

En los huecos del pensamiento

Cuenta la tradición que Pitágoras, interrogado por León - tirano de Fliunte -, rechazó por humildad el calificativo de sabio, que sólo los dioses pueden ostentar, y se denominó a sí mismo filósofo. Era la primera vez que se dotaba de nombre a un tipo de hombre distinto que se calificó de amigo, de amante de la sabiduría.

También Heráclito se manifestó al respecto, distinguiendo entre aquellos que se dedican a la mera erudición y los que se inclinan hacia el saber. Entre los primeros situaba el filósofo a Hesíodo y a Pitágoras. Ambos se habrían perdido en un saber aparente, en una polimathía que no enseña la razón de las cosas.

El término filosofía designaba en sus orígenes una diversidad de actitudes respecto al saber. Filósofos eran Tales, Parménides, Heráclito, también Protágoras y Gorgias, por nombrar tan sólo algunos de los que se hace eco la tradición escolar. Y esa misma tradición enseña que, a pesar de sus diferencias, la filosofía consiste en todos ellos, en una aspiración a la contemplación del saber. Filósofo es el que contempla el mundo sin interés, el que no se ve arrastrado por el deseo.

La tendencia al saber había iniciado su marcha construyendo distintos caminos, algunos practicables, otros calificados de impracticables y, todavía alguno más, como el de Herá-

clito llamado el Oscuro, que no parece formar camino alguno, que invita a errar. Los pensadores del camino, del método, enseñaron que contemplar la sabiduría es alcanzar la unidad con la mirada del alma. Desde ellos, la filosofía puede constituir un cuerpo, adoptar la forma de un organismo que asciende hacia la luz: “Así toda la Filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física, y las ramas que salen de este tronco constituyen el resto de las ciencias, que se reducen a tres principales, a saber la Medicina, la Mecánica y la Moral, la Moral la concibo como la más alta y la más perfecta, la cual, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría.”¹

El árbol de la filosofía se constituía a sí mismo como unidad, un mismo espacio que desde sus raíces hasta las ramas abarcaba todas las ciencias. La unidad de la filosofía se convertía en el racionalismo, en la unidad del saber. Pero la filosofía nunca fue fiel a la unidad, al menos en lo que ella tiene de tendencia, de actitud hacia el saber. La disparidad de los orígenes, esa cuenta pendiente con el pensar, la sacude de tiempo en tiempo y, del árbol de la filosofía, no sólo se desprenden algunas ciencias, sino que se diría también que el árbol mismo prolifera, como si quisiera convertirse en un bosque.

María Zambrano se sitúa en ese momento anterior en el que la filosofía, la razón, parecía decirse de muchas maneras.

¹ Descartes R., *Principes de la Philosophie*, Préface [26], Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

La referencia a Pitágoras se encuentra en Jámblico, *Vida Pitagórica*, XII [58]; asimismo en Diógenes Laercio I 12, VIII 8; Heráclides Pónico, fr. 87 Werhli. La referencia a Heráclito corresponde al aforismo 40 de Diels-Kranz.

Para ello, el árbol cartesiano deviene bosque en el que las diferentes especies están representadas. En ese bosque habrá lugar para los arbustos y los matojos, quizá también para los hongos del pensar, esas ideas que surgen, como de pronto, de un manto de pensamiento tras largo tiempo de maduración inadvertida.

En el bosque puede haber una multiplicidad de caminos, o ninguno, tal vez algún sendero y, para Zambrano, es imprescindible que existan claros: “El claro del bosque es un centro en el que no siempre es posible entrar; desde la linde se le mira y el aparecer de algunas huellas de animales no ayuda a dar ese paso. Es otro reino que un alma habita y guarda. Algún pájaro avisa y llama a ir hasta donde vaya marcando su voz. Y se la obedece; luego no se encuentra nada, nada que no sea un lugar intacto que parece haberse abierto en ese solo instante y que nunca más se dará así. No hay que buscarlo. No hay que buscar. (...) Y queda la nada y el vacío que el claro del bosque da como respuesta a lo que se busca.”²

La nada y el vacío en el bosque, en el pensamiento, en el lenguaje, en uno mismo. Los diferentes modos en que el vacío se despliega y se abre se convierten, para Zambrano, en las posibilidades del filosofar. La filosofía está habitada por distintos tipos de razón que han surgido de las formas dispares en que se ha construido el vacío: “El vacío permite que nazca la razón como medida, como metro, no como fuego, no como agua, no como amor”. El vacío es esencial para que la razón no se confunda con su principio, no se humedezca ni se consuma. El espacio entorno a la razón permite la distancia en la que se da el pensar. Pero se trata del pensar que responde a la razón calculadora, a la que mide y que, por ello, requiere un vacío a su alrededor, necesita hacer un espacio entre lo percibido y su capacidad perceptiva.

