

Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano

Resumen

La relación de María Zambrano con la obra de Max Scheler, que se inicia en sus años de formación, constituye una constante a lo largo de su biografía intelectual. A partir de la consideración del conocimiento que la autora tuvo de la filosofía de Scheler, se presentarán y analizarán algunas coincidencias entre ambos autores en aspectos, centrales en sus planteamientos (concepción del ser humano y de la vida, atención al ámbito del sentir, la lógica del corazón, piedad y simpatía), que así se esclarecen mutuamente.

Palabras clave: Fenomenología, sentir, sujeto

Abstract

The relationship of María Zambrano with the work of Max Scheler began in her formative years and remains evident throughout her intellectual work. This study will consider Zambrano's knowledge of Scheler as a starting point for analyzing the common ground between the two authors on aspects that are central to their philosophical approaches (the conception of the human being and life, the area of feeling, the logic of the heart, pity and sympathy) and which serve to shed light on one another.

Keywords: phenomenology, feeling, subject

El 19 de noviembre de 1974 María Zambrano escribe desde La Pièce a A. Andreu una carta en la que le habla de los papeles que ha conservado de su padre, al que, como se sabe, reconocerá como “maestro”; con ellos, le dice, podría preparar un libro cuyo título podría ser el que había elegido para un libro suyo, *Memorias de*

la contemplación; ninguno de los dos fue publicado. La persistencia del título parece recoger algún indicio de ese “algo” que hay “entre la palabra y el silencio [...] susurro, rumor, leve son, balbuceo”, añade en esta misma carta, así como recoge resonancias que conducen al “fondo creador” del que se alimenta el pensar. La propia autora nos dice aquí también que llama “correspondencias o sincronizaciones” a un cierto tipo de “coinci-

Fecha de recepción: 2 de mayo de 2007.

Fecha de aceptación: 7 de mayo de 2007.

* Departamento de Hª de la Filosofía, Estética y Fª de la Cultura. Universidad de Barcelona. crevilla@ub.edu

dencias”¹, quizás aquéllas en las que “la vida, mirada simplemente, se compone”². El eco de estas expresiones, en la época ya de madurez, puede muy bien servir de horizonte para atender a su relación con Max Scheler, autor con el que desde su juventud establece un diálogo que no parece haberse interrumpido.

De la existencia de esta relación de hecho dan razón, además de las innumerables referencias de Zambrano, no siempre ni del todo explícitas, y toda una serie de circunstancias, históricamente documentadas, que vinculan a Scheler al círculo en el que la autora se forma como intelectual, los testimonios de algunos estudiosos de su obra, que no dejan de llamar la atención sobre la relevancia de la misma. Entre estos testimonios habría que destacar el de Jesús Moreno en las notas a su última edición de *De la Aurora*, donde ella misma nos lo presenta como “visitante de la Aurora”, “en la estela de los *hombres verdaderos*”³, y al que debería, desde su primer artículo conocido, un “notorio impulso” mantenido hasta sus últimas obras⁴.

La permanencia y la importancia de la presencia de Scheler en el filosofar zambrano ejemplifica su modo de tratar con la tradición filosófica y ofrece un punto de apoyo a la hora de intentar seguir su desarrollo. La relación con este autor forma parte, sin duda, de ese “fondo creador de la memoria” que se fragua en sus primeras experiencias teóricas y bajo cuyo impulso se abre el horizonte de su pensamiento. Sin embargo, también es posible que, como ha indicado A. Andreu, María Zambrano se hubiese coloca-

do muy pronto en un “orbe” propio, del que ni siquiera estas primeras experiencias que corresponden a su formación filosófica pudieron sacarla⁵; aunque no es el momento de analizar esta sugerencia, se trata de una posibilidad que, tras constatar la relevancia de la presencia scheleriana en su obra, obliga a cuestionar el porqué de la misma, esto es, a identificar rasgos y temas en los que se cifra su interés por este pensador.

La exposición, pues, se articulará en dos momentos: en primer lugar, y partiendo del conocimiento efectivo que Zambrano tuvo de la obra de Scheler, intentaré probar la hipotética existencia de “correspondencias y sincronizaciones” entre ambos autores como factor que daría razón del interés zambrano por un planteamiento que, en sintonía con su “orbe” propio, contribuye a la elaboración de su propuesta. En un segundo momento, la hipótesis a considerar destacaría que esta referencia en la filosofía zambrana no es meramente casual o anecdótica, sino indicio de una actitud compartida y origen de un compromiso teórico que se concreta en el empeño por reconducir la actividad filosófica de manera radical, de una actitud que nos puede proporcionar también un ángulo desde el que destacar en la amplia, pero heterogénea e inacabada producción scheleriana, aspectos de especial relevancia en la actualidad.

“Si de la biografía de un filósofo deben retenerse algunos datos, los que se refieren a su punto de partida se nos figuran irrenunciables”⁶. La advertencia es de María Zambrano; si se la toma como indicación a seguir

¹ Zambrano, M. *Cartas de La Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, ed. de A. Andreu, Valencia, Pre-textos/Universidad Politécnica de Valencia, 2002, pp. 131-132.

² O.c., p. 19.

³ Zambrano, M. *De la Aurora*, Madrid, Tabla Rasa, 2004, nota 68, p. 233.

