el curso recogido en *¿Qué es filosofía?*⁶— es en una nota a pie de página a su «Pidiendo un Goethe desde dentro», en 1932⁷. El objeto de la nota, nos dice Ortega, era «poner en la pista a toda buena fe distraída», refiriéndose sin duda a la “buena fe” de un José Gaos deslumbrado por la innovación de la obra heideggeriana, y reclamando la prioridad de las *Meditaciones del Quijote* en algunos conceptos básicos que aparecen como fundamento de *Ser y Tiempo*. «¿Cuántos podrán entender [...]», pre-

Notas:

³ E. Levinas [1982] *Ética e Infinito* [trad. por J. M. Ayuso Díez de *Éthique et Infini*], Visor, Madrid 1991, pág. 40.

⁴ Cfr. J. Gaos [1961] «Ortega y Heidegger», *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, 19 (1961), pág. 433.

⁵ «La metáfora del corazón (fragmento)», en [1951] *Hacia un saber sobre el alma*, pág. 58.

⁶ J. Ortega y Gasset [1957] *¿Qué es filosofía?* Alianza Ed./Revista de Occidente. Madrid 1983, pág. 186.

⁷ J. Ortega y Gasset [1932] «Pidiendo un Goethe desde dentro», en [1973] *Vives-Goethe*. Alianza Ed./Revista de Occidente, Madrid, págs. 107-108.

gunta Ortega a sus discípulos, «la *Crítica de la razón vital* que en este libro se anuncia?»⁸. «Como he callado muchos años, volveré a callar otros muchos», dirá Ortega. No obstante, y a pesar de esta afirmación, lo que en un principio sólo era una reclamación de prioridad cronológica en cursos o conferencias de algunos conceptos básicos de la filosofía heideggeriana, se convierte en sus últimas obras en un posicionamiento concreto frente a la filosofía del “ser” de Heidegger cuyo intento de sistematización aparece en los textos recogidos en *Epílogo y origen de la filosofía*, y lo que debía ser su *summa*, las notas de trabajo de su póstumo *Epílogo...* (1994), redactadas a lo largo de los años cuarenta, pero más especialmente en el también inacabado *La idea del principio en Leibniz* (1947).

Paradójicamente para el Ortega del *Leibniz*, en *Ser y Tiempo* «no se replantea el problema del Ser, no se habla en ningún sitio sobre el Ser», sino que, al modo escolástico, únicamente se distinguen «diferentes sentidos del Ser»⁹. De ahí que, para Ortega, Heidegger no maneje «con soltura suficiente la idea de Ser», y «ello es debido a no haberse planteado su problema con el radicalismo que nuestro nivel de experiencias filosóficas exige»¹⁰. Pero lo que produce mayor perplejidad es que Ortega afirma en el *Leibniz* que él sí que había proyectado un genuino «replanteamiento del problema del Ser» desde 1925 —dos años antes de la publicación de *Ser y Tiempo*— cuyos primeros frutos fueron «La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la *Historiología*» y el *Anejo a Kant* —del que no

se tenía noticia hasta la fecha. Un “replanteamiento” que surgía sobre las bases fundadas por las *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo*, revisadas a partir de los años treinta y reformuladas y reinterpretadas de nuevo a partir de un paradigma ontológico.

No obstante, el “anuncio” de una *Crítica de la razón vital* al que hacía referencia el maestro en 1932 tan sólo pudo perfilarse como tal tras la aparición de la filosofía de Heidegger y la sistematización a la que había sometido a la fragmentaria “filosofía de la vida” esbozada entre las *Meditaciones* y la fecha de aparición de *Ser y Tiempo*. Sólo a través del modelo acabado que le ofrecía Heidegger pudo Ortega tomar conciencia plena de lo que significaba fundamentar de modo ontológico una filosofía sobre la idea de la vida, tal y como Dilthey había intentado hacer y como Heidegger —de modo «admirable», afirma Ortega, pero *después de él*— había realizado con su ontología fundamental, pese a que su intento —según Ortega— se quedaba «perlático y como paralítico en el primer compás de espera»¹¹. En las *Meditaciones* no se «resbalaba por las respuestas porque no se tenía el sentido de las preguntas», como afirmaba beatamente J. Marías¹², sino que no se pudieron ver con claridad las preguntas hasta que Heidegger las planteó en *Ser y Tiempo*. Como es patente en su obra, Ortega no conceptualizó la vida como “realidad radical” sino en fechas posteriores a la aparición de la obra de Heidegger en el curso *¿Qué es filosofía?* (1929)¹³. El problema de la pregunta¹⁴ y del “ser” no parece

Notas:

⁸ J. Ortega y Gasset [1932] págs. 107-108. Cfr. José Gaos [1956] «Salvación de Ortega», en [1957] *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. UNAM, México 1957, pág. 80; [1961] pág. 439.

⁹ J. Ortega y Gasset [1947] *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras Completas* VIII. Alianza Editorial, Madrid 1983, § 29. pág. 272.

¹⁰ J. Ortega y Gasset [1947] § 29, pág. 279.

¹¹ J. Ortega y Gasset [1940] *Sobre la razón histórica*. Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid 1979, pág. 68. Ortega no podía conocer las *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, «Aportaciones a la filosofía (Sobre la Ereignis)», que Heidegger acabó en 1936 y que, por deseo expreso, sólo fueron publicadas tras su muerte (1989) como tomo 65 de la *Gesamtausgabe*.

¹² Vid. la «Introducción» a su edición de J. Ortega y Gasset [1914] *Meditaciones del Quijote*. Ed. de J. Marías. Cátedra, Madrid 1990³, pág. 21.3

¹³ C. Morón [1968] *El Sistema de Ortega y Gasset*. Ed. Alcalá, Madrid, pág. 102 y 133.

¹⁴ Esbozado en su [1946] *Comentario al Banquete de Platón*. En [1983] *Obras Completas*, IX, Alianza Ed. Madrid, págs. 767 y ss.

interesarle hasta leer el “admirable” desarrollo que aparece en la filosofía heideggeriana y no se presenta en su obra hasta pocos años antes de su muerte. «Ortega propende [...] a partir de 1929, no sólo a *interpretar* sus textos primerizos desde el nuevo nivel, sino, inversamente, a expresar su pensamiento maduro con el lenguaje de primera hora, es decir, de *Meditaciones del Quijote*, como prueba de su adelantamiento»¹⁵. El Ortega de los años treinta, cuarenta y cincuenta —el Ortega maestro de Zambrano— es consecuencia de la irrupción en el escenario filosófico de *Ser y Tiempo*, un Ortega que leyó sus propios hallazgos filosóficos de modo anacrónico a través de la sistematización y de la perspectiva que le ofrecía la ontología heideggeriana¹⁶.

Ortega, no obstante, no supo dar a su filosofía de la vida y de la razón vital el alcance y la profundidad que le dio Heidegger y únicamente se quedó en la crítica de éste y en la delimitación de su aportación original a través del nuevo paradigma ontológico. «De la existencia de la vida, no hay sistema —afirmaba J. Gaos—. De este apogtema era Ortega la encarnación». Y no obstante, el discípulo continuaba «[Ortega] iba a empeñarse en una sistematización contra el sentido, no ya de su obra, sino de sí mismo, en vez de “racionalizar” su propia obra, vida, personalidad, con una conciencia de ellas, de sí mismo, reivindicativa de los valores que le son peculiares frente a los que le son extraños»¹⁷. En cierto modo, tiene razón J. Gaos cuando afirmaba que Ortega fue cegado por la “obsesión”, esto es, cayó prisionero del

reñor —«la emanación de la conciencia de inferioridad» como lo describe Ortega en las *Meditaciones*¹⁸ y Zambrano retomará en «La metáfora del corazón»¹⁹— que lo llevó a «sistematizar metódicamente y en la dirección de la filosofía prima [la ontología] sus propias ideas y la de mostrar o probar la independencia de la sistematización o de las ideas y de la dirección de ellas hacia la filosofía prima relativamente a Heidegger»²⁰. Ortega, al final de su vida, no pudo ver con objetividad la plenitud de su filosofía y de su forma de filosofar —el ensayo— que no seguía ni podía seguir el camino que Heidegger había tomado.

2. «Salvación de Ortega»

Al igual que el Ortega y Gasset de 1932 y del mismo modo en voz baja —en una nota al pie a «El delirio del superhombre»— María Zambrano se posiciona por primera vez en *El hombre y lo divino* (1955), respecto al acercamiento a la filosofía de Heidegger tal y como aparece en *Ser y Tiempo*.

«Extraña—comenta Zambrano— este comienzo de la filosofía de Heidegger; su planteamiento sobre la pregunta acerca del “ser” reprochándole a la ontología de todos los tiempos el no haberla planteado a fondo. Pero, en realidad, el “ser” no ha sido la pregunta, sino la respuesta hallada por la filosofía, y toda la onto-

Notas:

¹⁵ P. Cerezo [1984] *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Ariel, Barcelona, pág. 319, nota 38.

¹⁶ P. Cerezo [1984] págs. 77-78; 308. A. Regalado [1990] *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza Universidad, Madrid, págs. 134-135.

¹⁷ J. Gaos [1956] pág. 85.

¹⁸ J. Ortega y Gasset [1914] *Meditaciones del Quijote*. Ed. de J. Marías. Cátedra, Madrid, 1990³, pág. 51.

¹⁹ «La metáfora del corazón (fragmento)», en [1951] *Hacia un saber sobre el alma*, pág. 58.

²⁰ J. Gaos [1961] pág. 433.

Papeles del «Seminario María Zambrano»

logía ha partido de ella»²¹.

En esta nota aparece condensado en su fundamento el porqué del rechazo al acercamiento heideggeriano a la filosofía del “ser” por parte de Zambrano, pero, sobre todo, la respuesta que nuestra filósofo le ofrece a una razón sin soluciones en sus críticas a Heidegger al *resbalar* como «una gota de aceite» de razón vital en razón poética. En su reacción contra Heidegger, Ortega no pudo fundamentar su filosofía de la vida de un modo sistemático y se hubo de conformar en el «*por lo pronto*, yo no puedo aceptar que el hombre sea “la pregunta por el Ser”»²². De este modo, Zambrano, tras la muerte del maestro, ofrece la respuesta a Heidegger que aquél no pudo dar, devolviendo a la razón vital de Ortega la posición *ética* que poseía en las *Meditaciones*, es decir, volcando de nuevo la filosofía en el tránsito entre el “ser” y el “sujeto” —su contextura ética, su *ordo amoris*— y rechazando su reelaboración ontológica posterior por parte de la metafísica mediante un retorno al «camino “natural” prearcaico» que para María es una vuelta al saber de la *physis (natura)* de los griegos tal y como lo vio en las filosofías—religiones de la Grecia helenística —estoicismo, gnosticismo y neoplatonismo esencialmente— y que denominó

“órfico-pitagórico”²³, «pues sobre esa *fysis* no parece haber planeado nunca el *logos* filosófico»²⁴.