El vacío es necesario para que la razón no se sienta asfixiada, para dejarla sentirse a sí misma y permitirle el movimiento. Y es que la razón, sino siempre puede persistir en el movimiento, lo requiere para iniciar el pensar mismo. El movimiento de la razón engendra un ritmo y, en cada uno, podríamos aventurar, se asienta un modo de ser de la razón. Así, siguiendo a Zambrano, se encontraría la razón seminal, la primera que se da en el hombre; la razón mediadora, unida a la música; la razón vivificante, que parte de sí misma; la razón matemática que hace del número su manifestación y, por último, la razón poética, un “logos sumergido” difícil de alcanzar.

La razón que es una, se hace múltiple en función del movimiento, de cómo el hombre es movido y a su vez, se mueve. En el movimiento, recordará Zambrano, el hombre es ciego, pues “todo lo vivo parece estar a ciegas”. Y es que mientras se está en movimiento, no se alcanza a ver, sólo se está prendido al movimiento. Frente a esta ceguera del que se mueve, el filósofo, que a menudo se ha debatido entre el deseo de movimiento y el de estabilidad, ha aprendido que para ver debe permanecer, necesita pararse siquiera un momento para tomar distancia, para “disponerse a ver”.³

La razón es movimiento, un moverse y un ser movido, pero también, de vez en cuando, un detenerse. El vacío es lo que permite el movimiento de la razón. La razón forja con él su distancia respecto a las cosas, también frente a las vivencias. Pero no sólo hay un vacío entorno a la razón, hay también un vacío que sostiene al yo: “Un cierto vacío es lo que paradójicamente constituye la sede del Yo, su envoltura; por él es libre, no se adhiere definitivamente a nada, a ninguna zona de las vivencias que se despiertan; por él puede desplazarse, apartar unas masas de vivencias, despertar a

² Zambrano M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 11.

³ Cfr., Zambrano M., *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, pp. 126-130. Respecto a la ceguera de la razón, “Los ojos de la noche”, *Claros del Bosque*, op. cit., pp. 117-118.

otras.”⁴ El vacío hace libre al yo, lo libera de las adherencias de los objetos, de la pasta sentimental que con frecuencia dejan las vivencias. De este modo, tal vez el yo puede poner límites a la razón y, acaso también, al mundo del sentir.

El yo requiere el vacío para moverse en libertad. Pero no siempre el vacío envuelve al yo. A veces el yo se encuentra fuera de su sede y, en el lugar que ha sido abandonado, en ese hueco, una caricatura del yo viene a mostrarse, tal y como ocurre en algunos sueños.

En los huecos del yo se abre el sueño. En los huecos del pensamiento y la palabra se reconoce el pensamiento inspirado. Vacíos y huecos que ponen de manifiesto una desocupación de un cierto modo de ejercer la razón, formas inéditas de sentir eso llamado yo. Con la alusión al vacío, María Zambrano perfila una razón cambiante, una razón suspendida en un vacío en movimiento. Y, en su interior, como cavado en la razón misma, un yo también suspendido, un vacío de en medio que, a su vez, puede ser horadado, ahuecado, para, siendo liviano, dejar paso a los sueños.

Los vacíos de en medio, esos huecos practicados en el yo, propician el salir fuera de sí y con él, la llegada del sueño y la inspiración. Ambas fueron, tradicionalmente, formas privilegiadas de entrar en contacto con la divinidad, de rozar la otredad, quizás para Zambrano, posibilidades de volver al sentir originario.

