

M.^a Carmen López Sáenz

Departamento de Filosofía. UNED
clopez@fsof.uned.es

Merleau-Ponty y Zambrano: el «logos» sensible y sentiente

Resumen

La autora articula las filosofías de Merleau-Ponty y Zambrano en torno al sentir y a la búsqueda de lo originario. Interpreta este común interés como un deseo de expresión de la profundidad de la vida y como una descripción del *logos* tácito/sumergido, como uno de los modos de la pasividad que actúan en la vida atenta e integra un nuevo saber *poietico* y vital, acorde con una fenomenología de la existencia que descubre lo invisible de lo visible.

Abstract

The author of this article puts together the philosophies of Merleau-Ponty and Zambrano around sensing and the search for the originary. She interprets this common interest of both of these philosophies as a desire to express life's depth and as a description of tacit/submerged logos as a mode of passivity that is acting in attentive life and is integrated in a new poietic and vital knowledge, according to a phenomenology of existence that discovers what is invisible in the visible. everything rejected by the concept.

Recepción: 11 de marzo de 2013
Aceptación: 10 de julio de 2013

Aurora n.º 14, 2013
ISSN: 1575-5045, págs. 104-118

Palabras clave

Fenomenología genética, *logos* del mundo estético, pasividad, razón poética.

Keywords

genetic phenomenology, the logos of the aesthetic world, passivity, poetic reason.

1. Cfr. Zambrano, M., *Filosofía y educación. Manuscritos*, Málaga, Ágora, 2007, pág. 103.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) y María Zambrano (1904-1991) vivieron comprometidamente los determinantes acontecimientos históricos de la época, pero por separado. El primero permanece al margen de la tradición filosófica española; en cuanto a la filósofa, si leyó a este fenomenólogo, no lo cita en su obra, pero era buena conocedora de este movimiento filosófico a través de sus maestros Ortega y Zubiri. Como ellos, valora la lucha de Husserl contra el psicologismo para demostrar la existencia de la verdad desde la intencionalidad de la conciencia;¹ no obstante, sigue viendo en su filosofía impedimentos idealistas para vivir verdaderamente.

Al igual que Ortega, se sintió tempranamente atraída por la *Lebensphilosophie* de Dilthey y Bergson. Fue especialmente sensible a la herencia de la misma reinterpretada éticamente por Max Scheler, quien, a su vez, fue uno de los primeros seguidores de Husserl y tuvo el mérito de aplicar la fenomenología al estudio de los valores. Merleau-Ponty heredó esta preocupación bergsoniana y, desde sus primeras obras, la enriqueció con la *Lebenswelt* (mundo de la vida) de Husserl.

Como filósofos, no podían conformarse, no obstante, con describir el discurrir vital, sino que quisieron profundizar en él mediante una razón que no fuera la cartesiana, esquelética y expurgada de mundo, sino otra incardinada.

Zambrano permaneció en París de 1946 a 1948 y allí conoció a Sartre, Simone de Beauvoir y Camus. Aunque en esos años Merleau-Ponty dictaba conferencias en la Universidad de Lyon,² la atmósfera que respiraban y el deseo de ampliar la razón eran comunes a ambos.

Llama la atención que en toda la obra de la filósofa, especialmente en *Hacia un saber sobre el alma* y en *Filosofía y poesía*, se produzcan tantas coincidencias, no solo con la *Fenomenología de la percepción* merleau-pontiana (1945), sino incluso con *Lo Visible y lo Invisible* (redactado en 1959).

En anteriores trabajos³ nos hemos ocupado de uno de los temas apenas transitado por la filosofía y que ha concentrado el interés de ambos filósofos: el de los sueños que, para la fenomenología, ejemplifican esas pasividades que nos acontecen, pero que intervienen en la vida consciente. Ponen de manifiesto que esta no es actividad espontánea, sino que se edifica sobre un fondo y es respuesta a la interpelación silenciosa del mundo. Los sueños también nos interrogan, pero solo podemos responderles desde nuestra razón apasionada por todas las dimensiones de la vida. Por oscuras que estas sean, la filosofía no puede dejar de ahondar en ellas.

Como Merleau-Ponty ilustra, el activismo de la conciencia conduce a la ausencia de compromiso y, como Zambrano recuerda, la atención a la continuidad del presente en la vigilia nos encierra en un sueño, nos reduce a sujetos compulsivamente conscientes que ignoran la determinación de todos nuestros actos por la pasividad. Por ello, es preciso reflexionar sobre las dimensiones pasivas de nuestro ser, entenderlas como modos constitutivos de apertura a lo irreflexivo que las alimenta. Esta dimensión vigilante de la pasividad redundante en una mejor comprensión de las ambigüedades de la vida atenta, que es la vida propiamente filosófica.

En el estudio actual, seguimos comprobando la coincidencia de ambas filosofías al subrayar ese otro lado de la vida, pasivamente constituido pero actuante, que requiere ser comprendido. Nos referi-

2. De 1945 a 1949, Merleau-Ponty fue profesor y maestro de conferencias en la Universidad de Lyon. En 1949 fue nombrado profesor de la Sorbona.

3. Remito a mis artículos «Los sueños, el tiempo y la pasividad. M. Zambrano y la fenomenología» en *La Lámpara de Diógenes*, vol. 8, núm. 14-15 (2007), págs. 29-77, y «Dos fenomenologías de la forma-sueño. M. Zambrano y M. Merleau-Ponty» en *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»*, núm. 8 (2007), págs. 16-26.

4. Cfr. Husserl, E., *Formale und Transzendentale Logik, Husserliana XVII*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, pág. 257. Merleau-Ponty emplea esta noción para expresar la relación entre lo sensible y lo inteligible. Ese logos sería el origen de las idealizaciones o el nivel pre-reflexivo subyacente a la reflexión.

5. Merleau-Ponty emplea este término en el sentido del «elemento» griego que está en todo, pero no es algo concreto, sino una generalidad en la que se van gestando las diferencias. En efecto, la carne es materia trabajada interiormente, humanizada desde el momento en que integra la existencia. Véanse al respecto mis trabajos, «De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en M. Merleau-Ponty» en *Phainomenon. Revista de fenomenología*, vol. 14 (2007), págs. 171-193, y «Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido» en *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, núm. 90, enero-abril de 2011, págs. 25-51, especialmente págs. 34-37.

6. Zambrano, M. (1977), *Claros del bosque*, Madrid, Cátedra, 2011, pág. 265.

7. Consideramos que es tarea filosófica sentir el pensamiento y con el pensamiento; esto ya es creación, pues no basta para filosofar, reproducir lo ya pensado por otros; es preciso ejercitar la razón poética, esa que media entre el sentir originario del palpito de la vida y la prolongación del mismo recreándola desde nuestro aquí y ahora.