⁴ O.c., p. 216, en la nota 12 Jesús Moreno afirma: “El impulso en Max Scheler es ya notorio en el primer artículo conocido de Zambrano -28 de junio de 1928-, realmente basado en *El saber y la cultura* de aquél. De inmediato *El resentimiento en la moral, Ordo amoris* y *Muerte y supervivencia* se convertirán en propulsores de su propio pensar. En la reseña que de ellos hace en “Hacia un saber sobre el alma” Zambrano iniciará su particular camino. Pero el que ocupará un lugar central desde los años treinta será *El puesto del hombre en el cosmos*, citado, recitado y proseguido a lo largo de toda esta obra. En el libro gemelo de *De la Aurora*, en *Notas de un método*, su lugar es aún más explícito y relevante”.

⁵ Andreu, A. “Anotaciones epilogales a un método o camino” en *Cartas de La Pièce*, ed. cit., p. 341.

⁶ Zambrano, M. “La figura de Benedetto Croce” en *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amarú, 1995, p. 163.

respecto a su propia obra, habrá que dirigir la atención a los años en los que, antes de la guerra y el exilio, la autora se forma e inicia su trayecto, dando forma a sus primeras experiencias filosóficas, en el círculo en torno a Ortega. En este contexto, Ortega había publicado en 1928 en *Revista de Occidente* el breve escrito *Max Scheler. Un embriagado de esencias*⁷, con motivo de la muerte del autor, al que se refiere como la “mente mejor”, “pensador por excelencia” de nuestra época y “filósofo de las cuestiones más cercanas”; frente al “funambulismo”, generado a su juicio por el predominio del positivismo, que lleva a vivir sobre el vacío del mundo, la búsqueda scheleriana del sentido de la vida a través de una investigación del ámbito de las esencias constituye una aportación decisiva, que adolece, sin embargo, de un cierto desorden; por eso, “ahora es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema”. Esta valoración orteguiana, se diría que casi en las antípodas de la que había formulado en 1915 comentando con mucho más detenimiento, y por supuesto actitud crítica, el escrito de Scheler sobre “El genio de la guerra y la guerra alemana”⁸, encuentra su prolongación en el trabajo sobre la obra del autor llevado a cabo en este marco. Una prueba de este interés es la traducción de *Ordo amoris* –texto fragmentario e inédito, redactado entre 1912 y 1916, en relación, pues, con escritos fundamentales del autor como *Esencia y formas de la simpatía*, *El formalismo en la Ética* y *Ética material de los valores*, y publicado en 1933- que con *Muerte y supervivencia* publica en 1934 Zubiri para *Revista de Occidente*; por otra parte, como se sabe, a este texto remite la redacción del artículo *Hacia un saber sobre el alma* en el que María Zambrano sitúa el inicio de su trayecto, el origen de su filosofía de la “razón poética”.

No es fácil sintetizar en unas líneas la aportación de un autor cuya influencia fue tan señalada y, sin embargo, posteriormente su alcance se ha visto reducido a un perfil excesivamente esquemático. En opinión de Gadamer, “es poco menos que increíble, pero si un joven interesado en la filosofía, o incluso un hombre mayor, tuvieran hoy que decirnos quién fue Max Scheler, difícilmente obtendríamos respuesta –escribía ya en 1977-. Es posible que ambos tuvieran una idea más o menos vaga de que estamos hablando de un pensador católico que escribió una influyente «ética material de los valores», y perteneció de algún modo al movimiento fenomenológico fundado por Husserl y luego continuado *right or wrong* por Heidegger”⁹. Por eso se pregunta por qué razón su presencia no es comparable a la de Husserl o Heidegger “en la conciencia filosófica del presente” y, en definitiva, quién era Scheler, al que considera, “entre las figuras más importantes del movimiento fenomenológico”, “una estrella de primera magnitud. Ciertamente, polémica” y ante el cual “Husserl y sus discípulos no disimulaban su malestar”¹⁰.

Un primer aspecto a tomar en consideración es, precisamente, el de su ambigua relación con la fenomenología –aspecto, dicho sea de paso, que hace pensar también en la actitud de Zambrano-, relación explícita, aunque conflictiva, desde que en Munich entra en contacto con este movimiento y pone en conexión al grupo de psicólogos en torno a Theodor Lipps con la escuela de Gotinga de Husserl. De su primer encuentro Gadamer recuerda, como expresión de la singularidad de sus intereses, hasta qué punto le llamó la atención el que en lugar de hablarle del neokantismo de Marburgo y la incidencia de la fenomenología en Hartmann lo hiciese de Rudolf Otto y de la psicología experimental

⁷ Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, vol. 4, Madrid, Revista de Occidente, pp. 507-511.

⁸ Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, vol. 2, ed. cit., pp. 192-223.

⁹ Gadamer, H.G. *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, p. 77.

¹⁰ *Ibid.*

de Erich Jaensch¹¹; según su testimonio Husserl acabaría por considerar a Scheler y Heidegger “dos seductores peligrosos que apartaban de las sendas de lo correcto, de los caminos de la fenomenología como ciencia rigurosa”¹². A esta capacidad de seducción contribuía no sólo un excepcional “talento natural para las intuiciones”¹³, sino, quizá sobre todo, sus brillantes dotes de orador a través de las que evidenciaba, por una parte, una “espiritualidad personal” que le llevaba a reconocer en el *élan vital* bergsoniano la corriente sustentadora de su actividad, adoptando así la figura del pensador poseído por la *mania* de origen platónico¹⁴, frente a la sobriedad husserliana, y, por otra, una cierta “naturaleza vampírica” o, si se quiere, la “voracidad espiritual” que le “era proverbial” y le permitía “digerir todo aquello que pudiera servirle de alimento, poseyendo esa *vis* penetradora siempre capaz de reconocer y acertar lo esencial”¹⁵.