La inspiración era el éxtasis del que estaba poseído, como le ocurría a Ión en el diálogo platónico. Sin embargo, el que es poseído no reconoce esa posesión y así, Ión el rapsoda, intenta explicar a Sócrates que es mediante una técnica que él puede hablar de Homero,

pero, finalmente, no acierta a poder expresar los protocolos de esa técnica. Será Sócrates quien vaya arrojando la luz a ese estado que él califica como un encontrarse fuera de sí. Y de este modo le expone a Ión: “una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heráclea.”⁵

Una fuerza divina es también la que mueve a Homero a componer sus poemas. El poeta demente, poseído, deja de ser habitado por la inteligencia y, en el hueco abandonado, la fuerza divina impone un ritmo y una armonía. Del mismo modo, Ión poseído por la Musa, puede interpretar las palabras del poeta y su pensamiento. El rapsoda - tocado por la Musa -, dibuja para los oyentes los jardines de la palabra homérica y la dota del ritmo exacto para transmitir su sentido.

En la inspiración platónica, el hueco que se abre en el hombre ocupa todo su ser. El hombre es poseído, ocupado por otra fuerza que le impone un ritmo y, por ende, otro modo de hacer, de decir, de entonar. Después, el hombre vuelve a su ser, por un tiempo. Frente a esta noción, la inspiración es en Zambrano el hueco que la respiración abre en el hombre, el primer soplo que lo ata a la vida y a “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. Mas el ser, obligado a ser individualmente, se quedará en un cierto vacío de una parte y a riesgo de no poder respirar de otra, entre el lleno excesivo y el vacío. Y tendrá que esforzarse para respirar oprimido por la demasiada densidad de lo que le rodea, la de su propio sentir, la de su propio pensamiento, la de su sueño que mana sin cesar envolviéndole.”⁶

⁴ Zambrano M., *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1992, p. 98. En el sueño el yo pierde la posibilidad de moverse y será el sueño mismo el que aparezca como “la inmovilidad de un movimiento”. Cfr. *El sueño creador*, en *Obras Reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971, p. 31.

⁵ Platón, *Ión*, 533 d.

⁶ Zambrano M., “La inspiración”, *Claros del bosque*, op. cit., pp. 24-25.

En ese esfuerzo por respirar de nuevo, el ser busca otra inspiración que lo ponga a salvo. El ser busca en la inspiración ensanchar ese vacío que la primera respiración abrió, un vacío que le permitía tratarse con las cosas, consigo mismo. Después, las adherencias de la vida, la experiencia, hace que se necesite más espacio a fin de mantener la distancia con el mundo de los objetos y de los sentimientos, también con uno mismo.

La extrema cercanía, el lleno absoluto, no deja respirar, impone un ritmo que el ser no puede soportar. Por ello, es preciso aprender de nuevo a respirar, a inspirar y a suspirar. Inspirar es tomar aire, llenar los huecos para, al mismo tiempo, procurarse un espacio. Y en esa nueva inspiración se recupera el ritmo propio, el ritmo primero de la vida. La inspiración es la posibilidad de volver al centro, de sentir el ritmo primigenio de la vida.

En consecuencia, la inspiración no es para Zambrano una pérdida de conciencia, sino un ensanchamiento provocado por una modificación del vacío en el que está el Yo. El vacío, dirá Zambrano, “es reemplazado por un mar de sentimientos, por un lago en calma. Entonces se siente el alma y el Yo encuentra un lugar mejor que el vacío, que le *liga* con la conciencia. Es cuando recibe eso que se llama *la inspiración*.”⁷ En la calma del sentimiento, la respiración reanuda ese primer momento de contacto con la vida, inspira en calma también con la conciencia.

Para el filósofo, es a menudo el propio pensamiento el que requiere una nueva inspiración, pero corre el peligro de quedarse en ella, sin suspiro, dando lugar al silencio del pensamiento inspirado. Ejemplo mayor de esta situación es el silencio de Heráclito, silencio de una inspiración que guarda todo su aliento para sí y apenas deja sentir su ritmo en aforis-

mos. Se trata de un pensamiento que parte, según Zambrano, de entender la razón, el logos, como número, como tiempo.