8. Cfr. Zambrano, M., *Notas de un método*, Barcelona, Mondadori, 1989, pág. 111.

9. Zambrano, M., *Claros del Bosque*, ed. cit., pág. 141.

10. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, París, Gallimard, 1964, pág. 275.

mos ahora al sentir, que no solo consiste en tener sensaciones y sentimientos, sino en sentir-se, en ser re-flexión de la sensibilidad sobre sí misma, toma de conciencia de la estrechez de la razón que la excluye y desvelamiento de otra más cercana a la vida.

Esta re-flexión es obra de un *logos* que habita en las interioridades de lo sensible, pero no de la analítica, ni de la fría espectadora de la vida, sino de esa razón sentiente que la habita, que se ha sedimentado en ella a fuerza de ejercerse, pero que nunca hubiera podido hacerlo sin la concurrencia de todas sus dimensiones. Se trata de una apertura a lo que adviene que revierte en auto-comprensión, de una reversibilidad entre lo sensible y lo sentiente, lo pasivo y lo activo, que constituye el sentir y posee un *logos* distinto del establecido.

Ya Husserl hacía referencia al «*logos* del mundo estético»⁴ considerándolo como precedente genético del pensamiento. Merleau-Ponty lo buscará en el arte e incluso en la *poiesis* de la *chair* (carne),⁵ en esa profundidad en la que el afuera se vuelve hacia el adentro auto-diferenciándose, imbricando constantemente al sentiente con lo sensible.

Zambrano recupera la pasividad generadora de la carne y alude a la condición mediadora de la misma,⁶ principalmente, entre la vida y la muerte, la gestación y la extinción. Coinciden en que la vida del sentir que arranca de ella no es el conjunto de sentimientos, entendidos como transformaciones de lo sentido en posesiones intelectuales,⁷ sino la experiencia vivida de la reversibilidad entre sentirse sentido y, a la vez, sentiente.

De modo semejante a la *chair* actúa el corazón zambraniano, que convierte en entrañable todo lo que anida en él; por ello, está presente en toda respuesta personal;⁸ es el centro desde el cual se realiza el ser humano desde el sentir originario. Esta víscera mediadora entre las entrañas y el *logos* hace referencia a una interioridad, a un centro de pasividad que fluye en la vida sin detenerse mientras se vive, pero que tiene que hacerlo para ser libre, ya que ser libre requiere conocerse.⁹

Merleau-Ponty todavía va más lejos; del corazón y del intelecto se remonta a su común condicionante que no es el Yo: «no soy yo lo que me hace pensar como tampoco soy yo quien hace latir mi corazón».¹⁰ El pensamiento, como el latido, es un proceso que se desarrolla en la vida anónima y no un acto puntual que responda a una decisión premeditada del yo. El filósofo se pregunta por el común origen del pensar y del latir. Los reconduce a su nacimiento, el cual es un desafío para la fenomenología, porque difícilmente se manifiesta ante la conciencia; sin embargo, es un fenómeno radical para la existencia. Este filósofo de la misma sabe que esta y otras génesis pasivas no se explican por la síntesis de la conciencia, sino por otras que actúan sin emanar de un yo, pero afectándole.

La fenomenología genética, en la que se inscribe la de Merleau-Ponty, ha tematizado los niveles pre-reflexivos en los que se producen dichas síntesis, esos horizontes originarios en los que se funda la razón y de los que nunca puede desprenderse ni siquiera para fundamentarse.¹¹ El ámbito de lo pre-temático nos abre a esa reflexión todavía no intelectualizada, al sentirse sintiendo, ejemplificado en las dos manos que se estrechan poniendo fin a la dicotomía sujeto-objeto. Ciertamente, este es un nivel pre-lingüístico, pero acoge ya un *logos* tácito¹² que requiere ser expresado para conquistar todo su sentido.

La misma Zambrano se da cuenta del clamor desde dentro de la razón de un «*logos* sumergido»,¹³ del sentir de la vida que se entrega en un lenguaje indirecto y simbólico; se percata, en suma, de que el origen de la reflexión es lo pre-reflexivo, lo que pasivamente nos determina. Esta pasividad se patentiza en el saber zambraniano sobre el alma que comienza con la escucha del corazón. Ella nos lo revela como paradigma de una «pasividad activa»,¹⁴ en tanto el corazón es sede de un saber cordial y de una llamada a la acción que, unidos a la piedad acogedora –«matriz originaria de la vida del sentir»–,¹⁵ definen el saber sobre el alma.

La fenomenología merleau-pontiana suele referirse con este mismo término («matriz») a la *chair*, a esa carne que no ha tenido nombre en ninguna filosofía, porque no es una materia física concreta. Como la filósofa, considera compatible la pasividad con la actividad; es más, la primera se anuncia de manera tangencial en todos los actos, por eso «la pasividad frontal es imposible»¹⁶. No tiene sentido considerarla ni como un principio causal, ni como un objeto de la conciencia, sino más bien como el horizonte desde el que esta se destaca. Defiende una pasividad sin pasivismo,¹⁷ es decir, asumida y, por consiguiente, no pura. Todo acceso al mundo es la otra cara de un retroceso. Arranca del *cogito* tácito y actúa como trampolín hacia la conciencia reflexiva, pero uno y otra son, en Merleau-Ponty, corporales.

Reinterpreta, pues, el *logos* del mundo estético del mismo modo que Husserl comprendía el cuerpo: como estesiológico, es decir, sensitivo en su doble modalidad (sentido y sentiente), en cuanto portador de los campos sensoriales, además de órgano de la voluntad.¹⁸ Ese *logos* se halla silenciosamente inmerso en cada cosa sensible como una «variación en torno a cierto tipo de mensaje, del que solo podemos tener idea por participación carnal en su sentido».¹⁹ Comprenderlo exige refutar los dualismos cartesianos (alma-espíritu), kantianos (sentido interno-sentido externo), hegelianos (idea-sensación) y pensar que los polos no existen separadamente, que hay quiasmo entre el *logos* del mundo sensible y el espíritu salvaje. Idéntico objetivo mueve a la razón mediadora de Zambrano. La filósofa quiere acercar la razón a la experiencia vital de la que arranca y que se va sedimentando en el curso de la vida,²⁰ obligando a la razón a

11. Merleau-Ponty toma el concepto *Fundierung* de Husserl, dándole un sentido ontológico. Lo refiere a la inter-relación entre dos términos, por ejemplo, la razón y los hechos, de tal modo que el fundante determina al fundado, pero este no es un simple derivado de aquel, sino que solo a través de él se manifiesta lo fundante (Cfr. Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1979, pág. 451).

12. En nuestra opinión, el desvelamiento de esta capa pre-teórica no solo revela las relaciones que la fenomenología merleau-pontiana entabla con la naturaleza y el logos, sino también a la crítica de ambas idealizaciones. Véase nuestro trabajo «Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología» en *Ludus Vitalis*, vol. xiv, núm. 26, (2006), págs. 171-187.