“Ser” —dirá María Zambrano— no es “ser pregunta” sino “ser respuesta”: sumirse en el gran abismo (*grande profundum*) en que se halla el hombre, «el “algo” del hombre que el espíritu del hombre que está en él no conoce»²⁵. No existen preguntas para llegar al “ser” que se da como entrañas. Llegar pasivamente a la transparencia del “ser” es incluso «suspender la pregunta que creemos constitutiva de lo humano», la *mibi quaestio factum sum* de Agustín de Hipona que en Zambrano representa el modo de inmersión activa en el misterio del “ser”, la *revelación* de lo que seguimos sintiendo vivo como entrañas²⁶ —el *yo viviente y profundo*— que en la transparencia del claro se torna ya en violencia, «maléfica pregunta al guía, a la presencia que se desvanece si se le acosa, a la propia alma asfixiada por el preguntar de la conciencia insurgente»²⁷. La pregunta (*quaestio*) por el hecho (*factum*) de la propia existencia produce la separación mediante la inteligencia del propio “ser”²⁸ y debe ser, por lo tanto, abolida tras la constatación de la existencia de las entrañas. Por el contrario, para Heidegger, la *Faktizität (factum)* de la propia existencia es el encontrarse siempre en cuestión (*quaestio*) con el propio “ser”²⁹, esto es,

Notas:

²¹ «El delirio del superhombre», en [1955] *El hombre y lo divino*, págs. 151 n. 1.

²² J. Ortega y Gasset [1994] *Epílogo... Notas de trabajo*. Ed. de José Luis Molinuevo. Alianza Editorial, Madrid, § 537, pág. 336.

²³ Esta remisión a las «llamadas heterodoxias», como las denomina en *Los bienaventurados*, la he esbozado con cierta profundidad en [1998] «La entraña y el espejo. María Zambrano y los griegos». En C. Revilla (ed.) [1998] *Claves de la razón poética. En torno a María Zambrano*. Trotta, Madrid.

²⁴ «La no sincronización», en [1992] *Los sueños y el tiempo*, pág. 77.

²⁵ AGUSTÍN, *Confesiones*, IV 14, 22.

²⁶ AGUSTÍN, *Confesiones*, X 33, 55. María cita la *quaestio* agustiniana en [1943] *La Confesión: Género literario*, pág. 43: «San Agustín [...] pregunta ante todo por sí mismo, pues se ha vuelto cuestión él mismo».

²⁷ «Claros del bosque», en [1977] *Claros del bosque*, págs. 11-12.

²⁸ Cfr. «El abrirse de la inteligencia», en [1977] *Claros del bosque*, págs. 33-34: «la inteligencia corriendo de por sí establece un dintel. Un dintel que es separación dentro del mismo ser que se dispone a entender, especialmente cuando cree y encuentra obvio el hacerlo. Y entre él mismo todavía irrevelado y la claridad que le viene de afuera, surge esa disponibilidad, ese usar de su inteligencia, creyéndola ya suya, apropiándose la paradójicamente al establecer la objetividad, sin sacrificio. Sin realizar el sacrificio, lejos del amor preexistente, alejándose de la vida recibida, del amor del que es depositario».

²⁹ M. Heidegger [1921] *Agustin und die Neoplatonismus. Gesamtausgabe*, Band 60. Vittorio Klosterman, Frankfurt 1995. Vid. § 8 b.

“problematizarlo”, hacer del hombre «pregunta por el “ser”» y, con ello, ser *Mismo* sin alteridad y, por lo tanto, sin trascendencia. Una interpretación de la máxima agustiniana que no habría aceptado jamás ni Ortega ni Zambrano.

Porque el hombre —como afirmaba Ortega— no tiene un “ser” (un *factum esse*) determinado y ha de hacérselo en su vivir, ha de aceptar el ofrecimiento gratuito del “ser” y ese “ser” *in fieri* «es reflejo de la respuesta del Ser en general»³⁰. La economía humana, pues, es poder administrar —esto es, tener que padecer— la respuesta del “ser” o, lo que es lo mismo, poder abrirse a la *súplica*³¹ para *ser salvado* en la respuesta de éste³² y salvar aquello que «suplica y clama» ser salvado³³. «Todos los seres suplican, excepto el Primero» afirmaba Teodoro el neoplatónico³⁴. Este movimiento de súplica es salvación tanto activa como pasiva: por un lado, significa en Zambrano un cierto ya «estar dentro del Ser», ser parte del *Lógos* como para los estoicos, ser parte de la *physis*, no buscar, sino encontrar³⁵. Y, por otro, cifrar de modo creador esta respuesta en un *lógos* anterior a la violencia del pensar y a la

tiranía de la mirada —la envidia—, en una «razón que germina, una razón que no era nueva, pues ya aparece antes de Heráclito. No ya como medida, sino como fuego, como nacimiento»³⁶. Un «logos órfico» que es la búsqueda de una ética de salvación de lo propio que suplica y que se cifrará en respuesta: en razón poética. La razón poética zambraniana, no es, pues, una “prolusión lírica” a-sistemática sin contenido filosófico, sino una salvación de la circunstancia a través de la moral. No se puede hablar de “metafísica” en Zambrano si antes no se habla de moral. La razón poética de María Zambrano es, antes que cualquier otra cosa, una ética.

Como ética, el pensamiento de María Zambrano, se configura en primer lugar como «salvación de Ortega» y de su «lógos del Manzanares». Una salvación que, antes de convertir la razón vital en razón poética, la convirtió en *razón moral* como una razón salvadora, esa *Aurora de la razón vital* que Ortega nunca publicó y que llega a hacerse *lógos* naciente en Zambrano³⁷. No obstante, María Zambrano nunca entendió esta “salvación” como una mera remisión beata del dis-

Notas:

Como es sabido, además de su interés en la filosofía medieval, en la segunda década de este siglo (1910-1920), Heidegger estuvo dedicado al problema de lo Divino en relación a la vida en cuanto tal y a su historicidad (cfr. *Gesamtausgabe*, Bänden 56-59).

³⁰ «El delirio del superhombre», en [1955] *El hombre y lo divino*, pág. 151.

³¹ La «súplica», la «plegaria», la «oración», para Zambrano, es el preámbulo para la remisión del hombre en la atemporalidad (*aiōn*) del “ser” que se da en el sueño. Así lo afirma en [1992] *Los sueños y el tiempo*, pág. 56: «la oración que cierra la vigilia del creyente es la más adecuada preparación para entrar en el sueño [...] la vuelta a ese estado inicial absoluto».

³² Movimiento que tiene en Zambrano una inspiración claramente neoplatónica. Uno de los rasgos de la religiosidad filosófica neoplatónica es su concepción de la súplica como instrumento de salvación (cfr. JÁMBLICO, *Sobre los misterios de los egipcios*, V 26; PORFIRIO en PROCLO, *Comentario al Timeo*, I 207, 23 y ss.; PROCLO, *Comentario al Timeo* I 209, 9 y ss.), esto es, la remisión del hombre hacia el Uno-Bien Primero a través de la plegaria, retorno, pues hacia un “ser” que se encontraba «más allá del ser y de la esencia» y que, para María, se revelaba en felicidad, en *hēsychía*, en *eudaimonía*.

³³ Cfr. «La vida: sueño-vigilia», en [1992] *Los sueños y el tiempo*, págs. 18-20.

³⁴ TEODORO DE ASINE, en PROCLO, *Comentario al Timeo*, I 213, 1-2 (test. 7 Deuse, vid. [1973] W. Deuse, *Theodoros von Asine, Sammlung der Testimonien und Kommentar*. Wiesbaden 1973, págs. 35 y comentario en págs. 96-97).

³⁵ [1955] *El hombre y lo divino*, págs. 151-152.

³⁶ [1986] «Sobre la iniciación» (Entrevista con Antonio Colinas). *Los Cuadernos del Norte*, 38, 1986 (págs. 2-9), pág. 6.

³⁷ [1986] «Sobre la iniciación» (Entrevista con Antonio Colinas), pág. 6. Cfr. «Los seres de la Aurora. 1. Ortega y Gasset», en [1986] *De la Aurora*, pág. 122.

cípulo al maestro. En carta a Ramón Dieste, Zambrano en 1944 ya afirmaba que su razón no podía ser, sin más, la razón de Ortega. «Sentí que no eran “nuevos principios” ni “una Reforma de la Razón” como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética [...] es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra, tiene, ha de tener muchas formas, será la misma en géneros diferentes»³⁸. La razón poética, como salvación de Ortega, supuso en Zambrano aceptar también su propio padecimiento, su autoexilio, o como confiesa en «Ortega y Gasset, filósofo español»: «fue un acto de renuncia, de desprendimiento, un auto-despojo»³⁹ que le llevó a alumbrarse ella misma en una razón que era también “razón vital” por vivificante y creadora pero que era *razón poética*. El *lógos* creador de Zambrano pretendía ser un retorno a la pureza primera del pensamiento orteguiano. Al hacer renacer la razón vital en razón poética, «una vez entretrejado» Ortega en ella, «queda transfigurado, transustanciado, salvado»⁴⁰, alejado del rencor del no poder llegar a ser.

Salvación, no obstante, que se da a través de la transfiguración y la transustanciación, a través del entretrejado de un Ortega que late bajo las palabras de un «logos órfico» cuya filiación es orteguiana, «aunque Ortega no lo presentara nunca así y aun rechazase el lamento de Eurídice»⁴¹. «La “salvación” —dicen las propias páginas de las *Meditaciones*— no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras»⁴². Para Zambrano, la salvación del maestro implicaba hacer de su «logos del Manzanares» un «saber órfico», un saber que fuera, a la vez, palabra recibida y don que alumbrara al maestro, que lo retornara de nuevo a las «razones de amor», que volviera a ser palabra salvadora de las circunstancias. La razón poética —el *lógos* órfico—, se convertía, pues, en un saber mediador que ofrecía profundidad a la filosofía de la vida de Ortega a la vez que le daba una respuesta a su padecimiento: el hombre no «es pregunta por el “ser”» porque el “ser” no es pregunta, sino que se da —y siempre se ha dado— como respuesta al hombre que se extraña, al hombre que se admira. Con esta respuesta Zambrano no hacía sino seguir una pauta de pensamiento completamente orteguiana —la noción de “extrañamiento” del hombre en el mundo, su situación de “nafragio”, de ser *in fieri*⁴³—, ofre-

Notas:

³⁸ Citado por J. Moreno Sanz (ed.) en [1993] *La razón en la sombra. Antología del Pensamiento de María Zambrano*, pág. 615.

