

*Ramón Rodríguez**

Nafragio, inhospitalidad, entrañas.

*María Zambrano
ante Ortega y Heidegger¹*

Resumen

El trabajo examina el nivel radical de los planteamientos filosóficos de Ortega, Heidegger y Zambrano, tomando como hilo conductor el análisis de las metáforas expresivas de este nivel radical, utilizadas por cada uno de estos autores. Se pondrá de relieve que estas metáforas (las nociones de: naufragio en Ortega, inhospitalidad en Heidegger y entrañas en Zambrano) son instrumentos del pensamiento necesarios para acceder a ese estrato último de realidad, por eso atender a las mismas ofrece una valiosa clave para la comprensión de sus respectivas filosofías.

Palabras clave: naufragio, inhospitalidad, entrañas

Abstract

The paper analyzes the radical level of the philosophical approaches of Ortega, Heidegger and Zambrano, through the analysis of metaphors used by each of these authors in order to express this radical level. It will highlight that these metaphors (the notions of wreck in Ortega, inhospitality in Heidegger and bowels in Zambrano) are tools of thought which are needed to have access to the last layer of reality, hence this exam gives a valuable key to understanding the philosophies of these three philosophers.

Keywords: Wreck, Uncanniness, Bowels

Fecha de recepción: 11 de junio de 2011

Fecha de aceptación: 27 de junio de 2011

* Universidad Complutense de Madrid (ramon@filos.ucm.es)

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación "Interpretación y verdad en la hermenéutica fenomenológica", FFI2009-11921/FISO, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Si la filosofía es la única actividad humana en que no sólo es legítimo, sino obligado comportarse con un radicalismo absoluto, el valor y la apreciación *filosóficos* de una filosofía se mide por lo que Ortega llamaba el nivel de su radicalismo, es decir, por su capacidad de cavar más hondo que las que la precedieron y de sacar a la luz aspectos de las raíces nunca vistos o, incluso, la textura del terreno del que se alimentan. Quisiera, en las páginas que siguen, examinar el nivel de radicalidad de los planteamientos filosóficos de Ortega, Heidegger y María Zambrano y hacerlo con independencia de la confrontación explícita que en las conocidas páginas de *La idea de principio en Leibniz* mantuvo Ortega con Heidegger en torno a la idea de ser. Para ello me parece útil y atractivo tomar como hilo conductor las metáforas expresivas de ese nivel radical que cada uno de los tres filósofos ha utilizado. La metáfora, como veremos, no es un instrumento ocasional, sino necesario, del pensamiento que quiere acceder a ese estrato último. Por ello la adopción de esa clave puede ofrecer rendimientos valiosos para la comprensión de sus respectivas filosofías. Me ocuparé primero de la relación entre las ideas de naufragio (Ortega) e inhospitalidad (Heidegger), para luego indagar si en el pensamiento de María Zambrano se encuentra planteado el problema del nivel de radicalidad y cuál sería la metáfora que a él respondería.

*I. Naufragio e inhospitalidad. Entre Ortega y Heidegger*²

La idea de un ámbito originario implica que lo que reviste este carácter es condición de la inteligibilidad y/o del ser de cuanto aparece, pero que, por el contrario, él no puede ser entendido a partir de ninguna condición antecede-

dente, sino que cualquier intento de pensarlo a partir de un sentido o una legalidad constituida ya lo está suponiendo, ya se está moviendo en él, haciendo uso y ejercicio del sentido que de él emana. Es obvio que cuando esta idea de origen se saca del estricto campo de los principios lógico-formales (principio de contradicción *et alii*) y se trasvasa a la comprensión de la realidad como tal, a la metafísica ampliamente entendida, las dificultades crecen de manera ineludible. Y no porque el ámbito de lo radical parezca entonces adquirir una figura quimérica, arbitraria, incapaz de aducir un fundamento convincente; sucede en cierto modo lo contrario, que en las buenas filosofías se llega a él como una exigencia de las “cosas mismas”, de los hechos que se analizan, de las experiencias que se deletrean. El problema es más bien ceñir y expresar la consistencia de algo que no se alcanza *in modo recto*, que no puede ser objeto de una experiencia sectorizada y controlada como las que él hace posible. Por eso el pensamiento que transita hacia una “realidad radical” solo tiene ante sí dos opciones significativas: o quedarse, ante la impotencia presentida de poder decir algo positivo y adecuado del ámbito radical, en la pura necesidad de su estar ahí, como aquello que *tiene que ser* para que lo que se da pueda efectivamente darse, o ingeniárselas por hacer comprensible lo que no puede comparecer en la objetividad del cara a cara. Ortega y Heidegger, que pertenecen ambos a la ancha corriente fenomenológica, no pueden contentarse con la necesidad que conduce la inferencia trascendental y quedarse en la sola constatación de las condiciones de posibilidad, sino que se han esforzado en “visualizar” de alguna manera lo radical. Ese “de alguna manera”, que modaliza la mostración, es lo que realizan en alto grado algunas metáforas fundamentales.

Blumenberg ha acuñado la acertada expresión de “metáforas absolutas” para plantear

² Reproduzco en esta primera parte el planteamiento y las conclusiones de mi trabajo “Naufragio e inhospitalidad. Un apunte sobre el nivel del radicalismo de Ortega y Heidegger”, en Lasaga, Márquez, Navarro, San Martín (eds.), *Ortega en pasado y en futuro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 135-155. A él me remito para un mayor desarrollo de esta cuestión.

la hipótesis de que ciertos elementos básicos del lenguaje filosófico contienen transferencias de sentido que no se dejan reconducir hacia el concepto nítido, que no admiten ser convertidas en la terminología conceptual al uso de la ciencia.³ El nombre de absolutas “sólo significa que muestran su resistencia a la pretensión terminológica, que no se pueden resolver en conceptualidad”.⁴ No puede extrañarnos esa resistencia cuando Blumenberg señala en otro momento que “las metáforas absolutas “responden” a preguntas aparentemente ingenuas, incontestables por principio, cuya relevancia radica en que no son eliminables, porque nosotros no las *planteamos*, sino que nos las encontramos como ya *planteadas* en el fondo de nuestra existencia”.⁵ Esta peculiaridad de su campo de aplicación contribuye sin duda a redoblar, en un nuevo giro, el carácter absoluto de la metáfora, pues, ciertamente, ésta encuentra su sentido en la problematicidad o perplejidad inherentes a aquel tipo de situaciones que pueden llamarse fundamentales porque nos encontramos siempre ya en ellas, porque nos vienen ya dadas antes de que ninguna reflexión las tome por objeto (“el fondo de nuestra existencia”). La metáfora es absoluta porque la pregunta a la que responde emana de una situación “absoluta”, originaria, que da sentido al preguntar que la encara y a los conceptos, metafóricos, que articulan la respuesta, sin dejarse sin embargo dominear por ellos, sin transparecer en ellos de manera satisfactoria.