Los pensadores que, como Heráclito, siguen la inspiración pitagórica, no se sienten obligados a ofrecer un camino, un método, escribirá Zambrano. Pero, tal vez, estos pensadores consideran que no es posible hallar los límites del alma pues su logos - razón y cálculo -, es tan profundo que no puede alcanzarse por vía alguna⁸. En consecuencia, a la inspiración del logos mismo, sólo puede seguirle el silencio. Y el silencio es, sobretodo, sentir del tiempo, que no ya del espacio.

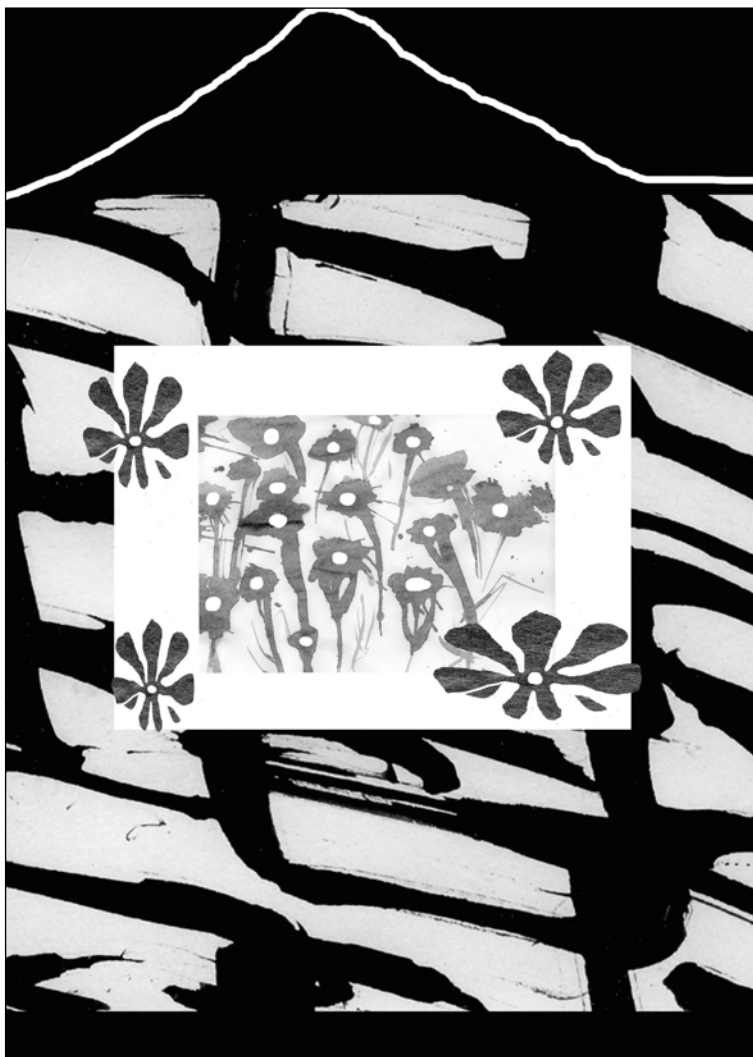
El silencio se convierte en el vacío dejado por la inspiración, un vacío que, para Zambrano, serán “esos huecos del pensamiento y aun de la palabra que existen en todo pensamiento inspirado, más que razonado, y que corresponden a la discontinuidad del número, del ritmo.”⁹ El silencio impone el sentir del tiempo en el pensamiento y la palabra, corta su cadena de relaciones y pone en suspenso. El silencio es el sentir de un tiempo sin movimiento ni tránsito. El silencio es el vacío de en medio, el hueco del pensamiento y la palabra. Si antes, la filósofa señalaba la ceguera congénita al que se mueve a sí mismo, al que está en movimiento, parece que ahora se debería aludir al acrecentamiento de la escucha que impone la suspensión en el silencio. El silencio del pensamiento inspirado no es una detención para disponerse a ver, sino más bien un aplicar el oído, una inspiración que no expira en el ver de la palabra, sino que pone en tensión, pone a la escucha.

Este silencio inherente al pensamiento inspirado, no deja de guardar semejanzas con el sentir de la razón poética, ese logos sumergido. Un sentir dirá Zambrano, “que es un sentirse como un pulso que sondea las cosas del

⁷ *Los sueños y el tiempo*, op. cit., p. 99.

⁸ Heráclito, af. 45 Diels-Kranz.

⁹ Zambrano M., *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, segunda ed. aumentada, 1973, p. 88.