³⁹ «Ortega y Gasset, filósofo español», en [1965] *España, sueño y verdad*. Siruela, Madrid 1994, págs. 84-85. Relata Zambrano: «Y ello me da luz en este momento sobre un hecho inexplicable de mi vida, el único que me voy a permitir relatar a guisa de advertencia, que sabrán interpretar en sus varios sentidos. Cuando llegó el momento de abandonar la casa en que viví en el último período de mi estancia en España, encaminada ya hacia la frontera, hube de elegir unos muy pocos objetos, más simbólicos que útiles, para que me acompañaran. Allí estaban, cuidadosamente ordenados en unas cajas de fácil transporte, todos mis apuntes de los numerosos cursos de Ortega a los que tuve la fortuna de asistir [...] y con ello algunas notas mías, modestos ensayos, esquemas de trabajo futuros, todo mi pasado y lo que se me figuraba entonces ser mi futuro filosófico. Nunca he logrado explicarme hasta ahora por qué corté mi gesto de recogerlos, por qué los dejé abandonados allí en aquella casa sola [...] Pero ahora ya lo sé. Al no poder consultar esos preciosos papeles en todos estos años, ha ido surgiendo su contenido del fondo de mi mente según mi pensamiento los llamaba, en esa medida tan grata a Ortega, la de la necesidad.

»Fue un acto de renuncia, de desprendimiento, un autodespojo de todo mi haber de trabajo de tantos años».

⁴⁰ J. Ortega y Gasset [1914] *Meditaciones del Quijote*. Ed. de J. Marías, Cátedra, Madrid 1990³, pág. 47.

⁴¹ «Los seres de la Aurora. 1. Ortega y Gasset», en [1986] *De la Aurora*, pág. 123.

⁴² J. Ortega y Gasset [1914] *Meditaciones del Quijote*. Ed. de J. Marías, Cátedra, Madrid 1990³, pág. 47.

⁴³ Que el maestro opuso en el Coloquio de Darmstadt (1951) al «Bauen Wohnen Denken» de Heidegger. Cfr. [1951] «El mito del hombre allende la técnica» y «Anejo: En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951” en [1983] *Obras Completas*, IX págs. 617-639.

ciéndole una dimensión diferente, esto es, su remisión natural al “ser”, pues en verdad y esencia el hombre pertenece a la Luz y todo remitirse a la Luz del “ser” no hace sino corroborar ese extrañamiento del hombre en el mundo —según Plotino—, su falta de querencia a la materia⁴⁴. En la razón poética, Zambrano le ofrece a Ortega una voz que no tenía y lo “salva” de la noche oscura de Diotima⁴⁵ y de su rencor por llegar a ser⁴⁶ para hacerlo renacer como uno de los Seres de la Aurora, como un órfico más. El maestro se volcó en salvar las circunstancias de su España, como María repite a lo largo de su obra, pero no pudo salvarse a sí mismo. Ésta es la cruz de Ortega, el padecer que lo convirtió en un bienaventurado, en un ser del silencio. De este modo su filosofía se convertía de nuevo en «un saber de salvación» en un *lógos* rescatador de «las circunstancias como suplicantes que piden ser salvadas [...] y, aunque solamente fuera por eso —confiesa Zambrano—, le seré fiel»⁴⁷.

La progresiva remisión de la razón vital hacia la ontología por parte un Ortega víctima del rencor traicionaba la *responsabilidad moral* de «salvar las circunstancias» platónicamente mediante el *lógos* que aparecía en las *Meditaciones*⁴⁸. Por el contrario, la razón vital del primer Ortega era, para María, “razón vivificante” por creadora y salvadora, una razón de la Aurora. Por ello, «y aunque sólo fuera por eso» María se mantendrá fiel al maestro de las *Meditaciones*, retomando en su pensar el saber de

salvación —que es un saber moral— que había reclamado Ortega para la filosofía, el Ortega que puso a la Aurora como guía en las *Meditaciones*. En este sentido, la razón poética es, pues, *respuesta* a la súplica de Ortega que pedía ser salvado en una *Aurora de la razón vital* y, con él, las circunstancias. Salvación que es transfiguración que eleva, por encima de todo, el pensamiento del maestro en la propia voz de Zambrano en un *lógos* primigenio que —antes que ontología o metafísica— es una ética «de pureza diamantina», que no se lanza a la pregunta, sino que se abre a la súplica y acepta el padecer de la respuesta.

3. «Para los seres vivos, la vida es el ser»

«El esclarecimiento antropológico de la idea de ser que es inexcusable preámbulo de toda ontología es sólo un caso particular de una cuestión mucho más general que no he visto planteada. El concepto de ser muestra con exacerbación paradójica que incluso la idea en que formalmente pensamos lo no-humano, lo otro que lo humano como tal tiene, claro está, una consistencia humana, intramundana, doméstica, perteneciente a la íntima economía humana»⁴⁹.

Notas:

⁴⁴ Cfr. PLOTINO I 8, 13, 21-26; I 8, 14, 44-50, donde nos habla de la caída del alma en la materia y su deseo de retorno al Uno-Bien (y cfr. también [1938] «Pablo Neruda y el amor a la materia», en [1986] *Senderos*. Anthropos, Barcelona 147-155, esp. pág. 153).

⁴⁵ «Diotima de Mantinea», en [1951] *Hacia un saber sobre el alma*, pag. 201.

⁴⁶ «Diotima de Mantinea», en [1951] *Hacia un saber sobre el alma*, pag. 198.

⁴⁷ [1987] «A modo de autobiografía», «María Zambrano. Pensadora de la Aurora», *Anthropos*, 70/71 (1987), pág. 72.

⁴⁸ «La situación que Ortega afronta tiene una cierta analogía con la de Platón, tanto como es posible en una historia que es otra, otra, pero la misma porque aún estamos en Occidente. No resultará, pues, extraño que el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, sea en tan gran medida platónico. El más platónico de sus libros y, junto con el *Quijote*, los más platónicos del pensamiento español. [...] Así ha abordado, como el [pensamiento] platónico, todos los temas de la vida humana: [...] lo que Ortega ha llamado su “periodismo” y ese temblor por la suerte del ser humano, esa total falta de *apatheia*». Vid. «Ortega y Gasset, filósofo español», [1965] *España, sueño y verdad*, págs. 107-108.

⁴⁹ J. Ortega y Gasset [1994] § 561, págs. 345-346.

«Esclarecer antropológicamente la idea de ser», en palabras de Ortega, es entender la íntima economía intramundana, doméstica, la consistencia humana de la alteridad. Es hacer del “ser” y de su *lógos* carne y, con ello, rescatar la pasividad —«el alma vegetativa, según ese olvidado pensamiento aristotélico, que no ha sido tenida en cuenta ni por el pensamiento ni por la poesía, ni mucho menos por la moral»⁵⁰. Retornar, pues, a una ética del ser humano con la alteridad que es «esa fidelidad a lo esencial de la actitud filosófica, es decir, de la ética del pensamiento mismo, de esa ética cuya pureza diamantina encontramos en la Ética de Spinoza y en el advenimiento singular, único, de Plotino, mediador de todo el pensamiento antiguo y aún de su recóndita religión»⁵¹. El “ser” de Zambrano es, pues, un “ser” que se revela éticamente —un “ser” consustancialmente ético— y la filosofía —como María lee también en Ortega— un saber de la *responsabilidad moral*.

Para María Zambrano, el ser humano “ha de hacerse” en su vivir y este “hacerse” es ir mediando con el “ser” y con su *gnósis* —conocer el “ser” en las entrañas, el mandato de la Musa de Empédocles. No existe el «ser sin tener que hacerse», ser en quietud estática, ser en identidad como le sucede al *Dasein* heideggeriano o como le sucederá —según Zambrano— al superhombre nietzscheano⁵². “Ser humano” significa en Zambrano el aceptar la pasividad y la

circunstancia y poder *responder* éticamente a través de ella a lo *otro*. Este “ser responsable” es el fundamento de su ética filosófica:

«Tampoco he podido renunciar a una especie de sentir radical —confesará Zambrano—, de que aquello que he hecho ha nacido dentro de mí y no puedo rechazarlo, [...] lo mido, siento que es mío, que podría yo ir más allá, pero que en este más acá a donde he ido a parar, ahí soy yo, ahí no tengo más remedio que aceptar responsabilidad, porque es el punto de la moral y es el punto también de la revelación»⁵³.

El ser humano en María Zambrano ha «aceptar responsabilidad», ser responsable, esto es, ha de ser *capaz de respuesta* a través del padecer que le ofrece el “sentir radical” de estar vivo. Esta “acción pasiva” en que consiste el padecer se cifra en un escuchar, en un abrirse al ofrecimiento del “ser” como *revelación* y aceptarlo como respuesta que no se impone, sino que se ofrece como sobreabundancia. *Ser responsable* es, pues, aceptar y recoger el don ético de la pasividad y entregarlo mediante la palabra como *razón* del “ser”⁵⁴. Y este “ser responsable”, es, por lo tanto, “ser moral” —ser persona⁵⁵—, convivir de modo ético con el “ser”. “Ser”

Notas:

⁵⁰ [1990] *Los bienaventurados*, pág. 13.

⁵¹ [1951] *Hacia un saber sobre el alma*, pag. 12.

⁵² «La huella del paraíso», en [1955] *El hombre y lo divino*, pág. 291.

⁵³ [1987] «A modo de autobiografía», págs. 72-73.

⁵⁴ Porque, continúa el texto de Zambrano, «mi pensamiento se entrega, se da, yo me doy por completo, sin esperar. Nietzsche dijo que el amor está más allá del bien y del mal. Él sabía también de esto. Lo mismo sucede con aquello que se da por amor, como yo he dado todo». [1987] «A modo de autobiografía», pág. 73.

⁵⁵ *Vid.* la descripción de “persona”—i. e. la “máscara” que encubre las entrañas— y su relación con lo moral en «La enajenación», en [1958] *Persona y democracia*. Anthropos, Barcelona 1988, pág. 79: «cada hombre está formado por un yo y una persona. La persona incluye al yo y lo trasciende, pues el yo es vigilia, atención; inmóvil es una especie de guardián. La persona, como su mismo nombre indica, es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás, con las cosas divinas y humanas. Esta persona es moral, verdaderamente humana, cuando porta dentro de sí la conciencia, el pensamiento, un cierto conocimiento de sí mismo y un cierto orden».

humano no significa *ser capaz* de pregunta como afirma Heidegger, sino *ser capaz* de respuesta ante la alteridad en el “aquí” y ahora, en el «más acá». «Vivir es convivir», había dicho Ortega⁵⁶, y así acepta Zambrano el padecer de las palabras del maestro en sí misma en esa autobiografía en tercera persona que es *Delirio y destino*:

«Había renunciado hasta a la Filosofía [...] había aceptado de raíz, el estar “aquí”. [...] “Aquí es, son las circunstancias”. “Yo soy yo y mis circunstancias” había leído hacía algún tiempo en *Las meditaciones del Quijote* [...] Ahora sentía haberlo comprendido [...] estar aquí, aceptar las circunstancias; los tiempos múltiples y confusos; aceptar eso también, “la confusión de los tiempos”, con voluntad de aclararlos; se iría aclarando en la vida, si se era leal. Aceptar las circunstancias, ¿no era cuestión de lealtad también? Lealtad que el mismo Ortega ha llamado “autenticidad”, la vida de la vida, la vida de verdad, una verdad modesta, en una verdad moral de la podemos responder»⁵⁷.