Las metáforas llamadas a dar expresión a un hecho o situación que se pretende radical fuerzan al máximo esa tarea de pensar “una realidad escurridiza que escapa a nuestra tenaza intelectual”,⁶ que Ortega veía en toda metáfora. Pues la situación que ha de ser comprendida, por ser absoluta, inicial, no se ofrece en un

horizonte de sentido, en una trama de experiencia determinada, que permita abordarla, aunque sea de modo incoactivo y oscuro; carecemos, por así decir, de la guía previa que supone saber cuál es el horizonte en que podemos colocarla; por ello mismo, tampoco puede ser situada en un ámbito común de comparación con otros contextos de la experiencia que funde la semejanza metafórica. Sólo cabe realizar una comparación, necesariamente arbitraria, entre una experiencia humana concreta, que se estima especialmente significativa, y la “realidad radical”, para inmediatamente amputar a la primera todo el contexto vital que la hace inteligible; y es precisamente esta amputación lo que da a la metáfora todo su poder sugeridor, pero también lo que plantea todas las dificultades de interpretación. Es lo que sucede con la metáfora del *naufragio*, la metáfora clave de la vida humana como realidad radical.

Esta carencia de referencias previas que retuerce la imagen cotidiana del naufragio es lo que la habilita para dar a pensar la realidad radical: “La vida no es el sujeto solo, sino su enfrente con lo demás, con el terrible y absoluto otro que es el mundo donde al vivir nos encontramos náufragos. No creo que haya imagen más adecuada de la vida que ésta del naufragio. Porque no se trata de que a nuestra vida le acontezca un día u otro naufragar, sino que ella misma es desde luego y siempre hallarse inmerso en un elemento negativo, que por sí mismo no nos lleva, sino al contrario, nos anula” (V, 420). *Pidiendo un Goethe desde dentro* subraya en el mismo sentido: “La vida es en sí misma y siempre un naufragio” (IV, 397). “En sí misma y siempre”: la doble expresión muestra con absoluta sencillez lo que Ortega quiere darnos a entender con la metáfora: que la condición ontológica básica de la vida sólo se deja

³ Cfr. Blumenberg, H., *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003, p. 44

⁴ O. c., p. 47

⁵ O. c., p. 63

⁶ Ortega y Gasset, J., *Obras completas* II, p. 390. Revista de Occidente, Madrid, 1966. En lo sucesivo serán citadas en el cuerpo del texto directamente con el volumen y la página.

aprehender a través de la traslación de sentido que proporciona el naufragio. Éste da a entender lo que la vida propiamente es, anuncia su posible estructura y lo hace como una situación originaria que no cabe derivar de otras instancias; éste es el sentido del “siempre”: no que la vida posea rasgos idénticos que se repitan en toda ocasión, que en algún sentido siempre sea la misma, sino que sólo cabe entenderla desde una situación inicial, que es originaria precisamente porque no remite a un momento histórico, sino porque se deja sentir haciendo inteligibles nuestras situaciones reales; lo originario se hace sentir, se deja ver y esa visibilidad es la que proporciona la metáfora.

Si cortamos todas las condiciones antecedentes que hacen comprensible la imagen habitual del naufragio, tal como hace Ortega, que en múltiples ocasiones la introduce como forma de subrayar el puro hecho de estar arrojados en la vida, al modo de la *Geworfenheit* heideggeriana –“náufragos en un orbe impremeditado”–, la situación misma de naufragio propone una estructura inteligible que podemos concentrar en estos dos puntos:

1. De un lado, lo que Ortega en la gran mayoría de los textos destaca es precisamente la inicial extrañeza del medio, lo profundamente ajeno del ambiente en el que se encuentra el náufrago. La otredad esencial del medio es lo que primero impone la imagen del náufrago: “la vida es darme cuenta, enterarme de que estoy sumergido, náufrago en un elemento extraño a mí” (XII, 47); en *Ensimismamiento y alteración* se nos dice incluso que el estar inmerso en un medio ajeno es el primer momento del triple movimiento constitutivo de la existencia (alteración, ensimismamiento, acción): “el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas, es la alteración” (V, 304). Este primer ingrediente de la estructura del naufragio le sirve a Ortega para asentar en él uno de los elementos esenciales en que se despliega la realidad radical, la *absoluta heterogeneidad de la circunstancia*: “vivir es ejecutar mi esencia o lo que yo soy, fuera de mí; fuera de mí, se entiende fue-

ra de mi esencia, en lo que no es mi esencia, en un elemento extraño a mi ser” (XII, 57). De manera aún más radical *Sobre la razón histórica* declara que ese elemento es formalmente negativo y hostil: “Tener que ser en un elemento extraño, negador, hostil, donde no se realizan sin más mis ideas, mis querer y mis deseos, que no me acepta sin más, que no coincide conmigo, así buenamente y desde luego. Ese elemento en el cual tiene que existir el hombre es la *circunstancia* (XII, 209)”. Como es bien sabido esa extrañeza básica constituye el núcleo significativo del término existir, el absoluto estar fuera de.

2. Pero a su vez la extrañeza de la circunstancia revela la peculiar forma de ser del náufrago: dado que aquélla le es originariamente extraña, el ser que se encuentra, no menos originariamente, teniendo que existir en ella está afectado en su, digamos, dotación ontológica de una inadaptación de principio, de una no coincidencia con su medio. Este carácter, que se define como negativo por relación a la circunstancia, es sin embargo definitorio de lo que el náufrago es en sentido positivo, preside todo lo que él puede ver y decir de sí; lo que *Meditación de la técnica* llama “el programa extranatural del hombre”, su afán de ser, su ser pura pretensión de ser, que es lo único que propiamente puede predicarse de él, esa condición de “centauro ontológico”, por la que una parte de sí mismo es afín a la naturaleza pero otra la trasciende, sólo es posible entenderla a partir del extrañamiento originario que define la relación hombre-circunstancia.

¿Por qué entonces no hacer de la metáfora del *extranjero*, que Ortega utiliza en múltiples ocasiones en este contexto, la metáfora más expresiva de la radicalidad de la vida? Aventuremos una respuesta: porque la metáfora del extranjero, que sólo expresa la extrañeza originaria *sobre* la que reposa la situación entera de naufragio, es insuficientemente radical, no recoge un momento decisivo de la vida que el naufragio manifiesta con no menor evidencia: que la extrañeza del medio es *a la vez y sin separación posible* esfuerzo por sostenerse a flo-

te, movimiento de braceo que se dispara sin reflexión alguna sobre lo extravagante de la situación. Es el heroísmo del náufrago, la desesperada lucha por sostenerse en el mar sin orillas, lo que atrae de manera constante la atención de Ortega. Que ese esfuerzo es un ingrediente originario de la situación no cabe la menor duda; pero es que además pone de relieve lo más radical de la vida humana en cuanto que ésta es un ineludible hacer, un quehacer permanente e inagotable para sostenerse en el mundo. Pero lo que importa ahora subrayar es que el carácter originario del esfuerzo natatorio imprime un sello especial a la primitiva extraneidad de la condición humana, pues hace que la circunstancia aparezca con una doble faz: ciertamente sigue siendo por principio ajena, no coincidente, pero no hasta el punto de aniquilar sin remedio la vida en él; el mundo se ofrece entonces como aquello en lo que nos hundimos, pero en lo que, con un movimiento incesante, podemos mantenernos a flote. El medio líquido no es ciertamente el terreno propio de la vida humana, pero ésta no es imposible en él; no es un vacío total, sino que, a pesar de su escasa densidad, ofrece alguna resistencia al movimiento del cuerpo, que es paradójicamente lo que permite la supervivencia en él. En palabras de Ortega, el mundo, como el agua para el náufrago, es “un repertorio de facilidades y dificultades” con que el hombre *ab origine* se encuentra. El sentimiento de zozobra por el hundimiento siempre posible puja con la alegría por la eficacia del esfuerzo, sin que pueda llegar estructuralmente un momento que deshaga la esencial ambivalencia de la situación. Tal cosa está *a priori* excluida. Por eso puede Ortega en varios pasajes clave sostener que ése es el hecho radical de la vida humana: “Este fenómeno radical, tal vez el más radical de todos –a saber, que nuestro existir consiste en estar rodeado tanto de facilidades como de dificultades–, da su especial carácter ontológico a la realidad que llamamos vida humana, al ser del hombre” (V, 337; también, XII, 210).