13. Cfr. Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., pág. 130.

14. Zambrano, M. (1950), *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2008^a, pág. 66.

15. Zambrano, M., *Para una historia de la piedad*, Málaga, Torre de las Palomas, 1989, pág. 16.

16. Merleau-Ponty, M., *L'Institution. La passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, París, Berlín, 2003, pág. 181.

17. *Ibidem*, pág. 159.

18. Cfr. Husserl, E., *Ideen II, Husserliana IV*, La Haya, M. Nijhoff, 1952, págs. 212-213 (trad. cast., *Ideas II*, México, FCE, 1997, pág. 260).

19. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, ed. cit., pág. 230.

20. Cfr. Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., pág. 107. Esta es la experiencia a la que se refiere, asimismo, la fenomenología. A diferencia del experimento, no es repetible, ni cuantificable.

21. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 102.

22. Este es el campo de la sensibilidad, entendida como relación estético-sensible y sensual con el mundo. En relación con ella, puede consultarse nuestro trabajo «El sentido de la *Aisthesis* en Merleau-Ponty», en Santos, J. M., Alves, P. y Barata, A., (eds.), *A Fenomenologia Hoje*, Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, Lisboa, *Phainomenon*, 2003, págs. 299-311.

23. Véase la obra de Matos, I., *Merleau-Ponty: une poétique du sensible*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2001.

24. Cfr. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 48. Por lo que respecta a Merleau-Ponty, véase mi artículo «Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros» en *Daimon*, 44 (2008), págs. 173-184.

«entrar en realidad»,²¹ a vivificarla, al mismo tiempo que la razón poética y *poiética* revierte sobre la vida dando expresión a su poder generador y concretándolo en producciones.

Al entender el sentir como conjunción de lo sensible y lo sentiente, como una fuerza incoativa (intencionalidad) y como obra que resulta de ella, estos filósofos no solo comprenden la sensibilidad como una facultad reproductiva, sino como *poiesis* o actividad productora. Sentir no es una facultad, sino un modo de ser en el mundo y con los otros, situado más allá de la alternativa entre receptividad y actividad, porque sentir es relacionarse incluso con lo ausente, extraer lo invisible de lo visible.

Sentir y expresar responden a la fuerza de las cosas, pero también a la del deseo y, en general, al poder de la *aisthesis*,²² la cual está tan relacionada con la *praxis poiética*,²³ como el sentir va unido a la expresión del mismo. A la vez que la *poiesis* se enlaza con la *aisthesis*, la creación lo hace con la experiencia perceptiva y afectiva. Así cristaliza un pensamiento dinámico, estético y comprometido, casi podríamos hablar de un pensar que es un deber de descifrar lo que se siente, una tarea de penetración en esa verdad que pasa no solo por la recepción de lo sensible, sino por la reinención de la sensibilidad hasta integrar con ella una razón que, como la carne merleau-pontiana, es sensible y sentiente. Ambas son actividades *poiéticas*, obras y expresión. Por tanto, hay, en la fenomenología merleau-pontiana, en su rehabilitación de lo sensible, toda una *poiética*; es más, hay sensibilidad de y por la *poiesis* que radica en lo sensible, en la visibilidad.

La actividad *poiética*, como integrante del sentir, no es una operación individual, sino un modo de la existencia que, realmente, es coexistencia. En palabras de Zambrano, la condición de la vida humana es verse a sí misma viéndose en otro, con otro.²⁴ Este verse no solo es una traducción de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, sino que incorpora el sentir intemporal, ese que dinamiza al ser humano y lo empuja a realizarse trascendiéndose.

Sentir es ese abrirse a «lo otro» que permite al pensamiento engendrarse; por tanto, no es lo que contamina a la filosofía, sino precisamente lo que la acerca a la realidad en gestación. Por su parte, la filosofía ayuda a sacar al sentir de su oscuridad e ir llevándolo a la razón, a entender lo que se siente sin dejar de sentirlo, es decir, sin limitarse a captarlo desde fuera, adentrándose en sus íferos para iluminarlo. Así es como Zambrano comprende el sentir: como la plenitud del sentimiento en el pensamiento y a la inversa, ya que este se colma cuando la intuición y la intelección se enraízan en el sentir originario y en el anhelar.

También Merleau-Ponty busca la continuidad entre pensar y sentir y, en general, la del ser-en-el-mundo, que es sentirse, a la vez,

sensible y sentiente. Sentir no es, por tanto, el sentimiento entendido como un estado de la conciencia, sino una experiencia originaria y original de la presencia indivisa del ser. Este interés ontológico por el sentir impulsa a ambas filosofías al lirismo que, a veces, les obliga a adoptar un estilo casi fragmentario para permitir sentir mientras se piensa y producir un discurso que evoca sensaciones y desoculta sentidos.

El estilo no es, para nuestros autores, un mero recurso formal. Zambrano entiende la filosofía como una estilización personal de lo universal, cuya justificación lleva a su origen y atraviesa cada una de sus etapas. Por lo que respecta al estilo del fenomenólogo, es una deformación coherente de lo sedimentado, una manera de habitar el mundo que se revela desde el momento en que somos un cuerpo que se expresa en todos nuestros comportamientos y nos ancla en una situación. En cuanto estilo de ser en el mundo, el cuerpo vivido es horizonte de sentido por el que el mundo adquiere significado al recortarse desde él; incluso él mismo produce cierto sentido con sus gestos y con la dirección de sus movimientos y deseos que no es equiparable al conjunto de significaciones ya establecidas.

Bien sea desde el cuerpo expresivo, bien desde la creación literaria y filosófica, en estos filósofos el estilo habla de la común búsqueda de una racionalidad alternativa al racionalismo abstracto. Ambos lo repudian porque no es fiel al movimiento de la realidad y no puede poner en marcha una cultura actuante. Para Zambrano, en esta el contenido y el estilo son coherentes entre sí y dinamizan la vida. El uno no se impone sobre el otro, sino que fluyen conjuntamente, del mismo modo que el agua del río sigue el cauce que poco a poco ha ido excavando en él.

Por lo que respecta a su coetáneo, aun siendo consciente de la crisis de la razón moderna, no ha propuesto su abandono, sino la ampliación de la razón²⁵ para que contenga incluso lo que se ha considerado irracional y ha sido condenado al silencio. Esta razón *élargie* siempre está en curso y no solo tiene implicaciones epistemológicas (de *survol*), sino fundamentalmente existenciales. La *raison élargie* no se resigna a la reducción de sus dimensiones al mero uso instrumental de las mismas y, frente a la racionalidad dominante sesgada y artificiosa, plasmada en un estilo generalizado de pensamiento abstracto que pierde de vista la rica unidad de la vida y culmina en el cientificismo, se abre a todo el universo de la *aisthesis* que incluye la sensibilidad, las pasiones, los afectos... Todos esos integrantes del campo perceptivo no deben ser considerados meros derivados de las sensaciones representativas, sino, como estas, presencia en el mundo por el cuerpo. En este horizonte, en promiscuidad²⁶ con el Ser y el mundo se halla también la razón. Debido a ello, no es la posesión de un espectador desinteresado, sino la capacidad del sujeto comprometido carnalmente que puede dar cuenta de la riqueza de la reversibilidad del sentirse sintiendo que proviene de la encarnación

25. «La tarea es *élargir* nuestra razón para hacerla capaz de acoger lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón» (Merleau-Ponty, M., *Signes*, París, Gallimard, 1960, pág. 154).

26. Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, ed. cit., pág. 292.

27. Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1992, pág. 12

28. Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., pág. 130.

29. Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, ed. cit., pág. 20.

30. Sobre este particular, me permito remitir al lector interesado a mi trabajo «El dolor de sentir en la filosofía de la existencia» en González, M. (comp.), *Filosofía y dolor*, Madrid, Tecnos, 2006, págs. 381-438.

31. Cfr. Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., pág. 26.

del *logos*, de la existencia como movimiento doble que implica vivir en la razón y buscar la razón de vivir. Merleau-Ponty consideraba que la ampliación de la racionalidad era la tarea del siglo que le tocó vivir. En nuestra opinión, continúa siendo la labor filosófica por excelencia del presente.

Algo semejante ha perseguido la razón poética zambraniana, la cual no reniega de la razón moderna, sino que recupera lo que la razón abstracta olvida y la razón instrumental reprime. La razón de Zambrano se extiende incluso a la esperanza. La filósofa no propugna el irracionalismo, sino un racionalismo nuevo que recupere las razones del corazón, de las entrañas, que son la sede del padecer, pero también, del amor.

Para ambos, el sentir es una afección y una acción del sujeto. En palabras de Zambrano, «La situación efectiva del hombre es padecer y trascender, y no sólo padecer, sino padecerse; soportar la carga de su pasividad»;²⁷ es decir, el padecer no es un simple estar inactivo, pues es conscientemente aceptado y se manifiesta provocando un padecimiento. El sujeto del padecer realiza y siente lo que padece.

El saber zambraniano sobre el alma rompe el cartesiano predominio de la conciencia y sus razones para sumergirse en la *psique*. Esta es inmediata para nosotros, una especie de conciencia pre-reflexiva que surge en la vida espontánea. Permite padecer la realidad como algo dado que, a la vez, concierne. No se trata únicamente de hacer del alma el objeto de este saber, sino de comprender su carácter de sujeto de eso que es más que conocimiento, del sentir que constituye ese saber. Esta concepción anuncia ya un saber de lo sensible y de lo sentiente al que sólo podrá dar respuesta la razón poética.

La filósofa declara que el sentir es «un sentirse como un pulso que sondea las cosas del otro lado»,²⁸ es decir, que pasividad y actividad se co-implican: «aquello que sucede fatalmente puede suceder luego activamente, aquello que el hombre padece es ejecutado por él».²⁹ De la misma manera, en Merleau-Ponty el sentir no es meramente pasividad, sino sentirse objeto y sujeto, hasta el punto de que la reversibilidad inminente de ambos acaba por mitigar cualquier padecimiento.³⁰ Frente a la clásica asociación del cuerpo con el padecer y de la conciencia con el actuar, el filósofo que huyó de los dualismos no cesa de insistir en la unidad del cuerpo vivido en el que el rol jugado se transforma en sufrido.

La razón poética zambraniana se suma a la lucha merleau-pontiana contra los opuestos y se adhiere al postulado fenomenológico de la unidad de la razón teórico-práctica y a la relación de lo universal con lo singular o del ser con las apariencias. Reconoce que debemos a Husserl el redescubrimiento de la unidad del objeto, a pesar de que las pretensiones de totalidad de su fenomenología hayan coartado la exploración metafísica la experiencia humana.³¹ Se siente más cerca

de la fenomenología de la existencia y del personalismo, porque se ha centrado en la unidad de la vida, hasta llegar a Ortega, que «ha fundamentado de nuevo el pensamiento en la necesidad que la vida tiene de él para salir de su originaria confusión y perplejidad».³²

La autora reconoce la genialidad de Husserl, unida a sus infatigables investigaciones, a su audacia y a su humildad,³³ pero sigue viéndolo como un cartesiano sin detenerse, por ejemplo, a analizar las diferencias entre su *epojé* y la duda hiperbólica; no obstante, valora que ambas nos inviten a practicar la docta ignorancia y a encontrar la verdad.³⁴

Como Husserl, prioriza la intuición, sin rendirse a ella, buscando su sentido. Sin embargo, sentencia que él abandona el lado más vivificante de la significación al caer en el logicismo de la misma y al analizar lo percibido como si fuera un acto mental.³⁵ Esta será también la crítica que Merleau-Ponty dirigirá al maestro,³⁶ aunque reconozca que nunca dejó de interrogarse por la sensibilidad y la percepción para llevarlas a su expresión y tomar conciencia de la experiencia. Este es el camino fenomenológico que su sucesor seguirá y también el más próximo al saber zambraniano.

Se suele considerar que la filosofía busca la unidad de las percepciones, la esencia y la razón de lo contingente, en tanto que la poesía se ocupa de lo múltiple e irreplicable. La filosofía relacional de Merleau-Ponty rechaza este nuevo dualismo; por lo que respecta a la razón zambraniana, media entre ambas, porque confía en que lo pasajero no perezca del todo y anhela una verdad que salve las apariencias y a la filosofía misma de sus desventuras.

En continuidad con el «*logos* del Manzanares» que animó a la Escuela de Madrid a dignificar las cosas más pequeñas, Zambrano investigaba incluso las razones más recónditas de la vida y, a su vez, la revelación de esta a la luz de la razón. A diferencia de Ortega, sin embargo, Zambrano considera que lo que puede salvar las razones vitales no es un conjunto de nuevos principios, sino «algo que sea razón, pero más ancho»³⁷ para que permita descubrir la integridad humana en todas sus dimensiones, incluido el centro de la realidad que es la profundidad.³⁸

Con esta intención, para sacar de su penumbra al sentir, Zambrano penetrará en una razón ampliada, como la que busca Merleau-Ponty. La influencia de Zubiri es patente en esta razón sentiente que no solo ilumina lo externo, sino también lo interno, las entrañas que son sede del sentimiento, anteriores al *logos* que incluso puede ser esclarecido por él.³⁹ Esto es imprescindible para que vida y conocimiento se involucren. Solo así la razón será capaz de aprehender una verdad que implica o, como dice Zambrano, que enamora. Para ello, es ineludible desear sentirla, no para duplicar con ella lo que sentimos, sino para sentir más y con mayor conciencia de ello.

32. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 89. J. San Martín ha investigado en profundidad la vinculación de Ortega con la fenomenología. Véase *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

33. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 89. J. San Martín ha investigado en profundidad la vinculación de Ortega con la fenomenología. Véase *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

34. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 211.