Ser capaz de respuesta, para María Zambrano, es aceptar de modo ético las circunstancias aunque con ello se haya de renunciar al saber filosófico —a la *theoría* en favor de la *práxis*. Responder es *ser moral*, aceptar la filosofía del “ser aquí”, construir una razón media-

dora con las entrañas que constituye el saber del estoico y que Zambrano acepta como propia — esa «razón poética de honda raíz de amor» que se encarnaba de manera auroral en las *Meditaciones* y que para María Zambrano era lo mismo que decir, “de honda raíz estoica”⁵⁸. Razón “mediadora” en cuanto *salvadora* que se ofrece como respuesta desde las entrañas de un “ser” que no acepta su separación de la vida humana, la Vida⁵⁹. «Para los seres vivos, la vida es el ser» afirmó ya Aristóteles⁶⁰. «Y los así no lo saben y los que no les basta con ello, quedan relegados al grado de semihombres, en una existencia degradada como ha hecho [...] Heidegger»⁶¹. Por el contrario, continúa más adelante Zambrano, en el «abrirse de la vida hay algo más que la aceptación de la verdad. Hay la expresión de la propia vida, la revelación de sus entrañas»⁶².

Es en el carácter moral (vital) de la verdad y del “ser” en el que debemos centrar la causa del rechazo de Zambrano a la filosofía del “ser” heideggeriana y, con ello, su explícita remisión al maestrazgo de Ortega y Gasset. Anterior a cualquier otra consideración de índole filosófica, la nula aceptación del pensamiento heideggeriano por parte de María Zambrano se cifra, en su fundamento, en un *rechazo ético*. Heidegger representa en Zambrano el paradigma de filósofo que abole toda alteridad a través de una pregunta fundamental que *hace luz* en la entraña de todas las cosas y las *desentraña*, las *desvela*⁶³, proclamando un modelo de hombre (el *Dasein*, semihombre de existencia degradada,

Notas:

⁵⁶ «Adsum», en [1989] *Delirio y destino (Los veinte años de una española)*. Mondadori, Madrid, pág. 16.

⁵⁷ «La vuelta a la ciudad», II en [1989] *Delirio y destino (Los veinte años de una española)*. Mondadori, Madrid, págs. 152-153.

⁵⁸ «La guerra, de Antonio Machado», en [1986] *Senderos*. Anthropos, Barcelona, pág. 68.

⁵⁹ «El exiliado», en [1990] *Los bienaventurados*, pág. 30.

⁶⁰ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 415^b 13.

⁶¹ [1943] *La Confesión: Género literario*, pág. 23.

⁶² [1943] *La Confesión: Género literario*, pág. 32.

⁶³ Con lo que conlleva el hecho de “desvelar” en el pensamiento zambrano, esto es, arrancar de la atemporalidad del “ser” que se da en el sueño. *Vid.* no obstante, *infra*, §. 5.



De Val
Vasari, vida de artistas ilustres, 1996

en las palabras de Zambrano) abocado a su propia esencialidad como “ser” en el darse (*es gibt*) del *Sein*, o en otras palabras, en la reducción de lo *Otro* —del ser humano— en lo *Mismo* —un *Sein* sin entrañas y sin piedad. Un “ser” sin alteridad donde *pensar* y *ser* son lo mismo⁶⁴, un “lo mismo” (*tò autólzugleich*) que «expresa la unidad esencial de la estructura completa de la trascendencia»⁶⁵. Como sucedía con el “ser” de Parménides, en Heidegger se abole cualquier tipo de alteridad. «El pensamiento establecido como tal por lo existente y, por tanto, representante y por ello esclarecedor es pensamiento ocurrido al ser mismo y, por tanto, perteneciente al ser»⁶⁶. Toda ética desaparece: el “ser huma-

no” de Heidegger se convierte en *mandatario* del “ser” y lo *desentraña*. Ésta es la transgresión ética, la *hybris* propia del filósofo que María no aceptará como modelo de “ser persona” y que es el modelo de hombre que propone Heidegger: la subordinación de la ética —el saber de la respuesta, pero también el saber de la responsabilidad con la alteridad— a la ontología —el saber de la pregunta y de lo “más allá”. Ser *Dasein*, para Zambrano, es ser cristalizado, inmutable, geométrico, rendir culto a la unidad y a la identidad; ser sin hacerse, ser sin padecer como el *eón* de Parménides, ser sin esperanza y, lo que es más alarmante, ser sin piedad —el “ser” de los absolutismos, como leemos en *Persona y democracia*⁶⁷.

Notas:

⁶⁴ M. Heidegger [1953] *Einführung in die Metaphysik* (curso dictado en 1935 y publicado en 1953). *Gesamtausgabe*, Band 40. Vittorio Klostermann, Frankfurt 1983. Cfr. § 45, págs. 123 y ss.

⁶⁵ M. Heidegger [1929] *Kant und das Problem der Metaphysik*. *Gesamtausgabe*, Band 3. Vittorio Klostermann, Frankfurt 1991, pág. 111.

⁶⁶ M. Heidegger [1956] *Was ist das —die Philosophie?* Neske, Pfullingen, pág. 12.

⁶⁷ [1958] *Persona y democracia*, pág. 87.

Ésta es la lectura que María Zambrano debía hacer de un texto como la *Carta sobre el "Humanismo"*⁶⁸, el único escrito donde Heidegger trata el tema de la ética y del ser humano en cuanto "ser que actúa"—o lo que es lo mismo para Heidegger, en cuanto "ser que piensa". No hay "ética" ni "ontología"—afirma Heidegger—únicamente remisión del *Dasein* a la apertura (a la *alêtheia*, al desvelamiento) de la verdad del "ser" como el *êthos* del hombre en cuanto abocado a pensar la verdad del "ser". Así lo leerá Heidegger en Heráclito: *êthos antrôpôi daímôn*, «la morada (*êthos*) para el hombre es el ámbito abierto a la presencia del dios (*daímôn*)». Sin embargo—precisa Heidegger—este pensar no puede ser ético por el hecho de que más originariamente tiene un carácter ontológico⁶⁹. La ética, de este modo, sería ontología en cuanto el hombre piensa la verdad del "ser" como su morada, o—tomando una imagen recurrente en María Zambrano—en cuanto sale de la

Caverna platónica a la luz y su "ser" se hace estático, entero e inmutable en la luz del "ser": se hace absoluto. Heidegger se olvida de la piedad, esto es, de la respuesta a la alteridad.

La *Carta sobre el "Humanismo"* es un texto que niega el valor de la concepción zambrana de "humanidad", lo que María Zambrano denominó en *Los sueños y el tiempo* "la contextura metafísica de la vida humana"⁷⁰, entretejido que reúne "ser" y pensamiento, "ser" y vida, en cuanto ésta corresponde a una contextura ética basada en la responsabilidad con la alteridad. Ser humano no es abrirse a la inteligibilidad y a la unidad, ser cristalino, e inmutable, «Ser el que se es», como el atributo de Yahveh en el *Génesis*⁷¹, sino ser como Job ante Dios⁷², "llegar a ser el que se es", como cantaba Píndaro⁷³, a través de ese padecimiento prometeico⁷⁴ que ha de ser trascendido mediante el retorno mediador a la Caverna⁷⁵. La responsabilidad de "ser" humano poseería en María Zambrano, de este

Notas:

⁶⁸ Texto que María Zambrano debió leer aproximadamente en la época en que escribía *Persona y democracia* (1958), pese a que seguramente no influyó de modo directo en la escritura de este texto. La copia que poseía en su biblioteca personal era la edición bilingüe (alemán-francés) de R. Munier, *Lettre sur l'humanisme*, publicada en la colección «Philosophie de l'Esprit» de Aubier-Éditions Montaigne, París, 1957. *Persona y democracia* está fechada en Roma en 1956.

⁶⁹ M. Heidegger [1947] *Brief über den „Humanismus“*, en [1967] *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Band 9. Vittorio Klosterman, Frankfurt 1975 (cito desde la trad. italiana de F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi Ed. Milán 1992, págs. 307-308).

⁷⁰ [1992] *Los sueños y el tiempo*, pág. 3.

⁷¹ [1955] *El hombre y lo divino*, pag. 118; [1958] *Persona y democracia*, pág. 55.

⁷² [1955] *El hombre y lo divino*, pag. 355; [1958] *Persona y democracia*, pág. 55.

⁷³ PÍNDARO, *Píticas*, II 72.

⁷⁴ [1958] *Persona y democracia*, pág. 56.