La faz originaria de la circunstancia, lo que Ortega llama la realidad auténtica, es, pues,

bicéfala, ambigua e inestable. Así considerada, no tiene figura ni estructura propias, sino que sobre ella se montan todas las otras denominaciones con que la designamos: mundo, universo, naturaleza, que son interpretaciones que dan forma a esa escena original, interpretaciones, claro está, obradas por el esfuerzo natatorio del náufrago. El fundamental y primario de los actos en que se ejerce ese esfuerzo es, nos dice en *En torno al centenario de Hegel*, “ponerse en claro sobre qué sea ese elemento en que a ratos flotamos, a ratos nos hundimos, y qué sea nuestra pobre persona náufraga en él. Todos nuestros demás actos surgen ya dentro de esa interpretación de la vida y van inspirados por ella”. Esa interpretación radical, que es a la vez el resultado y el ejercicio del esfuerzo natatorio, es lo que de forma explícita Ortega llama Cultura (IV, 321, IV, 397) y en ocasiones Civilización (V, 306), que no son otra cosa, vistas desde su radicación en la situación originaria, que la colonización del medio inestable y sin figura en que nos movemos para hacer posible nuestra vida en él, afincando las facilidades y reduciendo las dificultades.

La fuerza creadora de la cultura –el esfuerzo natatorio del náufrago– introduce en la circunstancia un orden y una seguridad que transforman la originaria extrañeza en un *mundo*, un espacio de sentido, articulado por creencias, en el que el hombre puede encajar su propia vida, habitando propiamente en él. Pero la capacidad explicativa de la metáfora del naufragio no cesa cuando nos adentramos en el mundo ya constituido. Precisamente por darnos a entender la condición originaria de la vida humana, la condición de náufrago no queda enteramente recubierta por la cultura, sino que reaparece con toda su fuerza en lo que Ortega llama las “crisis históricas”. Éstas representan una especie de conmoción general del universo de creencias que nos sostiene y como las creencias son el terreno firme en que se asienta la vida, la tersura de lo sólido frente a lo huido de lo líquido, la sensación de estar perdido es un trasunto de la situación originaria. Lo que resulta altamente significativo del pensa-

miento de Ortega es que no tiene nunca una concepción negativa de las situaciones de crisis, que no le provocan una actitud pesimista o una reacción de desánimo. Por el contrario, lo que suscitan es el ánimo de empresa, la fuerza creativa en pos de formas de renacimiento, de ejercitar la imaginación y forzar al pensamiento a producir nuevos conceptos a la altura de los tiempos. Lo que muestra que para Ortega el naufragio es ante todo la ocasión para el esfuerzo natatorio, aquella situación que permite al hombre poner en marcha sus energías, probarse a sí mismo, desarrollando desde ella posibilidades desconocidas.

En el mundo culturalmente constituido se reproduce, pues, la situación de naufragio, aunque, es claro, en un distinto plano; se trata ahora de la presencia de espacios de duda y sinsentido dentro del ámbito global de creencias; pero esos espacios, agrandados en las crisis históricas, siguen siendo suficientes para producir situaciones de desorientación pronunciadas, en las que emerge de nuevo la imagen del náufrago. Y es aquí, en este ámbito segundo del mundo, donde se produce una disociación de gran importancia para la anunciada confrontación con la metáfora existencial de la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*). En un sentido esencial el mundo fabricado por la imaginación humana como respuesta a la inseguridad de la circunstancia es, frente a ésta, un espacio que por primera vez puede ser calificado de “nuestro” (V, 401), porque el sentido que lo conforma es obra nuestra, producto de lo que la acción humana ha puesto trabajosamente en ella. Frente a la extranjería esencial de la circunstancia, que es la realidad primaria o auténtica, esos mundos son íntimos, interiores e imaginarios. En esa intimidad que es el mundo el hombre se encuentra *chez soi*, en casa (V, 401).

Pero ese primario estar en casa no hace desaparecer la extrañeza, en un segundo nivel, que el mundo supone. *El hombre y la gente* nos hace ver cómo la interacción social constituye un mundo común que, a pesar de su comuni-

dad, no pierde la huella del no-yo que el *Otro* deja en él y se conforma como un mundo objetivo que, precisamente por serlo, mantiene un coeficiente de extrañeza insuperable. Si a eso se le añade que lo propio de ese mundo objetivo consiste en que rompe la servicialidad elemental de las cosas que me rodean, su puro ser-para de mi trato con ellas, pareciendo poseer un ser propio, indiferente a nuestra relación con él, se comprende que Ortega repita expresiones del naufragio original y declare que “me es absolutamente extraño e inhóspito” y que mientras “convivimos en el Mundo vivimos en el extranjero –no haya de ello la menor duda” (VII, 176). *Pero se trata de una extrañeza que lo es por contraste con aquella parcela del mundo que me es más cercana y habitual*, aquella en la que inmediatamente se desarrolla mi vida: “Mi mundo propio, el de mi vida en su realidad radical –aunque me resiste, me estorba, me niega en muchos de sus puntos y contenidos– es, al fin y al cabo mío; y lo es porque me es patente, tanto por lo menos como mi vida y yo mismo. En este sentido me pertenece, me es íntimo y mi relación con él es cálida, como acontece con lo doméstico. A la vez me comprime y me abriga. Los alemanes y los ingleses tienen vocablos para expresar esta deliciosa, difusa emoción de lo íntimo y nuestro y casero: dicen *gemütlich* y *cosy*. En castellano no los hay pero sí un regionalismo asturiano que lo dice admirablemente y yo me esfuerzo en hacer vigente, a saber: el vocablo ‘atopadizo’. Mi mundo es atopadizo, incluso lo que de él me es doloroso” (VII, 175).

Naufragio frente a inhospitalidad: ¿una contraposición forzada?

Es en este punto donde Ortega realiza una confrontación explícita entre el naufragio y la metáfora heideggeriana, que Ortega extiende a todo el existencialismo, de la inhospitalidad (*Unheimlichkeit, Un-zuhause*). Tal confrontación, decía al comienzo, puede servir para ensayar una aclaración en ambos filósofos de lo que Ortega llama el nivel del radicalismo. Veámosla.