35. *Ibidem*, pág. 215.

36. Cfr. Zambrano, M., «M-129» (1966), inédito editado por Moreno Sanz, J., *La razón en la sombra. Antología crítica de María Zambrano*, Madrid, Siruela, 2003, págs. 114-125 y 117.

37. Un desarrollo más amplio de esta crítica en López Sáenz, M.^a C., «Del cuerpo fenoménico como origen del *noéma* al cuerpo de carne» en Lorenzo, R., Moreno, C. y De Mingó, A. (eds.), *Filosofía y realidad virtual*, Zaragoza, PUZ, 2007, págs. 271-284.

38. Cfr. Zambrano, M., «Carta a Dieste», recogida en Moreno, J. en *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*, ed. cit., pág. 102.

39. La profundidad no es otro espacio más, sino el que «sentimos crearse» (Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, pág. 98), porque es morada del corazón. En términos merleau-pontianos, la profundidad es espacio primordial en el que lo invisible se hace visible. No es la tercera dimensión sino la primera: la simultaneidad, la verticalidad misma, el espacio de manifestación que coincide con su propio movimiento ontogenético. En ella elaboramos nuestro verdadero medio y por ella las cosas tienen carne. El ser carnal es ser de profundidades (Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, ed. cit., pág. 326, *Le Visible et l'Invisible*, ed. cit., págs. 179, 322 y 272).

40. «Un *logos* que se hiciera cargo de las entrañas, que llegase hasta ellas y fuese cauce de sentido para ellas; que hiciera ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, rescatando la pasividad y el trabajo, y hasta la humillación de lo que late sin ser oído, por no tener palabra» (Zambrano, M. (1983), *Aurora*, Madrid, Turner, 1986, pág. 123).

40. Cfr. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 22.

41. Cfr. *Ibidem*, pág. 21. Solo en este sentido de «camino», vía o, mejor, cauce de la verdad, es en el que la autora acepta el «método», incluido el fenomenológico (Cfr. Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, pág. 13).

42. La autora hace referencia al *ordo amoris* de Scheler enlazándolo con las «razones de amor» de las orteguianas *Meditaciones del Quijote* (cfr. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 13).

43. Zambrano, M., «Filosofía y poesía» en *Obras reunidas. Primera entrega*, Madrid, Aguilar, 1971, págs. 115-220 y 210.

Solo de este modo, el sentir, esa pasión ante una fuerza que viene de fuera, apuntará a una verdad que afecte hasta apasionar. Zambrano lo pone de manifiesto al considerar que la razón recibe lo que se le da y precisa pasión para actuar y llegar a la verdad;⁴⁰ a su vez, la pasión es medida por la razón. La verdad a la que se refiere Zambrano no solo tiene relevancia en el plano del conocimiento, sino que es el alimento de la vida y el cauce por el que esta fluye; en otras palabras, la verdad es la forma y el contenido que la vida va tomando en nuestras configuraciones. Actúa como horizonte desde el que nos orientamos y como una vía de ordenación. De la misma manera, la verdad merleau-pontiana se va haciendo en la historia, como una lógica en el seno de la contingencia; no es coincidencia muda, adecuación con algo externo a ella, sino que apela a ser completada incesantemente con nuevas experiencias. En suma, nuestros filósofos buscan una verdad que no sea meramente discursiva, que invalide las construcciones abstractas que pretenden poseerla, una verdad dinámica en la que habitan sombras y viven pasiones.

La filosofía que se rinde a esa verdad es camino de vida, un saber sobre el alma⁴¹ que pone orden en nuestro interior mientras vivimos y produce un conocimiento íntimo y amoroso. Zambrano no está defendiendo aquí algún tipo de sentimentalismo, sino recuperando el significado de la «filosofía», en cuanto amor por la sabiduría de las cosas profundas, de las raíces y hasta de los ínfimos rizomas vitales. Este saber es filosófico, poético e histórico como la vida en la que se gesta y a la que desea enriquecer. Es un saber vivir que no aspira al conocimiento absoluto, sino a la sapiencia del *ordo amoris*⁴² en el que pensar y sentir se enriquecen mutuamente.

El saber se distingue del conocimiento porque este va ligado al método. Zambrano y Merleau-Ponty lo subordinan a las «cosas mismas», que están ahí y se van revelando históricamente, es el único camino que debe recorrer una y otra vez la experiencia. El arte y la poesía siempre ayudaron a la filosofía a ver de otro modo, a «volver a las cosas mismas» (Husserl), al «corazón» (Zambrano), escuchando la voz de su silencio para captar su realidad muda, pero tan real como la existencia misma. Ir a las cosas mismas significa ser radical. En Zambrano esa radicalidad es propia del milagro del encuentro poético que alcanza «las cosas renacidas desde su raíz».⁴³ Por el contrario, la aspiración metódica detiene el dinamismo vital en un sistema. Zambrano elogia la filosofía española que, precisamente por carecer de él, se ha plasmado en géneros novelescos, en la poesía y en la literatura. De ahí que la vida española se haya basado en el realismo, entendido como modo de estar situado en la existencia y de conocerla sin pretender sistematizarla, sino enamorándose de ella, a diferencia del racionalismo abstracto que reduce la realidad a pura nada. Como correctivo a este, Zambrano reivindica una razón en vías de hacerse e integradora, inseparable de la ética y de la acción.

Merleau-Ponty es de la misma opinión: el saber radical no es el que sobrevuela y disecciona su objeto pretendiendo disipar así el misterio de la vida, sino el que se responsabiliza de la misma mediante la reflexión y el compromiso. Incluso la dialéctica se ha detenido cuando se ha absolutizado en un esquema y ha culminado en una síntesis. Por eso la hiperdialéctica que este filósofo propone se ha erigido en una fenomenología de la existencia que tiene el privilegio de ir a la raíz gestante, al ser en el mundo, y de comprender su génesis junto con la de las cosas. Con ella, como con la poesía zambraniana, desaparece el problema de la existencia, o mejor, es sustituido por la descripción fenomenológica de sus múltiples dimensiones, ya sean estas visibles, ya invisibles.

Como hemos visto, la razón poética no es otro método para ello, ni siquiera una suma de dos *logos*: el poético vivencial y el filosófico sistemático. Zambrano y Merleau-Ponty nos enseñan que filosofía y poesía son modos de ser en el mundo cuyo concurso es tan necesario como el de la actividad y la pasividad. La filosofía radical reflexiona desde ambas, intercambiando su papel y aceptando su impureza. Es por ello que podríamos hablar de una distancia en la proximidad entre filosofía y poesía, es decir, de una interacción entre ambas sin perder sus diferencias; el objeto de su acción conjunta es incitar a meditar con más hondura en «las cosas mismas», evitando la abstracción conceptual que las violenta y abriéndose a ellas para reunir sus escorzos mediante una síntesis que no es impuesta desde su exterior,⁴⁴ sino que invita a desposeerse para ampliar la racionalidad y reencontrarse en el mundo.