⁷⁵ [1939] *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 30. Éste es en su fundamento el mismo movimiento ético de K. Jaspers (*vid.* [1978] *Notas sobre Heidegger* [traducción y compilación de V. Romano del original *Notizien zu Martin Heidegger*] Mondadori, Madrid 1990) respecto a un Heidegger—a su parecer—«totalizador, gnóstico» (pág. 25), «cautivo de falsa praxis» (pág. 61), «ciego, irreal, irresponsable» (pág. 153). Para Jaspers, como para Zambrano, la filosofía de Heidegger posee como fundamento la «pérdida de la relación con la actualidad concreta, con la existencia, con el *êthos*» (pág. 25), y por lo tanto, una «ceguera de lo real», «la actitud básica de lo dictatorial, de lo precursor, sin exigir el dogma, pero sí obediencia—intolerancia» (pág. 20). Se trata de una «filosofía proclamada bajo todos los encubrimientos de preguntas, en realidad anunciada dictatorialmente, sin responsabilidad» (pág. 94). «¿Tiene o no tiene un significado filosófico la apasionada adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo?» (pág. 20). Ésta es la pregunta fundamental que se hace Jaspers en su diálogo en soledad con Heidegger: «lo que hizo Heidegger en 1933—responde—son las consecuencias "inhumanas" de una filosofía que ha perdido al hombre en su libertad, su responsabilidad, su yo, a favor de un aparato existencial de funciones, cuyas formas no son siquiera formas, sino máscaras vacías, como consecuencia de la ontologización y objetivación», que se encarnará en su «ferocidad contra la *humanitas*» y, con ello, en la «afirmación de la barbarie» (pág. 123). De este modo, en una carta dirigida a Heidegger y que nunca envió, Jaspers demanda a éste un poco de *responsabilidad*: «Le suplico—le pide a Heidegger—que si alguna vez surgieron en nosotros impulsos filosóficos tome la responsabilidad de su singular talento y lo ponga al servicio de la razón, de la realidad, de la dignidad y posibilidades humanas, en vez de al servicio de la magia. Reconozca la relación entre metafísica y todo pensamiento que, más allá de toda metafísica, lleva a la praxis vital, a la política y al futuro real; reconozca que para los hombres no se trata de una historia imaginaria del ser ni de la experiencia pasiva de destinos, sino de lo que hacen, de lo que hacen con otros y de lo que dejan hacer a otros» (pág. 69). Jaspers, por otra parte, criticó en público en los *Rencontres internationales* de Ginebra en 1949 la *Carta sobre el "Humanismo"* en

modo, dos direcciones éticas. Poder abrirse a la respuesta del “ser” y, a su vez, poder dar respuesta como ser humano. La primera es la búsqueda del «ser preexistente»⁷⁶ que se da como luz interior —esa “luz del corazón” tan agustiniana que iluminará el pensamiento de María Zambrano— y la segunda el conocimiento de su revelación y la aceptación de la responsabilidad de su transmisión con amor al resto de hombres. Este doble movimiento aparece claramente ejemplificado en las figuras de Ortega y Heidegger en *Los bienaventurados*. Ortega y Gasset, por una parte, empeñó su existencia —como un Prometeo enclavado en la tragedia de España— en llevar la luz de la Aurora al “ser español”, negado de «razones de amor» —según declaraba él mismo en las *Meditaciones del Quijote*— lo que le llevó al rencor de no haber podido realizarse como filósofo. Ortega tuvo que padecer en soledad y aceptar la súplica de «volcarse en la nación entera» y la responsabilidad de su salvación «sin soñar siquiera con la llegada del discípulo»⁷⁷. No tuvo discípulos, toda la nación fue el objeto de su saber. Pero en su soledad de bienaventurado, renació al engendrar con amor la palabra que ofreció a los suyos. Heidegger, al contrario —nos dice la misma página de *Los bienaventurados*—, no retorna de modo “prometeico y mediador” a la Caverna y se queda suspendido en la Luz en unidad (en *alêtheia*) sin comunicar la verdad que se le había revelado. Heidegger renuncia «a operar sobre la vida» como hizo Ortega⁷⁸, en cuanto, «señala el

término del discipulado»⁷⁹. Como afirma *Hacia un saber sobre el alma*, el que «lleva [...] a alguien a la Filosofía, bien puede decirse que lo ha recreado, haciendo no de un hombre un sabio, sino de un hombre otro hombre»⁸⁰. Pero Heidegger y su *Dasein* ya han renunciado en su soberbia a todo “Humanismo”, esto es, a *engendrar* en el *otro* mediante el *lógos* en la vida. Este “ser a solas”, sin alteridad, sin responsabilidad, es el futuro de la filosofía —continúa María Zambrano— el «inquietante y desconocido cinismo» que se encarna en el «más renombrado de los filósofos de este siglo», Martin Heidegger⁸¹. Ya no hay respuestas sagradas, sólo preguntas fundamentales.

4. La linterna del cínico

La noción de “salvación” instalada en el centro de la filosofía de María Zambrano la caracteriza desde un prisma moral. Como la filosofía de Plotino⁸², el pensamiento zambrano no busca configurarse como sistema, sino permanecer como una meditación en voz alta con la alteridad que busca salvar las circunstancias «por amor» desde las propias entrañas. «Antes de buscar al hombre, debe haberse encontrado la linterna. ¿No podrá ser otra que la linterna del cínico?»⁸³, preguntará Nietzsche. Y María le contesta que «el hombre reducido a ver no puede hacerlo *sino usando una luz propia*, una luz que no arroje sobre su mira-

Notas:

su *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus* (Reclam, Stuttgart 1962). Zambrano, si hubiera leído estas páginas, no habría desmentido en punto alguno a Jaspers —un filósofo que la influyó bastante y cuya influencia, en lo que sé, no ha sido apenas valorada.

⁷⁶ «El ser preexistente-La fuente» [1977] *Claros del bosque*, pág. 27

⁷⁷ «El filósofo», en [1990] *Los bienaventurados*, pág. 53.

⁷⁸ «Ortega y Gasset, filósofo español», en [1965] *España, sueño y verdad*, pág. 84.

⁷⁹ «El filósofo», en [1990] *Los bienaventurados*, pág. 53.

⁸⁰ «Ante la “Introducción a la teoría de la ciencia” de Fichte», en [1951] *Hacia un saber sobre el alma*, pág. 163.

⁸¹ «El filósofo», en [1990] *Los bienaventurados*, pág. 51.

⁸² Cfr. J. Trouillard [1951] *La purification plotinienne*, P.U.F. París, pag. 207.

⁸³ F. Nietzsche, «El Diógenes moderno», en *Humano, demasiado humano* [trad. esp. de Alfredo Brotons. Ed. Akal, Madrid 1996], II, 2 § 18, pág. 125.

da la sombra»⁸⁴.

Ésta es la misión del *theōrós*, aquél «que se ha quedado a solas para mirar sin que siquiera su propia mirada se le interponga llevando a su cumplimiento así la palabra», acólito de la Religión de la Luz cuya clave es —como en Plotino— salvar «por amor» al hombre en su ética de pureza diamantina mediante un *lógos* mediador. Filósofo que lleva el nombre de *theōrós* como los que «dieron el nombre a los que iban a los Juegos Olímpicos, no para jugar ni para vender altramuces entre la multitud, sino para mirar»⁸⁵.

No obstante, frente al filósofo contemplativo que busca la *eudaimonía* en su mirar —continúa Zambrano— «el cínico se retira de la ciudad, quedándose en ella *para ver sin reparar en su mirada*. Y para ello, según la leyenda, busca ayuda de una mayor luz. *Es la luz de la visión la que busca, la luz que delata y que puede ser dirigida a voluntad, la luz de la linterna, ojo sin pasión alguna*. Ironía delatora de esta linterna esclarecedora de la oscuridad. El cínico iba en busca del hombre en la noche, en esa noche de lo humano que el filosofar no había disipado»⁸⁶.

¿A quién se refiere María Zambrano con la figura de este Diógenes tan poco “cínico”? Desde *Pensamiento y poesía en la vida española*, el cinismo encarna en la topología poética de María el saber enfrentado a la figura del filósofo estoico, que en su pensamiento irá íntimamente ligado también a la figura del neoplatónico y del gnóstico y, por ello, de *lógos* mediador y salvador. Al contrario del estoico —afirmaba en *Pensamiento y poesía*— el filósofo cínico es *incapaz de respuesta*, esto es, no es capaz de “aceptar responsabilidad” y, por consiguiente, no puede —no sabe y no quiere— “salvar las circunstancias” y se contenta con observarlas: «el cínico no se siente obligado a sobrepasar los acontecimientos; los testimonia simplemente; dice y grita más que dice: “¡Eh, que aquí está pasando esto!”». Como el sofista⁸⁷, el cínico es un «mártir extremista» que ríe burlescamente y se mofa de ellas sin actuar⁸⁸. Devorado por la piedad —nos dice en *El hombre y lo divino*— no puede sentir ni comprender aquello que no depende de su “ser”, entender, pues —como decía Ortega—, la íntima economía intramundana que conforma la vida del hombre⁸⁹ —la

Notas:

⁸⁴ «La fábula del poder y del amor», en [1995] *Las palabras del regreso*, pág. 20 (el subrayado es mío).

⁸⁵ «La fábula del poder y del amor», en [1995] *Las palabras del regreso*, pág. 20. María Zambrano se está refiriendo a la anécdota transmitida por CICERÓN en el libro V de las *Tusculanas* (8-10) según la cual, Pitágoras al ser preguntado por León de Fliunte sobre cuál era la naturaleza de su arte, el filósofo le contestó que de ningún arte entendía, «*sed esse philosophum*», sino que era filósofo. La anécdota procede seguramente de Heráclides Póntico (390-310 a. d. C.), como afirma DIÓGENES LAERCIO, I 12. El *Protréptico* de ARISTÓTELES (en JÁMBLICO, *Protréptico*, 9 (52. 16-54. 5 Pistelli)=Frag. 11 Ross=B44 Düring) es la otra fuente antigua que transmite el relato. Parte del fragmento B44 y los B18 y B 19 Düring dicen de este modo:

B 44. «No es extraño, ciertamente, si [la sabiduría] no se muestra útil o beneficiosa. Pues no decimos que ésta sea beneficiosa, sino que es buena, y que debe ser escogida no por otra cosa que por sí misma. Pues al igual que nos dirigimos a Olimpia a causa del espectáculo en sí, aunque no haya nada más que éste —puesto que el espectáculo [*theōría*] es mejor que mucho dinero—, y no contemplamos [*theōroúmen*] las Fiestas de Dioniso para obtener algo de los actores, sino que, incluso, pagamos por verlas, y escogemos muchos otros espectáculos a cambio de mucho dinero, de la misma manera, debemos honrar la contemplación del Universo [*theōría tou pántos*] por encima de todo aquello que consideramos útil»

B 18. «¿Y cuál de entre los entes es la causa de que la naturaleza [*physis*] y el dios nos hiciera llegar a ser? Pitágoras, habiendo sido preguntado por ello, contestó que “para contemplar el cielo” y se denominó *theōrós* de la naturaleza a sí mismo y afirmó que gracias a ello había nacido en la vida». B 19. «Y cuentan que Anaxágoras, preguntado por aquello por lo que alguien escogería llegar a ser y vivir, respondió a la pregunta diciendo que “para contemplar [los fenómenos] del cielo y, en éste, los astros, la luna y el sol”, y que nada más era digno de ello». (Las traducciones son mías).

⁸⁶ «La fábula del poder y del amor», en [1995] *Las palabras del regreso*, pág. 20 (el subrayado es mío).

⁸⁷ [1939] *Filosofía y poesía*, pág. 117.

⁸⁸ [1939] *Pensamiento y poesía en la vida española*, 57-58.