Por cualquier lado que se tome al existencialismo se ve que es igualmente básico lo otro, lo contrario. Por ejemplo, el mundo como lo unheimlich, lo extraño y desazonador. Bien: ya en Dilthey el Mundo se anuncia como resistencia pero no se queda ahí. Al resistirse el Mundo se me descubre como "otro que yo" y como siendo él. Pero de rechazo descubro lo que en ese Mundo hay también de bueno, de favorable, de proverso, de placentero. Náufrago, anhelo la ventura que es la resistencia de la tierra firme. Porque el Mundo no es sólo piélago en que me ahogo, sino playa a la que arribo. En suma, el Mundo como resistencia a mí, me revela el Mundo como 'asistencia'. Si fuese solo unheimlich, desazonador, infamiliar me hubiera ya ido, y el sentimiento de infamiliaridad o desazón no existiría si no existiese su opuesto: lo atopadizo y sazonado. Así el Mundo es, a la par, intemperie y hogar (VII, 299).

Como puede perfectamente observarse, Ortega sitúa la idea de lo *unheimlich* en el marco del naufragio como expresión de la situación originaria de la vida y lo hace colocándolo en un lado de la ambivalencia esencial de la circunstancia, que es, recordemos, un repertorio de facilidades y dificultades, cuyo costado negativo la cultura no logra nunca taponar del todo, por lo que, veíamos, la imagen del náufrago sigue manteniendo en el mundo histórico todo su poder explicativo. Lo desazonante lo constituye cuanto de negativo, resistente y extraño tiene el mundo y de él emerge, como su correlato subjetivo, ese temple o sabor que la vida tiene a veces de zozobra e inquietud, el sentirse perdido del náufrago; pero eso —tal es el pensamiento último de Ortega— es sólo un costado de la realidad bifronte que es siempre el mundo. El otro, que va pegado a él como su sombra, que es indisociable y en modo alguno separable (por consiguiente todavía menos puede entenderse como derivado, como haría Heidegger), lo representa todo lo que la cultura ha labrado en la superficie arisca de la realidad, ofreciendo protección, acogimiento y orden, siempre provisionales, pero no por eso menos efectivos. El sentimiento de lo *gemüt-*

lich, de lo acogedor, que surge de esa cálida familiaridad del mundo cercano no es primitivo, supone un sentirse la vida a sí misma más radical, en la que aquél se origina: la alegría del esfuerzo creador de cultura, la exaltación gozosa de quien se sostiene esforzadamente en la vida mediante la creación de un mundo en el que encajar su indigencia. Aunque el texto coloca lo atopadizo y sazonado al mismo nivel que lo *unheimlich*, me parece claro que la oposición básica que expresa el nivel originario de la vida se da, en el plano del sentimiento, entre lo que muestra lo desazonante, la angustia o zozobra y la alegría del esfuerzo; por dos veces Ortega dice sin recato que ése es para él el nivel último: "En la raíz de la vida —es decir, en el estrato más básico y profundo del fenómeno Vida— hay junto a la nada y la angustia una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría [...] La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío al peligro, 'desesperación' y fiesta, en suma 'angustia' y 'deporte'" (V, 297).

El tenor de estos textos no deja, a mi entender, dudas acerca de que Ortega está instalado en ese momento del naufragio, que antes describíamos, en el que la extrañeza de la circunstancia aparece a una con el braceo salvador, que surge simultáneamente con ella. Ése es el momento que define propiamente lo que es el naufragio en su significación ontológica. No hay un instante en que la vida pudiera sorprenderse a sí misma antes de esa tensión por sostenerse y por eso, correlativamente, la extrañeza del entorno aparece como tal en el esfuerzo y sólo en él. Ambos momentos son igualmente originarios y no cabe asomarse por detrás de esa estructura más que de manera ficticia, es decir, suponiéndola en alguno de sus elementos. Tal es, me parece, la posición firme de Ortega en cuanto al nivel metafísico-trascendental último. Desde ella es evidente que la *Unheimlichkeit* no puede ser lo que es en palabras del Heidegger de *Ser y tiempo*: "El

no estar en casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario”.⁷

No pretendo ahora, ni es ésta la ocasión adecuada para ello, llevar a cabo una interpretación mínima del significado de la *Unheimlichkeit* en el pensamiento de Heidegger. Querría tan sólo ahora hacerla inteligible desde el ángulo y el nivel del naufragio orteguiano, sin ninguna otra pretensión. Como veíamos al principio, la situación de naufragio implica un extrañamiento de la circunstancia, un estar literalmente fuera de sitio, sin el que el naufragio carece de sentido. Ese extrañamiento, dado que en la metáfora es pensado como originario, implica en el naufragio una inadaptación radical, una imposibilidad básica de coincidir con el medio al que se ve abocado, de estar ajustado a él. Ortega no ha dejado nunca de reconocerlo. *Pero no ha creído necesario seguir pensándola hacia atrás, hacia lo que la negatividad de la no-coincidencia implica, sino hacia delante, hacia lo que ella inmediatamente dispara: el movimiento natatorio de salvación.* Es en éste donde, para Ortega, cobra todo su sentido el extrañamiento del mundo. Pero la inadaptación, la indigencia radical del naufragio, que no desaparece nunca, como nos recuerdan las crisis históricas, tiene por sí misma un extraordinario poder de revelación; pues, ciertamente, esa negatividad con que la expresamos, precisamente porque significa que se sustrae a toda determinación por ajuste con el medio, dibuja la apertura de un espacio indeterminado al que el naufragio está correlativa e ineludiblemente adscrito. Esa referencia insoslayable a un ámbito de indeterminación se concreta en un medio, el agua marina del naufragio, pero no se identifica con ella: podría ser cualquier otro y el ser originariamente inadaptado seguiría

viviendo en esa inadaptación. Pues bien, ese ámbito abierto de indeterminación, que el desajuste ontológico del naufragio lleva consigo y que ha forzosamente de concretarse en un medio sin poder nunca identificarse con él, es lo que constituye la *Unheimlichkeit* constitutiva, el originario no estar en casa. Lo desazonador es ese ámbito, cuando aparece como tal, cosa que como es bien sabido acontece en el temple de la angustia, rompe toda adscripción *gemütlich* y atopadiza a un mundo determinado, deshace toda conformidad permanente en él. Ciertamente la desazón aparece así por contraste con lo sazonado del mundo en el que hemos logrado acomodarnos, *pero no consiste en la mera contraposición a éste ni es el aspecto inhóspito o negativo del mundo que convive a su lado.* Lo que revela es algo más que eso: que el naufragio existe trascendiendo toda determinación, estando más allá de estas o aquellas facilidades y dificultades y de su propio hacer con ellas, y que es justamente esa apertura que el “más allá” del trascender mienta, lo que permite aparecer lo determinado del mundo, la balsa que nos fabricamos y las dificultades que vencemos. Estar fijado a ese ámbito que, pensado desde la indeterminación e inadaptación, Heidegger llamó en principio *la nada* (la nada en cuanto negación y desasimiento de los entes, pero que no es otra cosa que el espacio abierto del ser)⁸ caracteriza a ese ser cuya condición es el naufragio y que por eso puede llamarse *Dasein*. Recuérdese la “definición” de *¿Qué es metafísica?: Da-Sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts*, “existencia (ser-ahí) significa: estar sosteniéndose en medio de la nada”.⁹ La radicación en el ámbito abierto de indeterminación no altera la situación de naufragio, que sigue siendo la misma, ni mucho menos la sustituye por otra. La “metáfora absoluta” de la inhospitalidad no pro-

⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 189.