RAFAEL ROMERO, "Garden" 016

otro lado, ese afán que ha consumido a tanto creador: el abismo viviente del otro lado."¹⁰ Sondar, escuchar, y esculpir después el pensamiento y la palabra, pero también, de vez en cuando, estar obligado a guardar silencio, pues el vacío que la escucha abre no siempre deja a flote a la razón, tampoco al yo.

En los huecos del yo se abre el sueño. El hueco es practicado por otro movimiento que le conduce a entrar en otro ritmo, en otro tiempo, y también por el hombre mismo. Esa

extrañeza que le inunda era concebida de antiguo como una fuerza externa, objetiva y casi material que sobrevénia al hombre y se adueñaba de él. En ese estado era visitado por los ensueños que gozaban también de una independencia respecto a su vida mental. El entrar en otro ritmo que conduce al ensueño es para Zambrano, el cese de toda percepción, un abismarse de la conciencia del que sale después a flote y queda así, como flotando, en un estado intermedio entre el sueño profundo y la vigilia, el lugar de los ensueños.¹¹

¹⁰ Zambrano M., *Notas de un método*, op. cit., p. 130.

¹¹ Acerca del sueño y sus imágenes en tanto realidad independiente, cfr. Homero, *Iliada* I, 61; X, 96 y Rohde E., *Psique*, Barcelona, ed. Labor, 1973, vol. I, pp. 21-22. Respecto a la referencia al ensueño en Zambrano ver, *Los sueños y el tiempo*, op. cit., p. 90.

Flotar remite a la ausencia de un cierto modo de ser cuerpo, de ser yo. Cuando llegaba la muerte, las almas escapaban y flotaban libres como imágenes, tal y como ocurre en esos sueños en los que el Yo se ve a sí mismo con extrañeza, como si estuviera contemplando su propia caricatura. Flotar es convertirse en imagen, como la imagen de Patroclo que, después de su muerte, se presenta ante Aquiles en *La Odisea*. Estar flotando es todavía estar entre.

Cuando se muere la imagen del cuerpo flota, cuando se entra en el sueño todo se sumerge. En el sueño el alma se convierte en agua y, al humedecerse se va perdiendo en lo indefinido.¹² Para María Zambrano entrar en el sueño es volver al espacio líquido del origen, al estado pre-natal en el que no había tiempo.

En el sueño la respiración se ralentiza, mantiene un pulso constante y son los movimientos del cuerpo, para Zambrano, aquellos que toman las riendas de una conciencia ligada al sueño. Un cuerpo dormido que impone su ritmo, su respiración, a la conciencia.

Entrar en el sueño es en Zambrano, salir de la casa de la conciencia, pasar el dintel de la vigilia y sumergirse en la a-temporalidad. El sueño es un lugar sin tiempo para el Yo que ha perdido su estar en la conciencia. El hueco del yo, su ausencia de tiempo es entonces, la pérdida de la conciencia en el sueño. La conciencia pasa a ser compañera del sueño y no del Yo. Éste deja de pensar, pues ya no dispone de tiempo, sólo se mueve como en un andar errante. Para pensar, se requiere hacer un hueco en el tiempo.

Las imágenes del sueño acentúan la pérdida del vacío del yo, su desapego de la conciencia. La errancia del yo en las imágenes del

sueño certifican que ha sido expulsado de su sede, o que él mismo por temor de un sentir acaso excesivo, ha huido dejando atrás la conciencia. Por eso, dirá Zambrano, todo sueño es como un viaje, un vagar por una ciudad o un paraje extraño.¹³ En ese vagar la conciencia asiste a otros modos de caminar, tiene ante sí caminos insospechados, caminos que difieren de aquél que junto al Yo, recorre en la vigilia.

En el sueño se puede entrar entonces, en contacto con otro tipo de saber. Tal vez un saber que encontraría su nexo con el silencio del pensamiento inspirado, con la razón poética. Las imágenes de algunos sueños rozarían el saber, un sentir otro. Por ello para Zambrano, “hundirse en el sueño es el origen de música y poesía. Hundirse en el sueño es delirar. Hay una sabiduría del sueño, no reconocida por la razón del hombre despierto, adivinación.”¹⁴ Hundirse en el sueño es dejar de estar a flote sobre el mar de las vivencias.