La constelación teórica en la que Scheler se inscribe es, pues, considerablemente amplia, tanto por su formación como por la pluralidad y diversidad de sus intereses intelectuales. Caracterizarlo como fenomenólogo resulta excesivamente simplificador, porque minimiza su conexión con la filosofía de la vida de autores como Bergson o Simmel, cuya línea continúa antes de recibir la impronta de Husserl: en la vida, como principio ontológico esencial, arraiga el contenido afectivo al que dirigirá su atención intentando encontrar en la experiencia emocional, fenomenológicamente depurada —una experiencia cuyo objeto son los valores, inaccesibles al entendimiento

y que se captan por “intuición sentimental”-, el fundamento de un orden moral. En este sentido, su afirmación de una metafísica de la vida y de una intencionalidad emocional que remite a los valores como esencias cuya significatividad no es de orden lógico-intelectual permite cuestionar hasta qué punto es “fenomenólogo”. Para Gadamer, lo que le unía a la fenomenología “en términos negativos, es fácil de decir: la aversión a las construcciones abstractas”, pero también “la mirada intuitiva para las verdades de la esencia”¹⁶, que no parten de hechos empíricos ni de construcciones científicas. Sin embargo, “la recuperación husserliana de los planteamientos del idealismo trascendental le pareció una senda equivocada en el camino hacia las cosas mismas”¹⁷, así como juzgaba que la reducción fenomenológica oculta el origen afectivo del pensamiento y de su correlato, del ser. El análisis de los sentimientos y de la vida emocional que realiza en *Para una fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y de amor y odio*, en 1913, ampliado y reelaborado diez años más tarde en *Esencia y formas de la simpatía* tendría como función, justamente, una ampliación de la reducción que permita captar la relación pensamiento-realidad haciendo de la vida afectiva el lugar de la comprensión no objetivante¹⁸. La simpatía, considerada no como hecho psíquico sino como estructura fenomenológica y metafísica, viene a ser la categoría fundamental para abordar las relaciones interpersonales, en la medida en que funda y supone la diversidad entre personas que, por no ser objetivables, sólo son accesibles a esta forma de comprensión y cuya plural interconexión

¹¹ “Me preguntó por Rudolf Otto, autor de la famosa obra *Lo sagrado*, cuyos métodos dijo considerar fenomenológicos y, para mi estupefacción, por Erich Jaensch, el psicólogo experimental, el descubridor de las figuras intuitivas «eidéticas», a quien nosotros, los «filósofos» abstractos, considerábamos por entero por debajo de nuestra dignidad”, o.c., p. 79. Como se recordará, a la obra de R. Otto se referirá Zambrano como una de las referencias destacadas en la elaboración de su noción de lo sagrado.

¹² O.c., p. 80.

¹³ O.c., p. 82.

¹⁴ “Se trataba más bien de un verse arrastrado, de una posesión casi demoníaca”, que hacía de él “un verdadero *furioso* del pensamiento”, o.c., p. 80.

¹⁵ O.c., p. 85.

¹⁶ O.c., p. 81.

¹⁷ O.c., p. 86.

¹⁸ Sobre el tema resulta muy clarificadora la “Presentación” de Ingrid Vendrell a Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme, 2005.

remite a un mundo que también escapa a la objetivación.

Al ámbito del sentir corresponde, para Scheler, una verdad que es reflejo del nexo esencial entre la persona y el mundo propiciado por el amor, tendencia o acto “radical y primario” al que reconoce un rango ontológico como “fuerza universal que actúa en todo” llevando a cabo una “acción edificante y edificadora en y sobre el mundo”¹⁹, idea que será esencial en la elaboración de las *Meditaciones de El Quijote*, texto de referencia, a su vez, para María Zambrano. El polo subjetivo de este ámbito, del que depende el conocer, no es un “caos de estados afectivos ciegos”, sino un “microcosmos” al que metafóricamente se refiere llamándolo “corazón”; el corazón tiene sus “razones”, que constituyen justamente el “ordo amoris” o “sistema de estimaciones y preferencias” que rige la concepción del mundo y las acciones y cuya jerarquía abre la “perspectiva” del mundo²⁰. El amor como acto de la vida emotiva intencional del corazón, o del ánimo, en su grado más alto lleva cada cosa a la perfección de valor que le es propia²¹; de hecho, amor y odio amplían o restringen el reino de los valores accesibles a la intuición sentimental, porque sentir, preferir y amar constituyen la fuente de la intuición de los valores en la que se basa el comportamiento moral y determina también lo cognoscible²². En virtud del a priori de correlación hay, pues, una “armonía” o coincidencia de “órdenes” según la cual el “ordo amoris” designa la “lógica del corazón”, cuyo conocimiento esencial escapa al tratamiento racionalista del espíritu²³ –no sólo psicologista, sino también fenomenológico- y la unidad jerarquizada de la esfera de los valores. Esta coincidencia parece

estar en la raíz de la “determinación individual” que marca, en el orden objetivo, el lugar del sujeto²⁴, tema que focaliza un aspecto fundamental de la antropología del autor y que desarrollará en *El puesto del hombre en el cosmos*, obra que tiene una decisiva presencia en la de María Zambrano.