⁸⁹ J. Ortega y Gasset, [1994] *Epílogo...* § 561, págs. 345-346.

reunión del “ser” y la vida— y, por lo tanto, cae prisionero de la angustia, como algunos «modernos», entre ellos Heidegger, «han confesado — escribe Zambrano— hasta hacer de ella la estancia fundamental de la vida, [...] aquello en que se encuentra flotando la desnudez desamparada del hombre»⁹⁰. La angustia es la falta de respuesta. Como Diógenes el cínico, Heidegger está dominado por el imperativo de la claridad, se encuentra «ensorbecido por la ideología positivista» a la que ha llevado el Idealismo⁹¹, y, por lo tanto, necesita de la linterna del cínico para buscar al hombre sin pararse a salvar las circunstancias. La soberbia es uno de los polos de la desesperación (la angustia) del alma moderna. El otro es la humillación⁹².

¿Es Heidegger un cínico? Sí, en antítesis con la figura que encarna Ortega y Gasset, filósofo “órfico-pitagórico” en la topología mítica zambraniana. “Primer Nacido” que encarna a uno de los humillados, de los “vencidos”, de los bienaventurados, transfigurado en el *lógos* de María Zambrano como un Fanes devorado por Zeus y renacido de nuevo en todo su esplendor⁹³. El cínico no es solamente aquél que no acepta las circunstancias, sino también el pensador aferrado al imperativo de la claridad del método fenomenológico —y, por extensión, en Zambrano, “idealista” o racionalista post-cartesiano—, pero también aquél que se aferra a la pregunta como vehículo de refutación de las circunstancias y no se preocupa de las respuestas, aquél que pregunta para no tener que responder, para no tener que “salvar platónicamente las circunstancias”. El cínico es el filósofo

que va “más allá” para no tener que quedarse “más acá”, en el lugar de la responsabilidad con la circunstancia —como el Heidegger de la *Carta sobre el “Humanismo”*. Al contrario, como ya aparecía en *El hombre y lo divino*, la pregunta va asociada al reproche del cínico⁹⁴. El *Dasein* pregunta y reprocha al mismo tiempo, no acepta ni calla, pero juzga para no aceptar; no puede abrirse al *pátbos* mediador de la revelación. Así lo constataron los griegos. Ésta es, de nuevo, la respuesta de nuestro filósofo al imperativo “cínico” de la pregunta, focalizado en Heidegger, como origen de toda filosofía:

«Mas la respuesta al supuesto de que el pensar filosóficamente arranque de una pregunta, y de su inevitable e inevitada consecuencia, de que este preguntar lo constituya y siga siendo en resumidas cuentas todo su saber, la ofrece el mismo Platón [María Zambrano se está refiriendo al conocimiento que ofrece la *manía* como aparece en *Banquete* y *Fedro*] sin que Aristóteles ni Plotino, sin que tampoco los estoicos hayan presentado réplica ni planteado duda alguna. Sólo Sócrates, en la filosofía griega, parece obstinarse en la pregunta, y con él los «reaccionarios cínicos». La reacción se da siempre así, atrincherada en preguntas»⁹⁵.

La pregunta del *Dasein* es querer ir siempre “más allá” de “lo que hay”, del “aquí” de la circunstancia. Preguntar es desalojar la vida de

Notas:

⁹⁰ [1939] *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 62.

⁹¹ Cfr. [1943] *La Confesión: Género literario*, pág. 21. A Heidegger se lo cita como conclusión “degradada” del idealismo dos páginas después (pág. 23).

⁹² [1943] *La Confesión: Género literario*, pág. 21.

⁹³ Cfr. frags. 165-7 Kern (Cfr. O. Kern, [1922] *Orphicorum fragmenta*. Weidmann, Berlín 1972). Vid. M. L. West [1983] *The Orphic poems*. Oxford University Press, págs. 72 y ss.; 204 y ss.

⁹⁴ «El delirio del superhombre», en [1955] *El hombre y lo divino*, pág. 151 n. 1.

⁹⁵ «La respuesta de la filosofía», en [1990] *Los bienaventurados*, págs. 84-85

las cosas, vaciarlas de su aliento “natural”, renunciar a la vida por la sombra del “ser” que se ofrece en una respuesta que, pese a su naturaleza, «ha de ser concluyente y evidente». Evidencia, claridad y conclusión que ofrecen a la respuesta «un carácter imperante»⁹⁶. «Nada más riguroso que el “imperativo categórico” kantiano —afirmará Zambrano en la «Introducción» a *Los bienaventurados*— Y si no más riguroso, más renunciador aún es el positivismo en todas sus formas y naturalmente en la más extrema: el método fenomenológico⁹⁷, método que «busca ayuda de una mayor luz». Porque «es la luz de la visión la que busca, la luz que delata y que puede ser dirigida a voluntad, la luz de la linterna [del cínico], ojo sin pasión alguna». Un método al que Zambrano había renunciado junto a su maestro Ortega⁹⁸ al aceptar el padecimiento de las entrañas, la «parte en sombra» de la realidad y la vida⁹⁹. El método fenomenológico, en Zambrano, es símbolo de la claridad (la “*clarté*”) de la filosofía «en su manifestación congénitamente profesoral en este Occidente»¹⁰⁰. Un método que, en Heidegger, lleva hacia “sendas perdidas” —hacia «el Ser sobre todo, el Ser y su angustia, el Ser y su aliento cortado, el Ser y, en algunos filósofos, la Vida», como en el caso de Ortega y Gasset. Aceptar la «parte en sombra», es retornar a la *physis* de los griegos, a ese *ápeiron* interior que es el “ser natural” del hombre y, con ello, renunciar a la visión a favor del “mirar” y del “escuchar”, volcarse en sí mismo y en la alteridad. Sin embargo, éste es un movimiento

complejo: «hay que estar muy dueño de sí —afirmará María con una inusual contundencia— y, sobre todo, no haber sobrepuesto el Ser a la Vida ni la Vida al Ser y, menos aún, a la Existencia»¹⁰¹. Ni el Ser de Heidegger y su vida degradada de “semihombre” ni la Vida ontologizada de Ortega. La razón poética es, pues, como «una gota de aceite» —de *ataraxia*, de *eudaimonía*— que resbala desde la razón vital¹⁰², una huida del movimiento que atrapó a Ortega en las redes del rencor y alejó su filosofía vital de la Luz de la Aurora.

Rescatar la alteridad mediante el descubrimiento de «un amor no dependiente del otro»¹⁰³ es aquello que Diógenes el cínico no pudo hacer, a pesar de buscar con una linterna encendida durante el día a un verdadero hombre¹⁰⁴ porque, como persona, se encontraba en la noche de lo humano —esa noche, dice Zambrano, «que el filosofar no había disipado». Diógenes el cínico está poseso de la claridad. Mira sin ver, busca la luz de una visión «que delata y que puede ser dirigida a voluntad» y convierte su lámpara en el ojo esclarecedor del método fenomenológico que irónicamente busca en *apatheía*, obseso como se encuentra de la claridad, sin haberse conocido todavía a sí mismo. Por ello busca en soledad. La lámpara del cínico no descubre a otro ser si antes no se disipan las sombras que cubren al que busca. Pero, con ello, el cínico refleja el modelo de filósofo de nuestra edad racionalista. «Diógenes el cínico —afirma María Zambrano— manifiesta [...] la unidad de acción arquetípicamen-

Notas:

⁹⁶ «Ninguna respuesta que no ofrezca este carácter imperativo «es reconocida como tal y acaba —o empieza— por ser desechada simplemente». «La respuesta de la filosofía», en [1990] *Los bienaventurados*, pág. 83.

⁹⁷ [1990] *Los bienaventurados*, pág. 11.

⁹⁸ En [1947] *La idea del principio en Leibniz*, Ortega y Gasset nos explica cómo renunció a la Fenomenología en el momento de recibirla. *Vid.* [1983] *Obras Completas*, VIII, § 29, pág. 279.

⁹⁹ [1992] *Los sueños y el tiempo*, págs. 5-6.

¹⁰⁰ [1990] *Los bienaventurados*, pág. 11.

¹⁰¹ [1985] «El dios oscuro: el verano», en [1995] *Las palabras del regreso*, págs. 74-75.

¹⁰² *Vid.* nota .

¹⁰³ «La fábula del poder y del amor», en [1995] *Las palabras del regreso*, pág. 21.

¹⁰⁴ [Diógenes el cínico] «se paseaba por el día con una lámpara encendida, diciendo: “Busco al hombre” ». DIÓGENES LAERCIO, VI, 41.

te filosófica. [...] Señala el vacío habido en la filosofía griega reveladora del ser y del pensar, de lo divino, de lo humano, *mas no del hombre mismo*, del hombre que [...] se revela quedándose él fuera del ámbito de su revelación tan transparente como un ser opaco ininteligible, sin lugar propio»¹⁰⁵. El cínico, con su linterna, no encuentra al hombre, tan sólo un “ser” opaco, sin un lugar en la Luz.

5. «*Sendas no hay en la Aurora, y menos aún perdidas*»

¿De qué nos sirve una verdad desvelada y que no tiene nada que ver con las entrañas? ¿Qué nos dice la «unidad esencial» entre pensar y ser —entre *Dasein* y *Sein*— en Heidegger sobre nosotros mismos como seres humanos? ¿Qué hacer con la responsabilidad de “ser *abí*”, esto es, *vivir*? María Zambrano —como Ortega— no podía aceptar que el hombre fuera «pregunta por el “ser”», porque ello significaba olvidar la «voz de las entrañas»¹⁰⁶ que late sin ser oída, aquello que no tiene ni puede tener palabra y, con ello, olvidar la responsabilidad

con la alteridad. María no podía, pues, aceptar un acercamiento de la filosofía a través de una pregunta que *desvela* y desnuda lo «pudoroso» de las entrañas en la luz¹⁰⁷, y las lleva a la violencia de la “*clarté*” cartesiana —esa «claridad que rechaza las tinieblas sin penetrar en ellas, sin deshacerlas en penumbra, sin abrir en ellas filamentos de luminosidad»¹⁰⁸. «Sendas no hay en la Aurora, y menos aún perdidas» afirmará María refiriéndose al título de la traducción argentina —*Sendas Perdidas*— de los Holzwege, «Caminos del bosque» heideggerianos, tan sólo hay *filos de luminosidad*, «pues que lo que aparece y levanta el sentir son *los filos de una mirada que se transforma en vereda* más peligrosa aún, *pero menos angustiosa, que la senda*, sea ancha o estrecha. Filos que la Aurora nos tiende para levantarnos, aunque ligeramente sea, a su paso»¹⁰⁹.

Los *Claros del bosque* zambranianos, de este modo, no son una prolongación de la filosofía de Heidegger¹¹⁰ pese a su consonancia fundamental¹¹¹, porque, para Zambrano, el Camino del Bosque (*Holzweg*) se pierde en la angustia de la búsqueda y en la “*clarté*” cartesiana sin tener en cuenta la «consistencia huma-

Notas:

¹⁰⁵ «La fábula del poder y del amor», en [1995] *Las palabras del regreso*, pág. 19 (el subrayado es mío).