Zambrano entiende la *poiesis* como una actividad que acompaña a las cosas en su génesis y como un conocimiento desde la raíz misma del ser. Así entendida, resulta central para una metafísica de la creación y para superar el estrabismo que afecta a la tradición filosófica, porque reúne lo que estaba separado, la naturaleza y el espíritu, la pasividad y la actividad, la poesía y la filosofía. La filósofa encuentra una profunda relación entre ellas, sobre todo, entre la poesía y la metafísica moderna europea, ya que aspiran a la creación.⁴⁵ El ser humano necesita expresarse creando y esto lo logra con una filosofía unida a la poesía que des-automatiza las denominaciones y se adecua mejor así al potencial de los referentes filosóficos. Filósofo y poeta comparten pretensiones, aunque eligen diferentes caminos para hacerlas realidad, diferentes modos de vivir diversas verdades que, dada la unidad de lo humano, han de partir de una situación común.⁴⁶

Zambrano toma como ejemplo de esa metafísica el Romanticismo y, concretamente, a Schelling, porque, a pesar de sus residuos racionalistas, intuyó el fundamento poético del mundo y unió la filosofía con la poesía. Zambrano encuentra en el centro de la metafísica de la creación de Schelling la acción artística que configura y revela la verdad más pura, la que no reproduce, sino que crea mediante «un

44. En nuestro estudio «Razones estéticas. Zambrano y Merleau-Ponty», en *Boletín de estudios de filosofía y cultura M. Mindán. Pensamiento español contemporáneo: La fenomenología en España* (2010), vol. v, págs. 205-232. <http://www.fundacionmindanmanero.org/publicaciones.html>, págs. 219 y ss., subrayamos las críticas que estos dos filósofos dirigen al conceptualismo de algunas filosofías y sus recursos para crear nuevos conceptos. Uno de ellos es el que denominamos «síntesis *aisthetica*», que no es fruto del intelecto aislado, que es sentida más que sistematizada.

45. Cfr. Zambrano, M., «Filosofía y poesía», ed. cit., pág. 177.

46. Cfr. *Ibidem*, pág. 185.

47. Cfr. *Ibidem*, pág. 178.

48. Merleau-Ponty va todavía más lejos al afirmar que hay ideas sensibles. Sobre el sentido de estas, véase Carbone, M., *Proust et les idées sensibles*, París, Vrin, 2008. Yo misma he abordado esta temática en «La verdad esencial de las ideas sensibles» en San Martín, J. y Domingo, T., *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, págs. 341-355.

49. Cfr. Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes du Collège de France*, París, Seuil, 1995, pág. 61.

50. *Ibidem*, pág. 63.

51. Merleau-Ponty, M. (1945), «Le roman et la métaphysique» en (1966) *Sens et non-sens*, París, Gallimard, 1996, págs. 34-75 y 34.

51. Merleau-Ponty, M. (1945), «Le roman et la métaphysique» en (1966) *Sens et non-sens*, París, Gallimard, 1996, págs. 34-75 y 34.

52. Cfr. *Ibidem*, pág. 36. Sobre la interrelación entre literatura y filosofía, me permito citar mi trabajo «Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty» en López, M.ª C. y Pintos, M.ª L. (dirs.), *Investigaciones Fenomenológicas*. Número especial: *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario 1908-2008*, 2008, págs. 299-334.

53. Cfr. Zambrano, M., «Poema y sistema» en *Obras reunidas. Primera entrega*, Madrid, Aguilar, 1971, págs. 239-250 y 242.

acto estético, de dar forma». ⁴⁷ Dicho acto no emana de la conciencia gnoseológica, sino de la conciencia poética que, ajena a la voluntad de poder, no impone a lo que está ahí determinada forma, sino que la crea. La función metafísica de dicho acto consiste en presentar *in concreto* (en imágenes y *sensibilia*) las ideas. Al hacerlo se revela el genio artístico, esa naturaleza que ya no se opone al espíritu. ⁴⁸

Merleau-Ponty reinterpreta la *erste Natur* de Schelling como una afirmación del sentimiento del Ser previo a toda especulación sobre él y hasta como el anuncio de la prioridad de la existencia sobre la esencia. ⁴⁹ Ese exceso del Ser sobre la conciencia del mismo, tejido del que surge la vida como producción interior de la naturaleza que solo se descubre experimentándola a la vez que nos sabemos naturaleza: «lo que Schelling quiere decir es que descubrimos la Naturaleza en nuestra experiencia perceptiva antes de la reflexión». ⁵⁰ Esto es el arte, la experiencia de una Naturaleza superior a la dicotomía sujeto-objeto que la filosofía pocas veces logra expresar. No estamos sugiriendo que la filosofía deba sublimarse en el arte, sino intercambiar sus experiencias con las de este.

Al igual que la filósofa española, Merleau-Ponty relaciona la novela con la metafísica. Toda novela está animada por alguna idea filosófica, pero no se concentra en estudiarla, sino que «le permite existir ante nosotros a la manera de las cosas», ⁵¹ posibilitando que se manifieste. El novelista no se limita a dar forma, sino que trae a la presencia las ideas, las incardina en un mundo.

Filosofía y literatura emplean modos de expresión diversos, como corresponde a diferentes posicionamientos en el mundo. Estos constituyen el tema de la fenomenología de la existencia. Su trabajo conjunto con la literatura crea una metafísica renovada que hace de la vida una metafísica latente y de la metafísica una actividad que explicita la existencia, ⁵² el tema de la nueva metafísica fenomenológica, íntimamente relacionada con la literatura, el arte y la política, porque no observa la existencia desinteresadamente, sino que está imbricada en ella. Su tarea consiste en hacer manifiesta la metafísica implícita en ese ser abierto a lo otro de sí y en explicitar más la existencia.

En suma, Schelling, Zambrano y Merleau-Ponty subrayan la relevancia creativa del arte para unir naturaleza y espíritu y, por tanto, para «ir a las cosas mismas», que nunca se dan desprovistas de sentidos.

Zambrano constata explícitamente que de la *poiesis* provienen la poesía y la filosofía. ⁵³ Ambas no solo son formas de pensamiento y expresión, sino incluso dos modos de existir (de vivir conscientemente el ser en el mundo) que, tomadas aisladamente, no bastan. Por eso las reúne en la razón poética. No las yuxtapone, ni poetiza sin llegar a filosofar. Opta por la filosofía y la práctica, pero siente

la necesidad de rescatar lo que la tradición filosófica ha ido abandonando para que con ello reviva el pensar y se una al sentir.