Como introducción a su antropología –“ciencia fundamental de la esencia y la estructura esencial del hombre”²⁵- Scheler escribe *La idea del hombre y la historia*, donde sigue la evolución de la idea de “hombre” en la historia planteándose el significado de la progresiva exaltación de la autoconciencia que percibe en ella. Tras presentar la idea derivada del judaísmo religioso, la “invención griega” del *homo sapiens* y la defensa del *homo faber*, de raíz cartesiana y llevada a cabo por el naturalismo, positivismo y pragmatismo, se detiene en una “curiosa línea” que, de Maquiavelo y Hobbes hasta Schopenhauer y Nietzsche, afirma la necesaria decadencia del hombre en la historia; se trata, nos dice, de una “idea extraña” y “temible” que “pudiera ser verdadera”²⁶; según esta idea el hombre es un “desertor de la vida”, que ha abandonado sus valores fundamentales, sus leyes, su sentido “sagrado y cósmico”, en expresión que toma de Lessing, es el simio que “ha enfermado de megalomanía por causa de su espíritu” y representa literalmente una “enfermedad de la vida”²⁷; el origen de esta posición –que remite al romanticismo de Heidelberg, pero también a la filosofía de la vida de Schopenhauer, Nietzsche o Bergson- se encuentra en la distinción entre vida y espíritu como agentes metafísicos últimos e irreducibles y en el reconocimiento de la prioridad de los valores vitales; en virtud de la conexión entre espíritu y

¹⁹ Scheler, M. *Ordo amoris*, trad. de X. Zubiri, ed. de J. M. Palacios, Madrid, Caparrós, 1996, p. 43.

²⁰ O.c., pp. 22-28.

²¹ O.c., p. 43.

²² O.c., p. 46.

²³ O.c., pp. 61-64.

²⁴ O.c., p. 32.

²⁵ Scheler, M. *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pleyade, 1980, p. 9.

²⁶ O.c., p. 49.

²⁷ O.c., pp. 52-55.

razón e inteligencia, por una parte, y, por otra, entre vida y alma, ésta aparece como “seno germinal y materno” que el despliegue del espíritu y sus objetos ficticios pierde²⁸. La última idea del hombre que Scheler considera es la que “recoge la idea nietzscheana del superhombre, dándole una nueva base racional”²⁹; esta idea se encontraría en Kerler y, sobre todo, en Hartmann, autor que representa el desarrollo “más riguroso y puro” de su ética de los valores; como consecuencia del “Dios ha muerto” propone como base un ateísmo postulado en el plano de la razón práctica y frente al “deísmo postulativo” de Kant rechaza la referencia a un Dios que justifique la existencia y exima de responsabilidad, por motivos análogos defiende que la libertad implica un universo mecánico y no teleológico³⁰, de tal modo que, para estos autores, el “puesto del hombre” queda establecido entre el orden mecánico de la naturaleza y el de los valores³¹.

Tras esta breve presentación de algunos puntos del pensamiento de Scheler resulta hasta demasiado fácil encontrar “correspondencias y sincronizaciones” con el de María Zambrano. Como para Ortega, Scheler es para ella el filósofo de las “cuestiones más cercanas” y del “sentido de la vida”, pero en su caso se diría que lo es por su atención a la vida emocional y del sentir, que enfoca no como hechos psicológicos, sino como esencial apertura a lo real, que permite recuperar el nexo con la vida, perdido en la deriva racionalista de la filosofía; en este sentido es también el pensador del corazón y del alma que, en su dimensión “cósmica”, da razón del “puesto del hombre en el cosmos”, sustrayéndole del “angustioso mundo

interior” de la subjetividad. Dado el peso de los temas que, en esta perspectiva, entran en juego en la obra zambrana, me limitaré a indicar solamente alguno de los hitos más relevantes, que, por otra parte, han sido objeto de estudio desde distintos ángulos.

Horizonte del liberalismo, la primera obra que la autora publica, en 1930, aborda la cuestión de la política, su raíz y su relación con la vida, dado que su objeto es la reforma de ésta, la configuración de la historia como diálogo entre el hombre y el universo³²; su preocupación es proponer una política dinámica, “revolucionaria”, que, sustentada en una concepción de la vida, cuente con la “corriente del tiempo” como “germen de fecundidad”, porque “el fermento del tiempo hace germinar la vida”³³. En el diagnóstico que presenta de la situación actual, al final del trayecto racionalista, determina el problema al que se enfrenta: el del “asentarse cósmico, vital, del individuo hombre. Su relación con el mundo. Problema de raíces, de inmersión en la vida”³⁴, uno de esos problemas “primarios”, que “no pueden hacer referencia a otros” porque “suponen y fundamentan a todos” los demás. La pérdida de conexión con la vida ocasionada por la orientación racionalista de la cultura encuentra “hoy”, en el momento actual de su desarrollo, una alternativa: el sentimiento, que “es la placenta del hombre con el mundo; y al mismo tiempo que sujeción, cable de la energía y de la gracia”, y que, a partir de ahora, considerará “zona segura” y “tierra firme” a la que dirigir su atención³⁵. La obra finaliza con una propuesta de “liberalismo” que, a diferencia del histórico³⁶, conciba la “libertad *a partir de, a base de,*

²⁸ O.c., pp. 57-65.