⁸ Bastaría analizar, para no pasar al Heidegger posterior, el concepto de trascendencia de *Qué es metafísica* y de *De la esencia del fundamento* para ver que la enfática afirmación “la nada, como lo otro del ente, es el velo del ser” (GA, 9, p. 312) está ya presente en el análisis de *Ser y tiempo*.

⁹ Heidegger, M., *Was ist Metaphysik*, GA, 9, p. 115.

pone, es importante verlo, una alternativa al naufragio porque no ofrece una *nueva* situación originaria que contraponerle, pero muestra que es posible seguir pensándolo en esa dirección hacia abajo, en esa dimensión de profundidad, en que consiste, como señalaba la segunda de las *Lecciones de metafísica*, el progreso en filosofía.

II. *Las entrañas y el sentir originario. María Zambrano ante Ortega y Heidegger*

¿Piensa María Zambrano una situación originaria como las aludidas por el naufragio y la inhospitalidad? ¿Responde la obra de María Zambrano a la cuestión que Ortega enuncia como el nivel de nuestro radicalismo? ¿Tiene una posición propia ante ella? Tal vez podría pensarse que al plantear estas preguntas estamos obligando de manera extemporánea al pensamiento de María Zambrano a pronunciarse sobre un problema que carece, para la razón poética, de la importancia que reviste para la razón vital o para la analítica existencial, y a hacerlo, además, según la manera en que éstas lo plantean. Pero con independencia de la posible impertinencia de esta aproximación a su pensamiento, me parece lícito decir que para quien se acerca a él desde la tradición fenomenológica operante en Ortega y Heidegger, María Zambrano ofrece una muy sugestiva posibilidad de pensarla en un sentido que prolonga y modifica el pensamiento de ambos filósofos. No es seguro, por tanto, que la situación a la que aluden ambas metáforas sea una buena manera de abordar el pensamiento de María Zambrano; sí es claro, sin embargo, que mirarlo desde ese ángulo ofrece una nueva vía para seguir pensado la cuestión radical de la situación originaria.

En el pensamiento de María Zambrano encontramos, en efecto, tratados con plena con-

ciencia de su lugar y de su importancia tanto la idea de un ámbito o situación originarios en los que está involucrado el hombre, como la necesidad de nombrar ese ámbito metafóricamente. Aún más, la idea de radicalidad metafísica que preside la meditación orteguiana sobre el naufragio se encuentra explícitamente aludida en María Zambrano: “la inserción del hombre como criatura viva en el Universo” es denominada “la raíz metafísica” en *El hombre y lo divino*¹⁰. Esta obra puede, a mi entender, considerarse en su conjunto como un intento de apresar y nombrar la condición originaria del hombre, por lo que puede decirse sin reservas que se mueve en el mismo nivel de radicalismo que Ortega y Heidegger. ¿Qué nos dice este libro excepcional sobre él?

“Errar y padecer parece ser la situación primera en que la criatura humana se encuentra cuando se siente a sí misma” (HD, 110). Esta frase expresa bien, con su reduplicación del sentir, la concepción zambraniana de lo originario. María Zambrano, como toda la tradición fenomenológica, no considera que el sentimiento, el sentirse, sea un estado meramente subjetivo, que solo refleje acontecimientos internos del sujeto, sino que es ante todo un modo de revelación, la forma como la realidad y el individuo que vive en ellas aparecen como tales. Y lo que se muestra en ese aparecer originario es “errar y padecer”, una situación de errancia, de vagar de un lado a otro, es decir, lo contrario de la estabilidad, de estar ya dotado de un asentamiento fijo en medio de lo que rodea al hombre. La errancia inicial nada tiene que ver con la movilidad del nómada, con el afán de aventura o con el activismo del emprendedor. La errancia expresa más bien la impotencia originaria del hombre, su estar inerme ante la realidad, un vivir a merced de sus embates: andamos errantes porque la realidad nos impele, nos avasalla, nos empuja de allá para acá. Por eso

¹⁰ Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2010, p. 184. En lo sucesivo será citado en el cuerpo del texto con las siglas HD.

esa situación sólo puede ser padecida, sufrida, soportada. En ella el padecer va muy por delante de toda toma de posición, de toda actividad que la haga frente. Sentirse a merced de una realidad que afecta avasallando es sencillamente *padecerla*. Sentirse padecer constituye, a mi entender, ese “sentir originario” al que tantas veces se refiere María Zambrano.

Una tal forma de describir el sentir originario coloca a María Zambrano en la vecindad inmediata con la situación de naufragio de su maestro Ortega. Y en efecto, en un par de ocasiones, María Zambrano nombra explícitamente el naufragio como una forma de visualizar el sentir originario: “Por mucha que sea la madurez de los tiempos ‘históricos’ y la construcción científica que el hombre haga de su historia, quedará siempre en el fondo del ánimo, en eso que hemos llamado ‘sentir originario’, el sentirse suspendido y flotante, a veces a pique de naufragio, a merced de una totalidad desconocida que nos mueve” (HD, 109). Y en un texto aún más significativo conecta la metáfora orteguiana del naufragio con aquella que expresa más profundamente su pensamiento, y en la que reside, sin embargo, la diferencia más clara con Ortega y Heidegger, las “*humanas entrañas*”: “Y así cada vez se sentía perdido, naufrago en una realidad extraña, irreductible, ante la cual quedaba desarmado, pues hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón: ese fondo último del humano vivir que se llaman las entrañas y que son la sede del padecer” (HD, 188). Las *entrañas*, he ahí la metáfora propia de María Zambrano, que vemos, en efecto, en relación con la situación de naufragio, pero que resulta claramente preferida a éste en su función de dar a entender lo originario. ¿Por qué?

Las entrañas, palabra del castellano corriente, indica siempre un estrato interior del cuerpo humano (y correlativamente también del alma), el más hondo y más íntimo, y por tanto más oculto y oscuro, que carece de localización precisa y por ello tiene un carácter difuso. Pero lo interesante del uso habitual de la

expresión es que esa hondura y oscuridad se hace manifiesta, no en sí misma, sino a través de sentires —sensaciones y sentimientos a la vez—, que precisamente en virtud de su fuerza irresistible y de que embargan por entero a quien las siente parecen provenir, como las erupciones de un volcán, de lo más hondo, interior y profundo del sujeto. Cuando algo se piensa como saliendo de las entrañas se está dando a entender que surge de las profundidades del propio ser, lo cual comporta al menos dos cosas: 1) Que eso que surge es siempre algo en cierto modo desconocido, que nos sorprende por una calidad o una fuerza insospechadas. De ahí que no sepamos nunca qué son o en qué consisten las entrañas, un puro nombre “geográfico” para expresar ese centro del que emanan sentires intensos; 2) que lo que surge escapa al control de la voluntad racional, la cual ni inicia su emergencia ni gobierna su desarrollo, por eso las entrañas son siempre consideradas como algo ajeno a la conciencia y al dominio de sí, pero sin embargo absolutamente decisivas para el ser y el devenir del sujeto consciente. No es de extrañar, por tanto, que María Zambrano refiera a las entrañas del lenguaje corriente el sentir originario, porque, en efecto, éste es un sentir que afecta al hombre en la raíz de su condición humana, un sentir que es, a su vez, previo a toda conciencia de sí y a toda decisión de la voluntad y a toda toma de postura. En lógica coherencia con el papel radical de las entrañas y también con el uso corriente que piensa metafóricamente las entrañas como la esencia íntima de las cosas, María Zambrano dirá que son “lo que hace las veces de sustancia en el ser humano” (HD, 157).