¹⁰⁶ «Los seres de la Aurora. 1. Ortega y Gasset», en [1986] *De la Aurora*, pág. 123.

¹⁰⁷ María Zambrano nos habla del sentido del pudor al tratar de “la transformación de lo sagrado en lo divino” en [1987] «A modo de autobiografía», pág. 72.

¹⁰⁸ «La aparición del método en Occidente», II, en [1989] *Notas de un método*, pág. 25.

¹⁰⁹ «Lo celeste», 2, en [1986] *De la Aurora*, pág. 44 (el subrayado es mío).

¹¹⁰ Vid. J. Moreno (ed.) [1993] *La razón en la sombra. Antología del Pensamiento de María Zambrano*, pág. 65, n. 1.

¹¹¹ Cfr. La descripción del *claro* en M. Heidegger [1966] «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en [1969] *Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe*, Band 14 (cito desde «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en [1980] *Kierkegaard vivo*. Alianza Ed. Madrid, págs. 127-128). «A este estado de abertura, que es el único que le hace posible a cualquier cosa el ser dada a ver, lo llamamos *die Lichtung*. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht* (ligero). *Etwas lichten* significa aligerar, hacer ligero a algo, hacerlo abierto y libre; por ejemplo, despejar en un lugar el bosque, desembarazarle de los árboles. El espacio libre que así aparece es la *Lichtung*. No hay nada común entre *licht*, que quiere decir ligero, despejado, y el otro adjetivo, *licht* que significa claro y luminoso. Es necesario atender aquí para comprender bien la diferencia entre *Lichtung* (el claro, el lugar despejado [del bosque]) y *Licht* (la luz). Pero la luz puede visitar el claro, lo que éste tiene de abierto, y hacer jugar en él lo luminoso con lo oscuro. Sin embargo, nunca es la luz la que crea primeramente lo abierto del claro; por el contrario, ella, la luz, presupone a éste, el claro, el lugar despejado. El claro, lo abierto, no está libre tan sólo para la luz y la sombra, sino también para la voz y para todo lo que suena y resuena. *La Lichtung es claro, lugar libre para la presencia y la ausencia*. [...]»

»La filosofía habla mucho de la luz de la razón, pero no presta atención al claro del ser. El *lumen naturale*, la luz de la razón, no hace más que jugar en lo abierto. Encuentra, ciertamente, lo abierto del claro. Pero a éste, al claro, sin embargo, lo constituye en tan poca medida que más bien tiene necesidad de él para poder derramarse sobre aquello que está presente en lo abierto. Sin embargo, desde un extremo a otro de la filosofía, lo abierto que reina ya en el ser mismo, en el estado de presencia, permanece impensable en cuanto tal.»

na», en palabras de Ortega, que es constitutiva del claro —esa «penumbra tocada de alegría» en que se revelan las entrañas¹¹². En consecuencia, el claro no es lo “abierto” y “leve” del *Sein*, sino hundimiento en el *yo profundo* —el *yo viviente*— que se da como *gnósis*, o mejor, como *epignósis* (reconocimiento) y que se resuelve en salvación, reconocimiento en la luz a través del padecer. El claro del bosque es, pues, remisión a «las profundidades donde se da la claridad», respuesta que se ofrece como «transparencia de las entrañas»¹¹³, ofrenda ilimitada de luminosidad y transparencia al que no busca. No hay caminos para llegar al claro del bosque, no hay preguntas que interroguen por el sentido del “ser”. Al claro, ante todo, «no hay que buscarlo [...]». Es la lección inmediata de los claros del bosque: no hay que ir a buscarlos, ni tampoco a buscar nada en ellos»¹¹⁴. Llegar al claro no es, pues, un ir «más allá», sino un quedarse en suspenso —en *epoché*¹¹⁵—, «dormirse arriba en la luz»¹¹⁶, rescatar la pasividad como *éthos* y como *méthodos*. El movimiento ético hacia el “ser” en Zambrano es un *entrañarse* a través del sentir de la vivencia que convierte todo sentir en “ser”, en entrañas —«cosa que Husserl ciertamente no aceptaría, como tampoco Ortega y Gasset,

pues que ninguno de los dos acepta que el *ser* nos sea dado en el sentir, y en esta afirmación nuestra, se da juntamente en el sentir, en su entraña»¹¹⁷— y, por lo tanto, que toda experiencia sea «*autognósis*, percatación —término de Ortega»¹¹⁸. En este movimiento del sentir, todo “más allá” es tan sólo un «*ahí* que es también un *allá*», movimiento ético con las circunstancias (*ahí*) que se hunde en la persona (*allá*) y, por lo tanto, busca lo moral en las entrañas¹¹⁹.

No hay consonancia con Heidegger. El claro del bosque zambrano tiene, al contrario, una fuerte resonancia maniquea¹²⁰ que se cifra en su virtud de salvación en la luz y que fue asumida de modos diferentes tanto por Plotino como por Agustín de Hipona. Abrirse al claro, en Zambrano —como en el maniqueísmo y en Plotino— es un método de *kátharsis* y liberación que se logra mediante la remisión del alma al Uno-Luz y que únicamente se da a través de la *gnósis* o *epignósis* de la propia sustancia luminosa¹²¹ —el *yo profundo* de los maniqueos o el *grande profundum* de Agustín— que se revela como entrañas. Este reconocerse en la luz es lo que María denomina en *Los sueños y el tiempo* «*autognósis*»¹²² y que no es otra cosa que un

Notas:

¹¹² [1951] *Hacia un saber sobre el alma*, pag. 12.

¹¹³ «IV. Los lugares de paso donde se verifica el trascender. 1. *Trascendencia es transparencia*» en [1989] *Notas de un método*, pág. 77.

¹¹⁴ «Claros del bosque», en [1977] *Claros del bosque*, págs. 11-12.

¹¹⁵ *Vid.* [1942] «La vida en crisis», en [1951] *Hacia un saber sobre el alma*, pág. 91-93. «La confianza llevada a su plenitud trae este aquietamiento del ánimo [la *apatheia*], esta *suspensión* y *olvido* que es el umbral de la esclavitud. Y cuando somos esclavos el mundo se ofrece en su máxima plenitud y riqueza. El alma antigua que nos muestran las religiones de Oriente, el alma griega, también antes de que comenzara la filosofía, estaba sumida en la esclavitud [...] Y sin embargo, no podemos permanecer en esta esclavitud, al menos un día en Grecia, se decidió estar sumido en ella [...] el hombre se *desprende* de su esclavitud y cierra su confianza [...] al mismo tiempo que alma en esclavitud es anhelo de libertad, afán de desprendimiento. Desprendimiento que es en su primer paso una herida y una lucha violenta, una melancolía y una angustia, sentir el vacío del mundo como chico perdido en día de fiesta», acaba Zambrano, citando a Hölderlin. (El subrayado es mío).

¹¹⁶ «Método», en [1977] *Claros del bosque*, pág. 39.

¹¹⁷ «La atemporalidad. La inhibición temporal», en [1992] *Los sueños y el tiempo*, pág. 68.

¹¹⁸ «La vida: sueño-vigilia», en [1992] *Los sueños y el tiempo*, pág. 19. *Cfr.* también nota .

¹¹⁹ «La vida: sueño-vigilia», en [1992] *Los sueños y el tiempo*, pág. 25.

¹²⁰ María Zambrano reúne al maniqueísmo, junto al mazdeísmo y el platonismo, como «religiones de la luz» en [1988] «La fábula del poder y del amor», en [1995] *Las palabras del regreso*, pág. 21. Por otra parte, los textos del maniqueísmo aparecen recogidos y comentados en R. Haardt [1971] *Gnosis, character and testimony*. J. E. Brill, Leiden.

¹²¹ *Cfr.* la noticia que ofrece NEMESIO DE EMESA en *Sobre la naturaleza del hombre*, II, 516 y ss. (ed. B. Einarson).

¹²² «La vida: sueño-vigilia», en [1992] *Los sueños y el tiempo*, pág. 19.

modo de «redención», ensimismamiento pasivo que revela las entrañas¹²³ y que se muestra en Plotino como *huida* —remisión— al “Ser” en la luz¹²⁴. «Una huida —dice E. R. Dodds— que devolverá al alma la plenitud de su soledad original, y que concluirá en “la huida del ser solo hacia el Uno que está solo (*phygè mónou pròs mónon*^[125]). Pues todo avance liberador consiste, en definitiva, en *disolver toda opacidad*, para hallar más allá la translucidez de la luz inteligible»¹²⁶. Ese conducir lo divino que hay en nosotros hacia lo divino que hay en el Universo que sirve de máxima a todo el pensamiento zambrano, no es otra acción que hundirse en la claridad de las entrañas, en una “autognosis” que se cifra ante todo en una *anápausis*, “repose”, suspensión ética de todo anhelo, en un «dormirse arriba en la luz»: «Y, en la ascensión —leemos en Plotino—, no se patentiza cólera ni deseo, y ni siquiera razón (*lógos*) ni pensamiento (*noêsis*), porque [...] arrebatado y poseído de entusiasmo, se eleva a un estado de calma solitaria (*hêsychêi en herêmôi*) [...] y de reposo imperturbable (*katastásei atremeî*)»¹²⁷.

Por el contrario, el “camino del bosque” —esto es, el método heideggeriano— es la bús-

queda de la *alêtheia*¹²⁸, la *develación* de la presencia en función de la visión en la luz (la “*clarté*” cartesiana) que «será un ver, mas no un oír»¹²⁹, un cerrarse a la *revelación* de una alteridad que se da como “entrañas” y, con ello, a la súplica y a la salvación, a la posibilidad de redención de lo otro: un despojar a lo fundamentalmente otro de su pudor. El *de-velar* heideggeriano es, de este modo, un «desnudar» alejado de la piedad, pero también —como lo caracteriza Zambrano en «Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes» —un «des-velar»¹³⁰, acción de despertar a la alteridad mediante preguntas y *desentrañarla*, que en María representa el movimiento contrario a *entrañarse*¹³¹, hundirse en la pasividad del sueño —en la atemporalidad (el *aiôn* plotiniano) del “ser”— donde las entrañas se desnudan sin violencia, sin desvelo¹³². La *alêtheia* es la visión del claro del “ser” *desvelada* por la pregunta. No hay *alêtheia*, diría Zambrano, sino «ensimismamiento», hundimiento en el “ser” que se produce en el sueño y que consiste en «autognosis» de las entrañas. «Dormirse arriba en la luz» es, para María Zambrano, un penetrar en sí mismo al modo de la “huida” plotiniana, «abandonarse en la vida bajo la noche del

Notas:

¹²³ «El abrirse de la inteligencia» en [1977] *Claros del bosque*, pág. 33. «Aun considerada aristotélicamente [cfr. la caracterización del *noûs pathetikós* en *Acerca del alma*, 430^a 10-25], la inteligencia pasiva muestra una leve acción; la de dejarse imprimir en modo específico, la aptitud para revelar, lo cual es sensibilidad, vida. Vida en su forma primera. Un algo que está encerrado y abierto al par hacia afuera, para fijarlo haciéndolo vivo. Lo propio de la acción de la sensibilidad es convertir en vida lo que toca; en una vida disponible ya para una mayor revelación, para un desprendimiento incompleto siempre como propio del existente, del que aparece falto de vida porque ha de ir hacia otra zona de vida, de un tiempo que va colonizando, en el que se adentra exteriorizándose al par arriesgadamente. Pues que el existente, remitiéndose a esta nueva dimensión de la inteligencia que entiende y establece punto de partida fuera ya de su sensibilidad o sentir inicial, arriesga vaciarse de la vida primera, de su interior indescifrado e indescifrable, de lo que en español por fortuna puede ser nombrado entraña, de la entraña sacra siempre, que lentamente se resiste a la claridad, cuando ella se vierte como sobre un objeto de afuera».