²⁹ O.c., p. 70.

³⁰ O.c., pp. 70-72.

³¹ O.c., p. 74.

³² Zambrano, M. *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Morata, 1996, pp. 201-205.

³³ O.c., p. 212.

³⁴ O.c., p. 231.

³⁵ O.c., p. 232.

³⁶ Sobre la crítica zambrana al liberalismo es especialmente interesante el trabajo de Elena Laurenzi, “Il paradosso della libertà. Note su libertà e passione in María Zambrano” en Buttarelli A.(ed.), *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Milán, Bruno Mondadori, 2006, sobre todo pp. 20-27, donde compara la posición de la autora con las de Ortega y Scheler.

y no libertad en el vacío” porque el ser humano, para crear su mundo, se mueve entre dos órdenes de los que, a su vez, se nutre:

“A lo largo de nuestro pensamiento hemos hecho referencia constantemente a tres orbes distintos, a tres demarcaciones que comparten entre sí la vida del hombre. Mejor dicho, dos orbes o esferas de las que el hombre recibe un influjo, y otra que él, en independencia, crea.

Y son las primeras la formada por las fuerzas naturales, una; otra, la que resulta del conjunto de los valores que el hombre, aun sin saberlo, acata y trata de realizar siempre. El reino de la Naturaleza y el reino de los valores; el primero nos transmite energía y nos acoge maternalmente en sí, envolviéndonos en el fluir de sus vibraciones fecundas. El segundo nos atrae, orientándonos, y nos propone una meta cuya conquista es la misión de la vida.

De estos dos orbes el hombre se nutre, se alimenta para crear su obra; su obra que nadie sino él podría realizar; su papel en el gran teatro del mundo”³⁷.

La larga cita se justifica por la claridad con la que deja constancia de la presencia scheleriana en el mundo de sus primeras experiencias teóricas. Sin embargo, muy pronto, en 1934, aparecerá una nueva “correspondencia”, explícita en este caso y decisiva en el curso de su pensamiento como momento originario: el ensayo “Hacia un saber sobre el alma”.

Elaborado al hilo de la lectura de *Ordo amoris* y *Muerte y supervivencia*, el artículo “Hacia un saber sobre el alma” representa, como es sabido, el inicio de su trayecto propio y aquí mantiene ya con Scheler “sincronías”, mejor incluso que “correspondencias”, en virtud de la distancia que entre ellos establece la vinculación del autor al idealismo alemán, movimiento que Zambrano inscribe en la culminación del racionalismo que hace invia-

ble el tratamiento del tema del alma. En todo caso, a partir de ahora, el tema de la vida y el alma se convierte en cifra de una verdad, “cauce de la vida”, que comienza a revelarse. El pensamiento de Scheler se inscribe, a su juicio, en “esta nueva revelación de la Razón a cuya aurora asistimos como Razón de toda la vida del hombre”³⁸; el “orden del corazón, el orden del alma” que el racionalismo desconoce, en la medida en que se ocupa sólo del pensamiento, y Scheler “reclama enérgicamente”³⁹ responde a una necesidad de la vida; en su obra Zambrano va a encontrar “pasos”, “huellas” de un saber “hondamente necesitado”, al que “filósofos, novelistas, poetas”, y también las religiones greco-orientales o la Iglesia católica, habrían contribuido, aunque dando lugar a saberes fragmentarios y faltos de apoyo que “han quedado en silencio por falta de horizontes racionales en que encajarse”⁴⁰. El germen de la razón poética se encuentra en este saber “de las entrañas del alma”. Y aquí nace un proyecto de renovación radical, que anuda la crítica al racionalismo de la tradición filosófica occidental al desarrollo de una capacidad de atención, que es sensibilidad para percibir la “crisis” actual como momento de revelación del hombre en su vida y de la Filosofía misma⁴¹, revelación a la que Scheler, y también Ortega, habrían contribuido decisivamente.

Acentuar estas “correspondencias” encierra el riesgo, sin embargo, de valorar la sintonía entre Zambrano y Scheler como consecuencia del medio en el que se forma, esto es, como una más o menos destacada fuente de influencias, que, por otra parte, de hecho se dan, pero no agotan su sentido en la mera sugerencia de posibles temas a considerar. Si estos datos de la biografía intelectual zambraniana son “irrenunciables” se

³⁷ *Horizonte del liberalismo*, ed. cit., p. 266.

³⁸ Zambrano, M. “Hacia un saber sobre el alma” en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2000, p. 30.

³⁹ O.c., p. 24.

⁴⁰ O.c., p. 30.

⁴¹ “La revelación a que sentimos estar asistiendo en los tiempos que corren, es la del hombre en su vida, revelación que sale de la Filosofía, con lo cual la Filosofía misma se nos revela”, o.c., p. 21.

debe a que, ciertamente, “se refieren a su punto de partida”, esto es, forman parte de su proyecto de modo que su conexión es síntoma de una “sincronización” muy sustancial que da razón de la permanencia de la presencia del autor a lo largo de toda su obra, también en aquéllas en las que su propuesta aparece ya muy elaborada, como *Notas de un método* o *De la Aurora*.