Pero las entrañas, como sede del sentir originario, no se definen por la situación objetiva de naufragio; no es la enormidad avasalladora del medio marino y el correlativo sentirse perdido en él lo que define el sentir originario de las entrañas, sino al revés, porque el sentirse naufrago en el mundo es un sentirse que conmociona y afecta a lo más profundo de la vida humana, por eso surge de las entrañas. Las entrañas no están adscritas a un único sentir origi-

nario, o mejor, no se remueven solamente ante el poder del medio extraño en el que la vida se encuentra arrojada. La extrañeza del medio, que hace del hombre un constitutivo extranjero que nunca se adapta plenamente a él y que es definitoria del naufragio y de la inhospitalidad, no es lo esencial de la metáfora de las entrañas. Éstas recogen el primordial sentirse de la vida a sí misma, la autoafección originaria en la que la vida se afecta a sí misma y siente, en una inmediatez sin significatividad, su propia condición, la materialidad de que está hecha: el paso del tiempo, su propio deterioro, su mortalidad, el *conatus* y el anhelo de vivir, la esperanza elemental que emerge de él, la menesterosidad y la indigencia insuperables. Ese sentir es originario porque es pasividad fundamental, un sentir lo que se es antes de todo trabajo sobre sí mismo, de todo cuidado de sí, pues, como bien señala María Zambrano, es dudoso que en ese puro sentirse haya algo así como un sí mismo, la figura estable de un cierto yo que se preocupa de sí (es decir, un determinado proyecto de sí mismo). Las entrañas hacen posible y registran el sentir del náufrago, pero no se reducen a él.

Pero es que, además, en la situación de naufragio Ortega disparaba su atención no solo al sentirse perdido, sino al braceo salvador, no menos originario. Es esta actividad del braceo, que se sobrepone a la extrañeza del medio, crea cultura y transforma la hostilidad del agua en un mundo en el que el hombre puede vivir, la obra propiamente humana. Naufragio es a la vez pérdida y esfuerzo salvador, sentirse impotente y capaz a la vez. El valor del naufragio radica justamente en su poder creador de cultura. Pero para María Zambrano, sin negar el valor de la actividad salvadora, sugiere más bien que ésta tiende a recubrir, ocultar y, en último extremo, a sustituir la originariedad del sentir. “La pobreza, la indigencia humana ha sido sentida por el hombre. Mas no reconocida, pues la condición humana parece ser de tal modo que actúa primero a través de su contrario, no descubriendo su sentir sino haciendo algo para buscar su compensación. Así, ese sentir originario ha sido

y será siempre, ante todo, fuente de acción” (HD, 154).

¿Cómo no interpretar estas palabras como una llamada a entender la situación de naufragio a partir de un primario sentirse más original que la actividad que desencadena? Visto desde este ángulo, el pensamiento de María Zambrano consiste en lo esencial en el intento sostenido de retroceder desde el naufragio creador de cultura hacia el sentir originario del que emana el sentimiento del náufrago. Del mismo modo que la inhospitalidad no niega el naufragio, pero lo piensa hacia atrás, hacia la originaria indeterminación o in-adaptación del náufrago, hacia su originaria negatividad, María Zambrano no ofrece una imagen que exprese la inserción del hombre en la realidad distinta del naufragio, pero obliga a pensar éste desde un sentir originario que el náufrago lleva ya consigo como ser vivo a su desesperada situación. Si la razón vital prueba la verdad de sus construcciones por su capacidad de salvar del naufragio, la razón poética se justifica por su poder de hacer ver el sentir originario que late en e inspira esa misma cultura racional que es responsable de su ocultamiento.

María Zambrano acompaña, pues, a Heidegger en ese descenso *ad inferos*, que deshace el tranquilo estar en casa del mundo construido por los quehaceres humanos creadores de cultura. Lo que une a ambos pensadores no es la concepción, llamémosla material, del “infierno”, que en *El hombre y lo divino* tiene unos claros tintes órfico-nietzscheanos como sede de un caos de delirios, ensoñaciones, anhelos y locuras, sino su pura formalidad como algo otro, como lo “otro” que el estar en casa de la conciencia cotidiana. Ser lo absolutamente otro de lo que para la mirada cotidiana hay, de lo que para ella sencillamente es, significa ser nada. María Zambrano repite exactamente el movimiento de *Ser y tiempo* de entender la nada como la nihilización del ente, como lo que, visto desde el ente, no es, pero que sin embargo es el claro del ser en el que el Dasein está: “la nada se irá abriendo camino en la mente y el ánimo del

hombre como sentir originario [...] Son ellas [las entrañas], es en ellas, en su irreductible sentir donde aparece el sentir de la nada; la nada que no puede ser idea, pues es lo que devora, lo que más puede devorar: ‘Lo otro’ que amenaza a lo que el hombre tiene de ser; pura palpación en las tinieblas” (HD, 171). Ir hacia eso otro, mostrar su fuerza irreductible, su resistencia a ser cosificada por la claridad de la conciencia objetivadora, enseñar al pensamiento a ponerse en disposición de atender a “ese fondo innominado que no es idea sino sentir” (HD, 179) es la tarea de la razón poética. María Zambrano apunta, como Heidegger y toda la crítica contemporánea de la subjetividad, a aquello que, siendo lo más íntimo y constitutivo de la condición humana, precede a todo ser-sujeto, está más acá de toda subjetividad.