Su objetivo, por tanto, es recuperar la filosofía como *logos* no escindido de la vida, como razón poética.⁵⁴ Esta razón es vivida, sentida, porque su carácter *poiético* le hace actuar como fuerza generadora que profundiza en los ínfimos y los saca a la luz, para, después, tomar conciencia de que esa luz ya no proviene de la pura racionalidad, sino que se extiende a la *aisthesis* que, unida a la *poiesis*, permite a la razón poética descubrir y hasta crear nuevos sentidos mediante la reducción fenomenológica de la poesía y, en general, del arte a lo que es revelado por ellas: su modalidad constitutiva de existir sintiendo y deseando.

Así como Zambrano vincula la filosofía con la poesía en virtud de su carácter *poiético*, que alcanza su punto álgido en la metafísica de la creación, Merleau-Ponty pone de relieve que la tarea del pintor, del novelista y, en general, del artista, no se limita a dar expresión a las cosas mudas, sino que las clarifica tal y como ellas existen, poniendo al descubierto sus relaciones. Esta es también la misión de la nueva metafísica de la fenomenología de la existencia y no la de cegar con su luz a las sombras. A ella se adhiere Zambrano cuando afirma la reversibilidad del pensamiento filosófico con la vida:⁵⁵ aquel ha de hacer que esta reviva, mientras la vida asume el deber de incorporarlo. La filosofía es capaz de esta reversibilidad, porque, por un lado, es supratemporal, mientras que, por otro, se ocupa de la existencia del ser humano; permanece, por tanto, en el nivel del universal concreto o existencial al que se dirige la filosofía de Merleau-Ponty.⁵⁶ Coincide con el intento de la poética vanguardista española de aunar lo universal con lo singular, la reflexión con la sensación.

Ciertamente, la reversibilidad a la que se refiere Zambrano no es la de la carne merleau-pontiana, sino más bien la que se produce entre el yo como sujeto de conocimiento y el yo como centro de la voluntad, entre la razón pura descarnada y la razón poética que abre al sentir de las entrañas. Sin embargo, tanto estas como aquella desvelan un *logos* silenciado por la mente discursiva, pero indispensable para el lenguaje y la comunicación.⁵⁷ Esta debería ser tan sustancial como la expresión para el arte auténtico, pero, además, la originalidad del arte consiste en despertar sentimientos a la vez que los expresa.

Zambrano es igualmente consciente del poder actuante del mundo del silencio, de su inseparabilidad de la razón y de que esta no es un fenómeno más, ni su condición, sino «pura manifestación, es la comunicación misma»,⁵⁸ aunque no se diga, ella es lo comunicable.

Para ambos, la esencia del lenguaje es la razón, pero no brota de la nada, sino que se destaca desde la visibilidad silenciosa. La palabra se revela desde el silencio y es, a su vez, orientadora del sentido:

54. Cfr. Zambrano, M., «Filosofía y poesía», ed. cit., pág. 129.

55. Cfr. Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., pág. 15.

56. Sobre este paradójico –en apariencia– concepto, véase mi trabajo «Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)» en López, M.^a C. y Díaz, J. M., *En el laberinto de la diversidad. Racionalidad y relativismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, págs. 19-108.

57. Véase acerca de la relación entre lenguaje y silencio en Merleau-Ponty, López Sáenz, M.^a C., «La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation» en Penas, B. y López Sáenz, M.^a C. (eds.), *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Oxford, Peter Lang, 2006, págs. 27-46.

58. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 65.

59. M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, París, Gallimard, 1969, pág. 64.

60. Cfr. Zambrano, M., *Claros del Bosque*, ed. cit., pág. 94.

61. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 49.

62. Véase Lakoff, G. y Johnson, M., *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981. Los autores consideran que la metáfora es una estructura cognitiva esencial para nuestra comprensión de la realidad. El lenguaje metafórico sería entonces una consecuencia, un reflejo, de la capacidad de pensar metafóricamente, que es nuestra manera más común de pensar.

63. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, ed. cit., págs. 203-204.

... Hemos de considerar la palabra antes de que sea pronunciada, sobre el fondo de silencio que la precede, que no cesa nunca de acompañarla, y sin el cual no diría nada; hemos de ser sensibles a esos hilos de silencio de los que el tejido de la palabra se halla entreverado.⁵⁹

En términos zambranianos, diríamos que la palabra reveladora puede surgir sosteniendo un poema o un texto filosófico, sin confundirse con el concepto, porque ella es la fuente del concebir.⁶⁰ Funciona como algo más que lenguaje dentro del lenguaje. Actúa como una cadencia de razones que hacen pensar y no como una cadena puramente lógica, «porque solamente siendo a la vez pensamiento, imagen, ritmo y silencio parece que puede recuperar la palabra su inocencia perdida, y ser entonces pura acción, palabra creadora».⁶¹

Pura acción es, pues, creación, sin olvidar que esta nunca viene de la nada, sino de ese dominio reducido a la pasividad y que, a pesar de ello, interviene en todas las acciones de nuestra vida cotidiana.

Hay paralelismo entre la palabra zambranianiana revelada y la palabra hablante, tal y como la entiende Merleau-Ponty, es decir, como la que todavía nos interpela. La palabra ya hablada no puede medirse con ella, porque se queda en el nivel superficial de la comunicación que todos entendemos sin sentirla nuestra. Para que esta se radicalice y se haga hablante y creadora, es preciso un desciframiento similar al poético:

Las referencias zambranianas al lenguaje coinciden con lo que el fenomenólogo caracteriza como palabra ya hablada. Ambos parecen coincidir en que esta ha de transformarse en palabra hablante reactivando creativamente la lengua sedimentada. Para ello, son imprescindibles las metáforas, las cuales no son meras figuras estilísticas, sino estructuraciones de nuestras experiencias y acciones.⁶²

Si, como hemos visto, la razón poética de Zambrano acoge el sentir porque es intuitiva, ahora añadimos que también lo logra porque se nutre de metáforas reveladoras de eso que carece de nombre en el lenguaje corriente y en la conceptualidad filosófica heredada. Ellas son otros modos de conocimiento, fuentes inagotables de sentido, expresiones del sentir originario y matrices de todo pensar, incluido el conceptual.

La filósofa es consciente de la importancia de la metáfora en la poesía a partir de Valéry, de la misma manera que Merleau-Ponty le reconoce al poeta el mérito de haber descubierto que el lenguaje es la voz de las cosas mismas;⁶³ sin embargo, Zambrano se remonta más allá, a la cultura, a la función metafórica como modo razonable de captar realidades inabarcables por la razón deductiva: «La grandeza de una cultura quizás se aparezca en las metáforas que ha inventa-

do».⁶⁴ Estas encarnan esa unidad del ser y las apariencias que la filosofía escinde; constituyen la remisión de los sentidos plurales, revelan que nada es solo lo que es, que todo significa y apunta a lo otro de sí. Por ello, «la metáfora es una forma de relación que va más allá y es más íntima, *más sensorial* también, que la establecida por los conceptos»,⁶⁵ no es una identificación, ni una atribución sino otra manera de enlazar los sentidos y la vida de los mismos, que fue reducida por la razón impositiva.