En la “Nota” de presentación que redacta para la publicación de los ensayos que componen *Hacia un saber sobre el alma* en 1986 María Zambrano vincula el descubrimiento del *ordo amoris* scheleriano a las “razones de amor” que Ortega presenta en las *Meditaciones del Quijote* y a su determinación de atender al “logos del Manzanares” como forma de “salvar las circunstancias platónicamente”. En este punto del pensamiento de Ortega, que considera nuclear, se apoya la fidelidad a su maestro y el punto de arranque de su filosofar. La realidad del alma, de la psique como “trozo de cosmos alojado” en el ser humano, ha quedado desatendida en la tradición filosófica, particularmente en la modernidad que, al identificar al hombre por la conciencia, asiste a la convivencia de dos tipos de saber inconciliables ante los que la vida aparece simultáneamente como el ámbito de lo dominable por la razón y la ciencia y como aquello que la desborda y le resulta inabarcable. La “aurora” de la razón vital orteguiana le parecerá ocasión para reclamar este saber sobre el alma que acoja la experiencia que ésta tiene de sí misma, padecida en su necesidad aún por articular, a la espera de un *logos* que rescate la fecundidad de sus entrañas. En este sentido Elena Laurenzi ha señalado que “en contraste con el humanismo moderno, en el que la intimidad, rota la soli-

daridad del sentir y de la relación con las cosas, se convierte en un «angustioso mundo interior», María Zambrano rescataba en el alma la dimensión cósmica”⁴².

El saber sobre el alma lo es también del alma como sujeto; en este saber se cumpliría la “reforma del entendimiento” que lo acerque “a la vida, pero a la vida humana en su total integridad”⁴³, también a esa parte en sombra a la que no llega “la claridad de la atención, de la conciencia”⁴⁴. Por eso, aunque en el artículo “Hacia un saber sobre el alma” se distancia del proyecto de Ortega y, sin saberlo, está haciendo ya, según nos dice ella misma, “razón poética”, en su respuesta a la necesidad que la vida tiene de expresarse a través de una razón creadora, que de cauce a las posibilidades que el ser humano lleva en sí, una razón que de su descenso a las capas más profundas de la vida recaba la energía que la nutre para dar a ver el orden que conexiona los planos de realidad, en su respuesta, decía, queda integrada también la huella de Scheler, al que se refiere en reiteradas ocasiones.

Por ejemplo, no es de extrañar que a él se refiera cuando, comentando *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, nos dice que “un signo inequívoco de que estamos en el umbral de una nueva época” es la necesidad, y parcial realización, de un “descenso a los infiernos” llevado a cabo por la filosofía y la poesía como “saberes de salvación” que hacen de “contrapeso” a la historia con su “cortejo de vencedores y vencidos”⁴⁵. Y no es de extrañar porque ya había reconocido su aportación a la percepción de un fenómeno característico de la cultura moderna: la humillación, y el consiguiente “resentimiento”, de la vida humana que se ve incapaz de participar en su “actividad crea-

⁴² Laurenzi, E. “María Zambrano, filósofa dell’Aurora” en María Zambrano, *Dell’Aurora*, Génova, Marietti, p. 1964.

⁴³ Zambrano, M. “La reforma del entendimiento” en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, p. 138.

⁴⁴ Zambrano, M. *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 31.

⁴⁵ Zambrano, M. *Un descenso a los infiernos*, I.B. “La Sisla”, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha y Ayto. de Sonseca (Toledo), 1995.

dora⁴⁶, por deficiencia de la cultura que no ha sabido “dar a cada hombre la noción de su «puesto en el cosmos», la visión de un orden del que se sienta formar parte”⁴⁷, ni ha servido a la necesaria transformación de la vida humana, que “reclama siempre ser transformada, estar continuamente convirtiéndose en contacto con ciertas verdades”⁴⁸. También en reiterados momentos⁴⁹ María Zambrano identificará en esta humillación y resentimiento el foco de un principio de rebeldía que se encuentra en el origen de los conflictos históricos, estallido violento e incontrolado de fuerzas contenidas que, sin embargo, encierran en el subsuelo de la historia un fondo de posibilidades y recursos latentes a los que la razón habría de dar cauce. De aquí una de las afinidades más radicales con las investigaciones con las investigaciones schelerianas.

En el contexto del final de la modernidad la obra de María Zambrano adquiere un perfil singular, claramente diferenciado, por su inmovible confianza en la razón, consciente de las etapas, formas y consecuencias de la degradación originada en la lógica de la identidad que ha orientado su desarrollo. Para ella, una consecuencia del proceso de destrucción del horizonte racional de la cultura es, paradójicamente, la incapacidad de abandonar la perspectiva racionalista, abriéndose a una más amplia consideración del suje-

to humano: “Y como en la época en que todavía estamos sumergidos ha privado la idea racionalista sobre la vida del alma, el saber sobre los sentimientos ha ido decreciendo hasta acabar refugiándose en lugares cada vez más herméticos. Una de las mayores desdichas y penurias de nuestro tiempo es el hermetismo de la vida profunda, de la vida verdadera del sentir que ha ido a esconderse en lugares cada vez menos asequibles. Hacer su historia, aunque tímidamente, será una labor de liberación”⁵⁰.

La reducción del sujeto a conciencia, y su correlativa reducción de la realidad a la idea, con el consiguiente abandono de los sentimientos –que “constituyen la vida toda del alma, que son el alma misma”⁵¹–, y muy particularmente de esa “matriz originaria de la vida del sentir”⁵² que es la piedad, “sentimiento de la heterogeneidad del ser, de la cualidad del ser”⁵³, ha conducido al hombre a una patética soledad por no saber tratar ya con la realidad en su enriquecedora alteridad: “Y así hemos venido a quedar solos; solos e inhábiles para tratar con «lo otro». Pero, si reunimos las diversas clases de «lo otro», vemos que es nada menos que la realidad, la realidad que nos rodea y en la cual estamos enclavados. Y así vemos ya más claramente el problema vital escondido en el problema del conocimiento de la última etapa de la Filosofía”⁵⁴.