Pero este movimiento compartido no puede ocultar las claras diferencias que separan a ambos filósofos. Ante todo, porque María Zambrano, siguiendo a su maestro Ortega, ve siempre en el ser un concepto insuficientemente originario, un momento ulterior al vivir radical expresado en el sentir del naufrago. El ser es para María Zambrano, como para Ortega, la figura estable que toman las cosas y la propia vida humana, resultado de la necesidad de salir del caos y de la fragmentación del sentir originario, dando una cierta fijeza a las cosas y a sí mismo. “La idea del ser es la dádiva encontrada, el ser tiene algo de limosna ganada. Pues que la idea de ser como tal, antes de ser pregunta, fue la respuesta” (HD, 158). El proyecto de ser es la ensoñación necesaria del hombre y la idea de naturaleza humana su resultado más notable (HD, 152). Por eso, el ser, correlato de la conciencia, libera al hombre de lo extraño y de lo entrañable (HD, 159). A la luz de esta doctrina orteguiana que María Zambrano sigue a su manera, la pregunta por el ser como tarea fundamental de la filosofía supone un claro *quid pro quo*, pues el ser no es algo originariamente buscado por el hombre, sino lo siempre ya encontrado, la respuesta a exigencias originarias de la vida que la misma pregunta ontológica oculta, como si el plano del

ser fuera lo radicalmente primario. María Zambrano (al menos en *El hombre y lo divino*), como antes Ortega, no ha visto nunca que la diferencia ontológica, tantas veces resaltada por Heidegger, implica que el ser no tiene que ver con la consistencia y la figura estable del ente ni con sus principios constitutivos (es decir, con la entidad del ente), sino con su fenomenalidad, con su venir a la presencia (*Anwesenheit*), con el hecho de que lo ente pueda aparecer como tal, con que pueda salir a la luz con su estructura propia, que es el objeto propio de la metafísica y de las ciencias. Como ese estar presente tiene como condición de su posibilidad el estar en un ámbito abierto y despejado (*Lichtung*), en el seno del cual puede acontecer el juego de luz y oscuridad y con ella la visibilidad de lo presente, la cuestión del ser es entonces la cuestión de la desocultación o manifestabilidad de lo presente, de la posibilidad misma de la presencia, no la de su consistencia, es decir, la de poseer una estructura más o menos fija y estable.

Y es ésta, la cuestión de la fenomenalidad, del hecho fenomenológico *tout court* –el aparecer de lo que aparece y sus implicaciones–, lo que nos hace percibir diferencias sustanciales que separan la inhospitalidad heideggeriana de las entrañas de María Zambrano.

Pues la *Unheimlichkeit*, que es vivida como inhospitalidad porque rompe la familiaridad del mundo, instala al hombre en su ser más propio, ese ser que la cotidianidad oculta, el puro estar en un ámbito abierto en el cual y solo desde el cual las cosas de la vida cotidiana y los propios quehaceres humanos se dejan ver y sentir. Lo inhóspito es, así, lo más propio; la nada que anonada todos los proyectos de la familiaridad mundanal es justamente el ámbito abierto en el que el hombre está *a radice* puesto y al que está por esencia consagrado. Ese ámbito abierto es lo que el segundo Heidegger llama el *claro del ser* o la *verdad del ser*, que, como subraya enfáticamente la *Carta sobre el Humanismo*, es el ser mismo. Por eso el *Dasein* en el hombre, su estar en el aquí del ser, en

el espacio despejado en el que pueden aparecer las cosas, es lo que constituye la “esencia” del hombre. De esta manera, Heidegger puede invertir, sin dejar de decir lo mismo, el juego metafórico de la inhospitalidad y pasar a uno nuevo, el del “suelo natal” o la “patria”, la ambigua retórica de los escritos de los años 30 y 40: lo inhóspito es ahora justamente el *alma mater* de la existencia.

La nada que la inhospitalidad de *Ser y tiempo* revela adopta entonces, pensada desde esta situación, una doble metáfora: la del claro, el lugar despejado en medio de la espesura del bosque, que pone de relieve el hecho fenomenológico del aparecer o la manifestación, y la del suelo natal, que subraya que ese claro es la raíz, la esencia de la condición humana. María Zambrano adopta como es bien sabido la primera y las diferencias entre las formas de concebir ese claro de Heidegger y María Zambrano han sido puestas magníficamente de relieve por Cacciari¹¹. Yo sólo quisiera ahora, para terminar, subrayar lo que separa el *Da-sein* en el hombre de las entrañas de María Zambrano, más allá de la discrepancia sobre el concepto mismo de ser.

Y es que me parece que ni en la pasividad ni en la intimidad de las entrañas, pero tampoco en la forma de relacionarse el hombre con ellas hay proximidad con las metáforas heideggerianas que expresan el *Dasein* en el hombre.

Si la pasividad de las entrañas se define por el sentirse padecer la propia exposición al poder de la realidad, hay sin duda una pasividad fundamental en el estar en el ahí del ser. En ese estar el hombre está puesto, colocado de antemano; la idea de estar arrojado (*Geworfenheit*), vista ahora desde el ser, que es quien arroja a su claro, denota la condición esencialmente dada, la pasividad inicial que define la condición humana. Esta condición permite a

Heidegger introducir el juego semántico de la donación, el regalo y la gracia, como muestra *Zur Sache des Denkens*. Incluso, en la máxima vecindad con María Zambrano, entiende ese estar con la idea de *Stimmung*, ese temple de ánimo que podría dar a entender un padecer o sentir cercano a las entrañas. Pero no hay tal cosa. Con *abstimmen*, *Stimmung* y *Gestimmtheit* Heidegger está indicando lo que podríamos llamar la *sintonía previa*, el estar ya acordado o templado por el claro del ser, atemperado por él, acuerdo que es muy anterior a la conciencia objetiva u horizontal y que por eso deja resonar en él el sentir, que es siempre algo distinto y anterior a la conciencia clara. Pero es un sentir que no se siente, porque todo sentir efectivo, epidérmico u originario, está ya sintiendo en la sintonía del ser. La pasividad del sentir en el sentido de María Zambrano, que es siempre un sentir orgánico, propio del ser vivo que el hombre es, no instituye el estar en el claro, sino que lo supone.

Y lo que el estar en el claro impone no es el íntimo sentir de unas entrañas que registran en una inmediatez sin significado la fuerza de una oscura realidad. La metáfora de las entrañas no recoge lo que Heidegger, incluso el segundo Heidegger, piensa como el *Dasein* en el hombre. Pensado siempre a partir del hecho fenomenológico –el aparecer de las cosas y de nosotros con ellas–, el ocultamiento originario del ser no es el fondo oscuro de la vida orgánica, el infierno presubjetivo y preconsciente de nuestro padecer, sino la otra cara del aparecer, lo que haciendo aparecer se retira a favor de lo que aparece. Y el hombre, implantado en ese hecho, es inicialmente pasivo porque no inicia la desocultación, sino que responde a ella. La ex-sistencia, tal como Heidegger la concibe, no es otra cosa que la estructura necesaria para que ese responder sea un responder adecuado, es decir, que pueda proseguir el movimiento de desocultación, que colabore en el hecho de