Zambrano es consciente, además, de que ciertas metáforas han trascendido y se han instalado en lo más hondo del pensamiento abstracto. Para los dos filósofos, la metáfora se convierte en la expresión más adecuada de la filosofía relacional, la única que puede dar cuenta de la vida, porque esta es una relación de la que todo lo otro se origina.

Merleau-Ponty se servía de las metáforas para forzar al lenguaje filosófico a decir lo que nunca había sido dicho y para evocar otras variaciones del ser en el mundo. El uso metafórico del lenguaje le permitía regenerar los conceptos proporcionándoles figuras concretas de lo sensible. Aquellos solo eran construcciones de la inteligencia aislada para designar realidades positivas;⁶⁶ en cambio, las metáforas hacen referencia a la interrelación que todo lo invade y que no puede ser aprehendida como oposición de contrarios. Su filosofar recurre a la metáfora, porque quiere desautomatizar el lenguaje prosaico para que diga más de lo que designa y para que exprese lo que nunca ha sido dicho. Está persuadido de que la palabra literaria y, más concretamente la metáfora, produce «sobresignificación»,⁶⁷ y de que toda estilización del mundo pasa por ella. La suya tiende puentes entre filosofía y poesía, porque reconoce que solo hay filosofía de la no-filosofía y que el pensamiento toma conciencia de sí, al mismo tiempo que percibe la tensión que supone expresarse.

Este interés común por la metaforicidad y por la creatividad para recuperar una palabra hablante no es ajeno a la verdad de la misma, la cual es correlativa a la razón poética. Aunque no sea demostrable, esta verdad para la vida es la que más nos importa; no puede ser ofrecida sin persuasión, pues su esencia no es ser conocida, sino ser aceptada⁶⁸ y querer realizarla. La verdad se aproxima, así, a la verosimilitud y a la validez para la vida buena; no aspira a ser Verdad absoluta, pues, como en Merleau-Ponty, se va gestando en la existencia.

Esta combinación de aceptación y voluntad de realización se traslada a las obras de arte y a cualquier acción que sea verdaderamente vivida, como dialéctica entre actividad y receptividad. Zambrano y Merleau-Ponty están convencidos de la complementariedad de ambas. En aquella, como hemos visto, el arte es otro nombre de la creación humana; no es solo búsqueda de saber, sino intención de existir sin escisiones, de retornar a ese estado originario que precedió

64. Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., pág. 119.

65. *Ibidem*, pág. 120. El subrayado es nuestro.

66. Como él mismo declara en una nota, con las metáforas pretende «reemplazar las nociones de concepto, idea, espíritu, representación por las de *dimensiones*, articulación, nivel, bisagra, pivotes, configuración –El punto de partida: crítica de la concepción usual de la *cosa* y de sus *propiedades*» (Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, ed. cit., pág. 277).

67. M. Merleau-Ponty, *La Prose du Monde*, ed. cit., pág. 201.

68. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 77.

69. Cfr. Zambrano, M., «Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes» en *Obras reunidas. Primera entrega*, Madrid, Aguilar, 1971, págs. 221-238 y 221.

70. Zambrano, M., *Notas de un método*, ed. cit., pág. 64.

71. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, ed. cit., pág. 226.

72. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, ed. cit., pág. xvi.

73. No llegaríamos a afirmar, sin embargo, como sí hace A. Bundgård, que la razón poética sea vital, pero no histórica, debido a que el logos que Zambrano propone privilegia la simultaneidad o la razón subjetiva. (Cfr. Bundgård, A., «La razón poética: ética y estética» en Cerezo, P. (ed.), *Filosofía y literatura. María Zambrano*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2005, pág. 74). En nuestra opinión, el logos zambraniano se abre paso en la historia personal y pública, y la de Zambrano ha sido tematizada por ella misma a lo largo de su ejercicio de la razón poética. Sobre las razones filosóficas de esta, véanse las siguientes obras de C. Revilla: «De la razón vital a la razón poética: el logos de las cosas», *Convivium. Revista de Filosofía*, 12 (1999), págs. 76-95; *Claves de la razón poética*, Madrid, Trotta, 1998, y *Entre el alba y la aurora*, Barcelona, Icaria, 2005.

74. Sobre un concepto de tradición viva o auténtica como apropiación crítica de la misma, partiendo de la fenomenología y de la hermenéutica, nos permitimos remitir a nuestro trabajo «Sedimentación del sentido y tradición (*Überlieferung*). Fenomenología y hermenéutica filosófica» en *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 36 (enero de 2011), págs. 89-120.

a los dualismos.⁶⁹ En esa fase en la que todavía no hay diferenciación entre ser y realidad, en ese «purgatorio indecible»,⁷⁰ se sitúa el ser humano.

Por su parte, la identidad entre ser, realidad y vida es, para Zambrano, tan rara como para Merleau-Ponty el completo reino del sentido. Como este declara, «el héroe de los contemporáneos no es Lucifer, tampoco es Prometeo, es el hombre»,⁷¹ ese ser consciente de su ambigüedad, de su situación entre el bien y el mal incondicionales, entre la afirmación absoluta de la nada y la absoluta apuesta por el Ser.

La filosofía sola no puede adentrarse en este medio ambiguo, en el que no solo se plantean problemas, sino también se descubren misterios. Ha de ayudarse de la poesía porque ha dejado de ver la energía creadora que contiene la vida. Tal vez por ello Merleau-Ponty no abandona nunca la poesía, la literatura o la pintura. Al igual que la nueva ontología, el arte nos enseña a ver de nuevo el mundo,⁷² a ver más que lo que se ve: la invisibilidad. Esta es, como la visión zambraniana, ese modo particular de conocimiento de lo que se manifiesta y de lo que posibilita toda manifestación, de lo que se revela al mismo tiempo que se realiza, de la pasividad ligada a toda actividad.

Después de todo lo dicho, no cabe duda de que la razón poética es filosófica pues, como la fenomenología, comprende la importancia vital de la pasividad junto con la entrega reflexiva. Busca la verdad, pero una verdad renovada que no sea fruto de la abstracción, sino reveladora de profundidades. Por ello, aunque asume la razón vital de Ortega y la razón sentiente de Zubiri, la razón poética va más allá de la razón histórica,⁷³ ya que profundiza en procesos más existenciales y singulares, pero necesarios para ser completamente: para comprender y auto-comprenderse, para acoger y expresar lo otro sin agotar su misterio, para sentirlo también y sentirnos seres inacabados cuyo quehacer nunca puede concluirse, ya que no es solo conocer, sino también sentir y deber ser, saber vivir, en definitiva.

Estas fenomenologías del logos sumergido en el manifiesto no son, por consiguiente, desviaciones de la filosofía, sino alternativas a la concepción del pensamiento único que forman parte de nuestra tradición filosófica más inmediata y auténtica.⁷⁴