⁴⁶ Zambrano, M. “La «Guía», forma del pensamiento” en *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 75: “El hombre que no participa en forma creadora en el esplendor de la cultura moderna sentíase sediento y al mismo tiempo humillado. Su sed se convertía en humillación. La humillación le llevaba al resentimiento. De ese resentimiento que Max Scheler ha descrito hasta su esencia última en su genial libro *El resentimiento en la moral*. Libro genial, que con el que parece ser su mitad, *La rebelión de las masas*, de Ortega, señala el fenómeno de actualidad todavía no consumado, la subversión de la masa. Pero una de las causas, quizá la más positiva de estos dos hechos terribles –subversión y resentimiento–, puede ser el abandono en que el hombre medio ha quedado por la cultura [...] que no ha sabido hacerle participar de su actividad creadora, hacerle creador también”.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ O.c., p. 77.

⁴⁹ Es éste un tema que aparece ya, en *Horizonte del liberalismo*, cuando describe la acción revolucionaria como “fenómeno físico, casi geológico; fuerzas largo tiempo contenidas, dormidas, se ponen en movimiento y estallan, deshaciendo la corteza que las mantenía aprisionadas. La imagen es conocida, pero exacta: un volcán, con el mismo origen, retención subterránea –subsocietal– de fuerzas que podían y debían servir para otra cosa”, ed. cit., pp. 221-222. Y reaparecerá en “Los peligros de la paz”, en *Las palabras del regreso*, ed. cit., pasando, por ejemplo, por el planteamiento de *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000.

⁵⁰ Zambrano, M. *Para una historia de la piedad*, Málaga, Torre de las palomas, 1989, p. 13.

⁵¹ O.c., p. 11.

⁵² O.c., p. 16.

⁵³ O.c., p. 21.

⁵⁴ O.c., p. 19.

En la percepción de este problema se incardina la orientación de su pensamiento, que ella misma define como “alquimia” a partir del “rescate de la pasividad, de la receptividad”, aspecto también en sintonía con Scheler, y en el que, como se ha señalado, “resuena la analogía con el «principio de distensión»” formulado por el autor; según este principio, la distensión de la mente, uno de los modos de “cultivar el alma”, sería “expresión de la más intensa presencia espiritual, la que permite una viva atención al otro”, acogiendo el ofrecerse de su esencia⁵⁵, tal como Zambrano propondrá a partir de *Claros del bosque*. Por eso tal vez remite a sus orígenes el sentido de su razón poética: “Yo siempre he ido al rescate de la pasividad, de la receptividad. Yo no lo sabía, pero desde hacía muchos años yo también andaba haciendo alquimia. La cosa comenzó hace ya muchos años. Mi razón vital de hoy es la misma que ya aparece en mi ensayo *Hacia un saber sobre el alma*, libro que se acaba de reeditar. Yo creía, por entonces, estar haciendo razón vital y lo que estaba haciendo era razón poética”⁵⁶.

La “sincronización” zambranianiana con un autor cuyo planteamiento cifra en el “orden del corazón”, en el saber del alma, el arraigo en la vida del filosofar y su interés por el sustrato preconceptual del conocimiento no es, pues, casual, ni su presencia en su obra parece quedar limitada al registro de una serie de influencias puntuales. En el intento de articular las “memorias de la contemplación” de la

autora la figura de Scheler se destaca en el horizonte de su pensamiento de modo que este mismo horizonte dibuja el marco en el que volver a reparar en él. El testimonio de Gadamer al que aludía antes finaliza indicando que se trata de un autor que “no es ni mucho menos lo bastante conocido como debería serlo”, tal vez porque, como dijera Heidegger a su muerte, “una vez más, una senda de la filosofía desaparece en la oscuridad”⁵⁷. Es muy probable que de esta senda desaparecida haya quedado, sin embargo, la “semilla”, cuya razón puede, como indica Zambrano de los pitagóricos, “germinar en la tierra del vencedor”.

Ciertamente, en el territorio que los escritos zambranianos abren bien podría encontrar claridad la obra de Scheler. Y, en este sentido, no quisiera finalizar sin aludir a la de otro autor, que se sitúa en esta misma “constelación” y es, en opinión de Jesús Moreno, “uno de los autores contemporáneos más veraces e inteligentes”, también en la oscuridad: Paul Ludwig Landsberg⁵⁸, pensador “trágico” y “guía principal” de Zambrano entre 1940 y 1946, pero cuya importancia en ella es “global” como “principal inductor en consideraciones claves tanto sobre el propio Nietzsche como sobre el inicio de la fenomenología de la esperanza” y en la “prolongación de la concepción de los valores de Scheler, en tanto que «direcciones de nuestra vida histórica», de la transubjetividad de estos valores en el corazón mismo de nuestros compromisos concretos”⁵⁹.

⁵⁵ Mortari, L. “Verso un metodo della passività” en Buttarelli A. (ed.), *La passività. Un tema filosofico-politico in Maria Zambrano*, ed. cit., pp. 109-110.