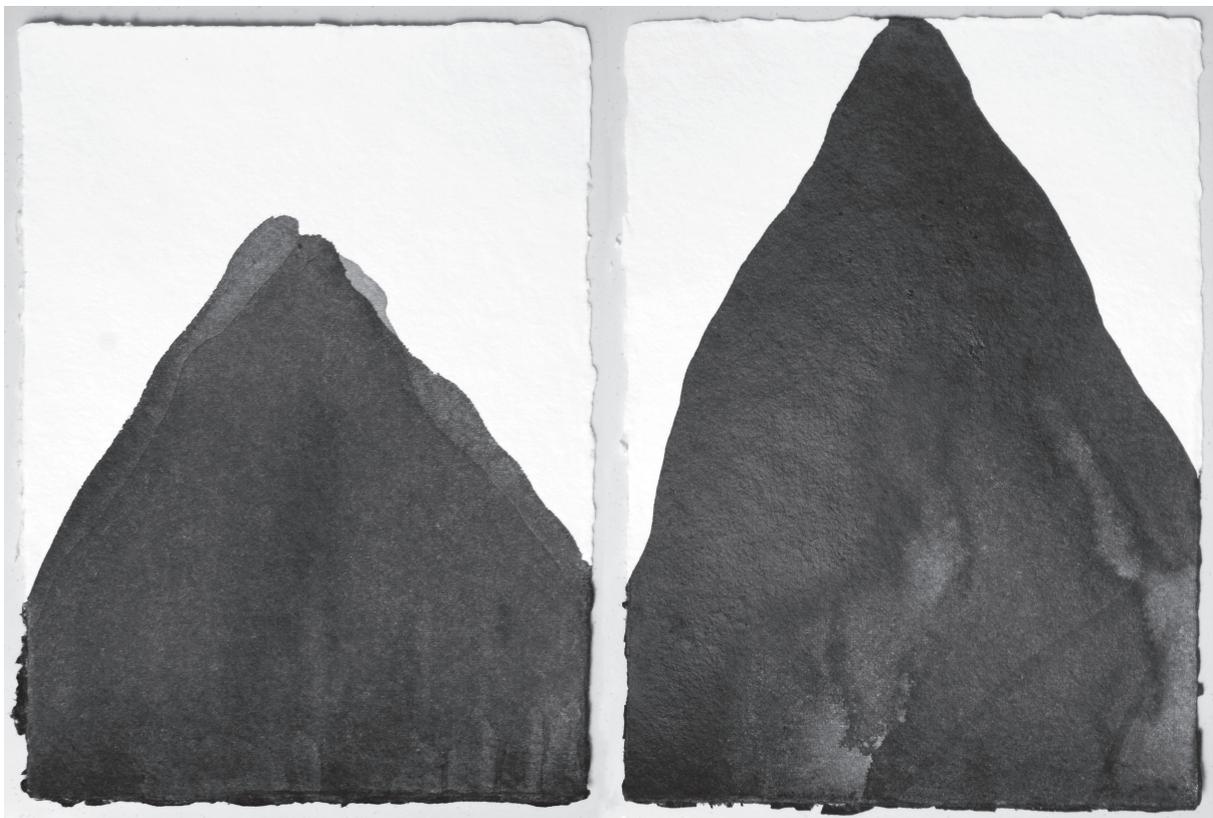
¹¹ Cacciari, M., “Para una investigación sobre la relación entre María Zambrano y Heidegger” en *Archipiélago*, n.º 59, pp. 47-52.

Naufragio, inhospitalidad, entrañas. María Zambrano ante Ortega y Heidegger

la verdad; existir es entonces el exponerse, el salir de sí que deja ser, que hace posible que las cosas comparezcan como son. Y la primera condición de esa exposición, que Heidegger durante unos años llamó *trascendencia*, es la distensión, la diferencia o separación respecto de sí mismo, de la que la temporalidad es su estructura básica. Trascender significa siempre estar más allá de lo dado, de lo que se muestra, precisamente para que eso dado pueda comparecer en lo que es. Pensada sobre el fondo de la intencionalidad, el aparecer exige siempre el éxtasis, la salida de sí, la no intimidad. Justo por eso la existencia no se identifica con ninguna situación originaria, sino que lo originario en ella es salir del origen para que sea posible pensarlo como tal. La existencia, en este sentido, carece de intimidad profunda, de entrañas en cuyo fondo resuene un sentir originario; el hombre, como existente, *es* sus entrañas en la medida justamente en que difiere de ellas, en que se distancia de ellas, en que puede

tomar postura ante ellas y las asume, incluso en la forma del rechazarlas o negarlas (o intentar transformarlas). El sentir originario de las entrañas aparece como tal en el seno del proyecto que la existencia es. Por eso entre las entrañas y la inhospitalidad que expresa el existir que trasciende toda intimidad hay una diferencia metafísica insalvable.

Una diferencia que, como ha visto muy bien Cacciari, se refleja en la desconfianza de María Zambrano hacia la actitud interrogativa frente a la devoción heideggeriana por ella. Con extraordinaria lucidez afirmaba María Zambrano que “toda pregunta indica la pérdida de una intimidad o el extinguirse de una adoración” (HD, 77) y es que, en efecto, preguntar es la posición misma de una distancia, de una diferencia con lo preguntado incompatible con toda inmediatez o con la pura recepción pasiva. Visto desde el ángulo heideggeriano, es la expresión de la distensión que es el existir (una



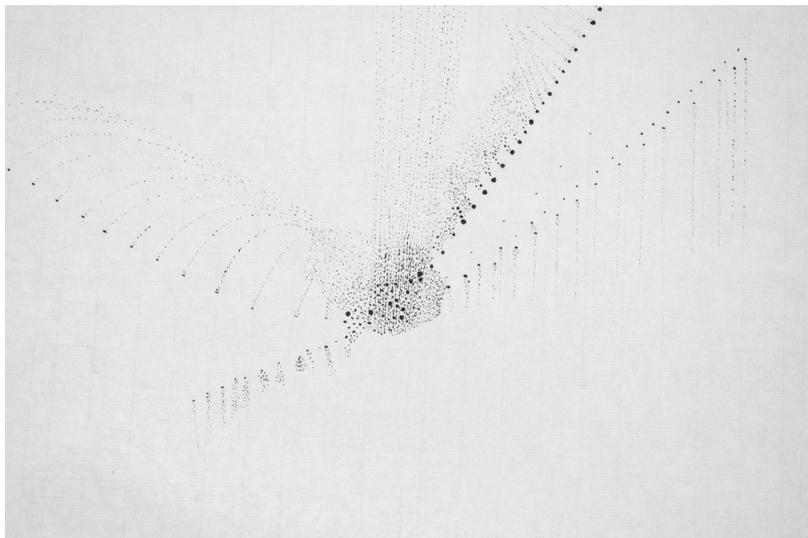
Mariona Vilaseca. *Search and Couch / Top of the mountain*, 2011

distancia que no hay, por cierto, que entenderla al modo de la fría objetividad, sino que nace justamente de la implicación en lo preguntado, del estar afectado por ello). Tal vez por ello María Zambrano ha insistido en que la piedad, el trato originario con lo otro que es la realidad en la que estamos, es la inspiración poética, dócil a lo que recibe de ella, palabra esencialmente pasiva. “¿Será posible la piedad desde el ser?” se pregunta entonces. Y aunque su idea del ser no es evidentemente la de Hei-

degger, no podemos evitar pensar que la frase final de la *Cuestión de la técnica* es una respuesta explícita a ella: “El preguntar es la piedad del pensar”. Del pensar. ¿Pero no ha pretendido María Zambrano justamente decirnos que el pensar, aunque sea el pensar de la verdad del ser, opera sobre una ocultación y transformación de las entrañas? Acoger esta cuestión y darle vueltas es sencillamente reconocer que María Zambrano plantea una alternativa al nivel del radicalismo de Ortega y Heidegger.



Mariona Vilaseca. *Mountains*, 2011



Mariona Vilaseca. *Ways (detalle)*, 2011