La sabiduría del sueño es la que llamaban adivinación. Parece recoger aquí la filosofía las enseñanzas de Píndaro, quien distinguía entre el alma y su imagen. La imagen del alma estaría dormida durante la vigilia, pero cuando el sueño sobreviene puede revelar al durmiente el futuro. Cuando el Yo ha perdido la conciencia, su doble se despierta. Las imágenes de los sueños son, como para Homero, reales. En consecuencia, soñar viene confirmar una segunda existencia, la de un yo que existe de modo independiente.¹⁵

En Zambrano soñar refrendará la existencia de esos otros modos de la razón, su multiplicidad y, en consecuencia, el soñar no sólo afila la mirada del que duerme, es también el ensanchamiento de la razón misma que huye del método y vaga por las imágenes del sueño. La filosofía recuperaría en el sueño

¹² Cfr., Heráclito, af. 36 Diels-Kranz.

¹³ Zambrano M., *Los sueños y el tiempo*, op. cit., p. 93 y 98.

¹⁴ Zambrano M., *El hombre y lo divino*, op. cit., pp. 111-112.

¹⁵ Píndaro en *Píticas* 8, 81, donde se celebra la victoria de Aristómenes, escribe: “El hombre es una sombra en sueños”.

su ser múltiple, tal vez podría decirse su sentir originario.

La sabiduría del sueño, en cuanto vuelta a los orígenes, a lo pre-natal, al espacio a-temporal, puede ser también un regreso al sentir originario, un sentir en el que no hay sensación. Por eso, el sentir originario sólo puede aparecer con la nada, la nada de las cosas y la del Yo. En consecuencia, dirá Zambrano, “sólo en los extraños sueños desinteresados que tenemos, y que suelen quedar olvidados o semienterrados, entra el sentir en sus formas originarias.”¹⁶

El sentir sondea los peligros que le sobrevienen del otro lado, el abismo. Se trata de un sentir que se acompasa con la razón sumergida, la razón poética. El desafío consiste en tender el oído hacia el otro lado, volver a los huecos de la palabra y el pensamiento; sentir el hueco del yo en los sueños; ver en imágenes los huecos de la razón. Y todo ello sumergidos en un mar sin fondo, en el mar que del otro lado envuelve la conciencia. Pero, para Zambrano, es preciso estar en ese lugar “otro” para después salir, aunque el peligro es conocido, radica en la locura.

El Yo debe tornar a su sede después de haber visto, aunque se sepa que ese tornar nunca será realizado del mismo modo, ya no podrá volver a ser lo mismo. También la filosofía encontró que la razón sobre la que se fun-

daba no era una, que la razón era múltiple, pero que no todas sus formas permitían una salida. La filosofía supo del silencio, de los vacíos de en medio que quebraban la razón y conducían a la locura y, sin embargo, aún así, la tentación de ese “otro”, su existencia misma no puede ignorarse. Tal vez por ello, Zambrano parece a menudo prendida en el doble anhelo que ella misma manifiesta, entrar en lo “otro”, pero salir para volver a lo “mismo”, aunque se sepa que una vez se ha entrado, ya nada volverá a ser lo “mismo”.¹⁷

La filosofía siente el deseo de hundirse en el sueño, de sumergirse en él como quien entra en una música y plácidamente se duerme. Hundirse en el sueño, se decía, es el origen de música y poesía, tal vez porque ambas son como un sueño mesurado. Por ello, la música hace sentir el movimiento, construye el tiempo. Pero a veces, puede también prender al oído en ese doble anhelo que la filósofa encarna: le hace entrar en su mar de movimiento para llevarle de nuevo a un espacio en el que deja de fluir el tiempo, de nuevo el espacio de un sueño sin tiempo. Y así, algunas músicas tejen sus modos para entonar los movimientos del lamento, de la alegría, o aquellos que adormeciendo el oído, conducen al sueño. En esas músicas, aquél que finalmente se rinde al sueño, corre el peligro de ser conducido al más allá.

Cuando despierte... ya nada volverá a ser lo mismo.

¹⁶ *Notas de un método*, op. cit., p. 124.

¹⁷ Cfr., *Ibid.*, pp. 130-131.