⁵⁶ Entrevista realizada en 1986 y recogida en *Anthropos*, nº 70-71, 1987, p. 37.

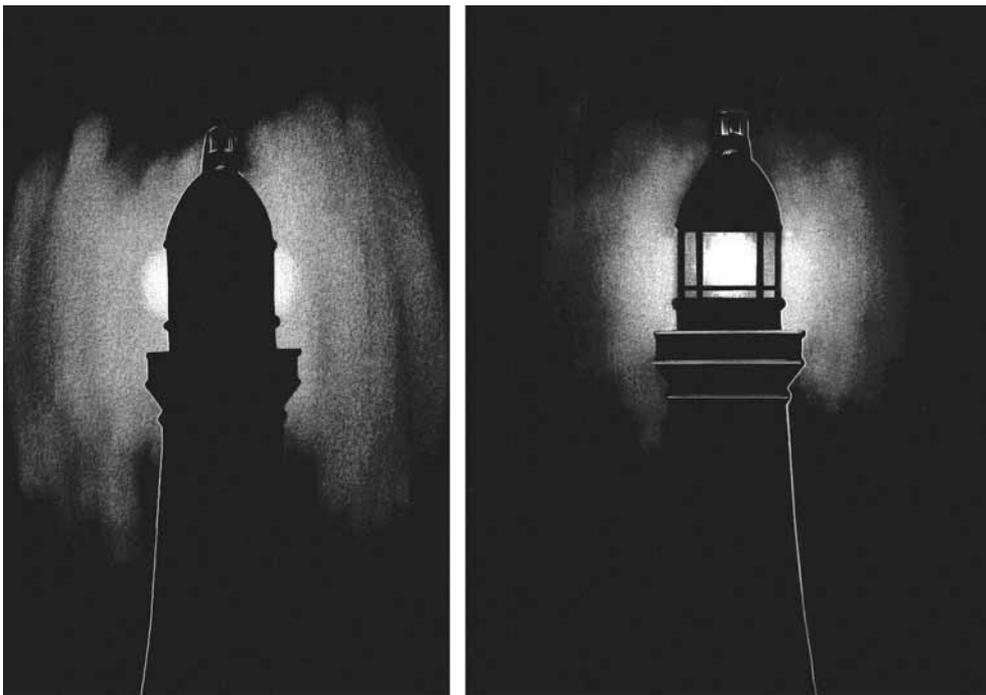
⁵⁷ Gadamer, H.G. *Mis años de aprendizaje*, ed. cit., pp. 87-88.

⁵⁸ “1901-1944. Judío, discípulo y amigo de Max Scheler, profesor de filosofía en la Universidad de Bonn, de 1926 al 1 de marzo de 1933, fecha en que, comprometido en la lucha contra el nazismo, abandonó Alemania y se instaló en España ayudado por Ortega. En mayo de 1934 fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Barcelona [...] En 1936 impartió cursos en la Universidad Menéndez Pelayo de Santander, donde le sorprendió la guerra civil española. Pasó a Francia y se unió al movimiento personalista de *Esprit*. Tras la invasión nazi y una huida, que recuerda a la de Walter Benjamín, refugiándose en Lyon y Pau, fue aquí arrestado por la Gestapo en marzo de 1943 y deportado a Berlín al campo de Oraniemburg, donde murió extenuado el 2 de abril de 1944”, Jesús Moreno Sanz, “Guías y constelaciones” en *María Zambrano 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, ed. cit., p. 217.

⁵⁹ *Ibid.*

De Landsberg, “formado en la escuela de la fenomenología de Husserl, discípulo directo de Max Scheler y capaz de objetivar las propias experiencias con claridad”⁶⁰, sabemos que ya en la década de los veinte Revista de Occidente publica la traducción de alguno de sus escritos, concretamente *La Edad Media y nosotros* y *La Academia platónica*, con un breve prólogo de Ortega, donde puede percibirse esta suerte de sintonías, que son correspondencias y sincronizaciones. A través de Joaquim Xirau se incorpora a la Universidad de Barcelona el curso 1934-35, donde impartirá cursos sobre Nietzsche, Scheler y san Agus-

tín⁶¹; a sus lecciones -en las que aborda temas como el de la confesión como género diferenciado de la autobiografía, como el del “Dios desconocido” de Nietzsche, o como el “impacto del mundo” en la estructura del “acto filosófico” de Scheler, por ejemplo-, al parecer, asisten, entre otros, figuras de la Universidad de Madrid como García Morente, Zubiri, José Gaos, y también Ortega y Zaratúa en alguna ocasión⁶². Estas escuetas notas, por sus inequívocas “resonancias”, no dejan de confirmar el carácter “irrenunciable” de los datos que conforman el punto de partida de la biografía del pensar zambraniano.



JOAQUIM CANTALOEZELLA: *El faro de Byron Bay (Australia)*. 2007

⁶⁰ Maragall, Jordi, “P. L. Landsberg. Vida, obra i mort”, estudio introductorio a Landsberg, P. L., *Reflexions sobre el suïcidi i la mort*, Barcelona, Ariel, 1966, p. 12.

⁶¹ Sobre este último publica *Sobre la libertad y la gracia en san Agustín*, así como en 1935, en el nº 31 de *Cruz y Raya*, sus *Reflexiones sobre Unamuno*, ambos textos editados en Ariel, 1963.

⁶² Maragall, J., o.c.