¹²⁴ PLOTINO, I 6, 8, 16-22 (cfr. AGUSTÍN, *La ciudad de dios*, IX 17).

¹²⁵ PLOTINO, VI 9, 11, 50-51.

¹²⁶ Citado por I. Gómez de Liaño en [1998] *El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*. Siruela, Madrid, pág. 515.

¹²⁷ PLOTINO, VI 9, 11, 10-11 (la traducción es mía).

¹²⁸ Cfr. esp. [1947] «Platons Lehre von der Wahrheit», en [1967] *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Band 9. Vittorio Klosterman, Frankfurt 1975.

¹²⁹ «La respuesta de la Filosofía», en [1990] *Los bienaventurados*, pág. 79.

¹³⁰ «Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes» en [1971] *Obras reunidas I*. Aguilar, Madrid, pág. 229.

¹³¹ «La atemporalidad. En lo más hondo de la atemporalidad», en [1992] *Los sueños y el tiempo*, pág. 66.

¹³² *Los sueños y el tiempo* es la obra en la que María Zambrano desarrolla con mayor detalle su doctrina del hundimiento en el “ser” —el

“ser”»¹³³. Porque «la naturaleza del alma [...] no avanza hacia otro ser, sino hacia sí misma — continúa Plotino— y es por ello por lo que no entra en otra cosa sino en sí misma. Pero basta que ella esté sólo en sí y no en lo ente para que se encuentre verdaderamente en Éste, porque el Ser no es una esencia, sino que está *más allá de la esencia* para el alma que tiene relación con Éste. [...] Tal es la vida de los dioses divinos y bienaventurados: una vida que se aparta de las cosas de este mundo, que se siente a disgusto con ellas y que huye a solas hacia el Ser-Uno que está solo»¹³⁴.

No se trata de un ir «más allá» en la búsqueda del “ser”, sino de quedarse «más acá», un «*abí* que es también un *allá*» que hunde sus raíces en las entrañas y, por lo tanto, se encuentra «*más allá de la esencia*» dentro de nosotros mismos revelándose como luminosidad a la vez que como responsabilidad moral. «Siento [...] que podría yo ir *más allá* —confesaba en «A modo de autobiografía»—, pero que en este *más acá* a donde he ido a parar, *abí* soy yo, *abí* no tengo más remedio que aceptar responsabilidad, porque es el punto de la moral y es el punto también de la revelación». Un «más acá» que es el lugar de la insignificancia, de la desvalidez y de la impotencia ante la luz, pero que, por ello, es lugar de la responsabilidad —el punto de la moral y el punto también de la revelación. El filósofo podría lanzarse en solitario en busca del “ser” y reclamarlo únicamente como su triunfo, más allá del bien y del mal, más allá del ser y la esencia, esto es, más allá de cualquier ética o de cualquier física humana. Y no obstante, María Zambrano aceptará la «verdad de estar aquí,

sabiéndose tan poca cosa», el lugar de la responsabilidad con la alteridad. «Ir hacia el otro sin gesto y sin ofrenda». Así agolpará sus pensamientos en «Adsum» (“Aquí estoy”), en *Delirio y destino*, y en la acumulación desordenada de imágenes —muchas de ellas muy familiares en el desarrollo de su obra posterior— nos revelará el padecimiento de esa ascensión inversa al “ser”, su propio *descenso a los inferos*:

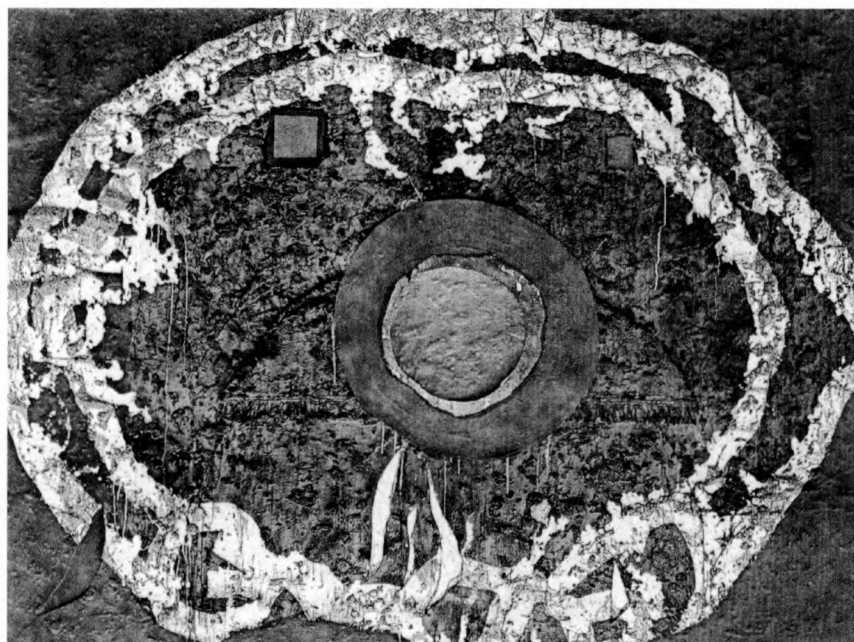
«Ir hacia el otro sin gesto y sin ofrenda; tan sólo mantenerse en la misma verdad de estar aquí, sabiéndose tan poca cosa, [...] como una brizna de ser, un poco de polvo, ávido de entrar en la luz, de recibirla, en su pobreza, de vibrar de acuerdo [...]. Y comenzando a vivir simplemente, sin pretensión ni proyecto, sin esperanza ni temor [*nec spes, nec metu*], podría ser así, viviendo desde la verdad de no ser, de no ser apenas nada. [...] Y sintió entonces el crimen de haberse ido sola hacia aquella claridad sin sombras, sola [...] Como velos opacos con pálidas membranas había visto desprenderse de su ser lo que creía ser, de lo que estaba imbuida. Y había quedado aquello insignificante, desvalido, impotente ante la luz, la claridad sin fronteras más bien, pues no se sentía el foco, ni vibración de ninguna clase, y el frío era absoluto. [...] La pura simplicidad que para los que de verdad han nacido debe ser el ser, y para ella, escapada del tiempo y de la paciencia —también de la

Notas:

ensimismamiento del hombre que se revela como “autognosis” — en los sueños. La consonancia del título con *El ser y el tiempo* —título de la traducción de J. Gaos en F.C.E de México— como en el caso de *Claros del bosque/Caminos del bosque*, no puede ser, pues, anecdótica o casual.

¹³³ Cfr. «La atemporalidad. Ypnos», en [1992] *Los sueños y el tiempo*, pág. 55: «Al entrar en el sueño se va hacia esta situación reveladora, hacia el desnudarse de la intimidad última [...] Ir a dormir es dejarse, abandonarse al vivir y al ser sin realidad. Dejarse ir entre vida y ser, o entre ser y vida: ser en la vida o vivir bajo el ser como cielo único, como invisible, negro cielo, en la noche del ser. Dormir para el hombre es abandonarse en la vida bajo la noche del ser».

¹³⁴ PLOTINO, VI 9, 11 35-51 (la traducción es mía).



Rafael Romero
Symbolon I, 1997

humildad— era la simple negación, el no que de tan cierto no se dice, pues ya no hay palabras por allí; pura extensión, desierto. Estaba viva ahora, comprendida... tenía que rescatar todo lo que no había sabido hacer suyo, su alimento. Y meterse dentro, dentro del sueño que la había engendrado»¹³⁵.

«Y Diógenes se sonríe o se ríe. Y parece decir “*Ecce homo*”». Es la risa burlona del que no se ve a sí mismo¹³⁶ y sólo ofrece su risa como respuesta¹³⁷. «Pitágoras [...] no se atrevió a preguntar como Tales, se atrevió a “responder” ante el mundo como... todos los filósofos de raza». Pitágoras sonríe en calma, como sonríen los estoicos en *El hombre y lo divino*¹³⁸ al vivir en la respuesta —en felicidad, en *hēsychía*. Es lo que no entiende el cinismo de la filosofía de Occidente, el

“imperativo categórico” o la claridad del método fenomenológico¹³⁹. El “ser” no se revela en identidad, como en Parménides, sino en felicidad, en esa *eudaimonía* musical tan cercana a la de la ética aristotélica que sería utópicamente “ser” en unidad consigo mismo *más allá* del “ser” y de la esencia de Plotino. Este rescatar las entrañas es la tarea del bienaventurado —su “acción”, como diría Ortega y Gasset—, su padecer, pero también su *hēsychía*. Ése es el deseo de Zambrano, su plegaria para el futuro de la filosofía: «Feliz del todo sería, bienaventurado, el que supiera conducir en la caverna, en sus entrañas, el suelo de la humana historia [...] sin insinuar el logos de la felicidad. Lo cual sería ya más que la felicidad como respuesta, sería la bendición. [...] acción y saber». Ser respuesta en *ataraxia*, en *eudaimonía* que representaría, para María Zambrano, «mirar los ínferos entrañables sin descender en ellos»¹⁴⁰.

Notas:

¹³⁵ «Adsum» en [1989] *Delirio y destino (Los veinte años de una española)*, pág. 23.

¹³⁶ «La fábula del poder y del amor», en [1995] *Las palabras del regreso*, pág. 20.

¹³⁷ «La condenación aristotélica de los pitagóricos», en [1955] *El hombre y lo divino*, pág. 97.

¹³⁸ «La condenación aristotélica de los pitagóricos», en [1955] *El hombre y lo divino*, pág. 97.

¹³⁹ [1990] *Los bienaventurados*, pág. 11.

¹⁴⁰ «La respuesta de la filosofía», en [1990] *Los bienaventurados*, pag. 94.