

Acerca del lenguaje de la razón poética

*Carmen Revilla Guzmán**
Universidad de Barcelona

Palabras clave: razón, poesía, interrogación, palabra, escritura

Respecto de María Zambrano, José Luis Aranguren destacaba en su obra la inseparabilidad entre palabras e ideas, como un trazo personal que la diferencia sustancialmente de su maestro José Ortega y Gasset —aunque éste siempre defendió, sin embargo, que es el contenido el elemento que pide una determinada forma de expresión—:

La filosofía de Ortega se hizo con ideas y la filosofía poética de María Zambrano se hizo con palabras. Las palabras llegan de dentro de ella misma, pero son inseparables de las ideas, y eso creo yo es lo verdaderamente fundamental de esta distinción entre el maestro y la discípula.¹

No deja de entrañar riesgos esta peculiaridad, entre otras cosas porque, como señala también Aranguren, “hoy podríamos conseguir una nueva versión orteguiana con otra música, con otra retórica distinta [...] mientras que con María Zambrano esto no es posible”.² Su pensamiento estaría, pues, íntimamente ligado al decir de

* crevilla@trivium.gh.ub.es

¹ José Luis Aranguren, “Filosofía y poesía”, en *El pensamiento de María Zambrano. Papeles de Almagro*, Madrid, Zero-Zyx, 1983, p. 113.

² *Ibid.*

un modo determinado y ello obliga a mirar este aspecto y a su posible sentido. Porque ¿qué es una filosofía que se hace con palabras? ¿No lo son todas? ¿Por qué no es separable lo que se dice del modo de decirlo? ¿En qué consiste lo que cohesionan ambos aspectos?

Es muy posible que la respuesta a interrogantes de este tipo tenga relación con la forma de entender y llevar a cabo la acción de escribir como un modo específico de acuñar el pensamiento. Y merece la pena atender a ello, porque aquí se juega el sentido de una aportación teórica. En el caso de María Zambrano, podría decirse que en su relación con las palabras queda cifrado el trabajo de un complicado, pero también unitario y coherente, trayecto intelectual. En uno de los últimos libros aparecidos en España sobre ella se afirma que:

[...] Zambrano se aparta de la filosofía como sistema conceptual para aproximarse a un pensamiento místico trasunto de una experiencia interior abisal. De ahí que el suyo sea un texto simbólico, enigmático y paradójico que oblicuamente se refiere a aquello que se escapa a la aprehensión de una razón discursiva.³

Su discurso

[...] remite siempre a una dimensión *trans*, *infra* o *supra* de la realidad que la razón poética aprehende en todo su alcance [pues] anhelaba [...] llegar a un *saber unificado* que abrazara distintos saberes y que aprehendiera, bajo el signo de una razón nueva, creadora, sintética y ancha, tanto las dimensiones racionales como las irracionales de la existencia y recogiera lo que siempre queda oculto *bajo* las circunstancias, [pero su] estilo poetizante [—a diferencia del de Ortega, precisamente, que desvela en el lenguaje el objeto que es referente del discurso—] *vela* por duplicado el misterio.⁴

La consecuencia de esta lectura es la exclusión de la obra zambraniana del ámbito de la filosofía:

³ Ana Bundgaard, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000, p. 52. Allí se compara a la autora con su maestro Xavier Zubiri.

⁴ *Ibid.*, pp. 60-67.

En nuestra opinión, en la tercera fase de la biografía intelectual de nuestra autora (desde su definitivo regreso a Europa en 1953 hasta su muerte en 1991), su pensamiento deja de ser filosofía poética para adquirir las notas de un pensar originario de carácter místico, hermético, pues no es ya pensamiento filosófico sino transcripción de una experiencia mística de revelación [y es éste] un giro cualitativo [que se opera] sin que la autora haya conseguido encontrar la forma discursiva apropiada para expresarlo, de ahí que el contenido de los textos a partir de entonces quedara sumergido en recursos retórico-poéticos de difícil comprensión, [que tampoco pueden calificarse de poéticos] por la modalidad enunciativa propia de un sujeto que sabe *demasiado bien a dónde va*.⁵

Este no es el momento de entrar en discusión respecto de la validez y repercusiones de esta lectura; interesa, sin embargo, recordarla por su actualidad y, sobre todo, porque plantea lo que es, sin duda, el problema del pensamiento zambraniano y lo hace en el marco de la cuestión del lenguaje. La valoración que de aquí se desprende —la inclusión o exclusión de María Zambrano en la tradición filosófica—, en cierto modo, podría considerarse irrelevante de no darse una doble implicación respecto de la comprensión de esta autora y del modo de llevar a cabo el trabajo teórico considerado como filosófico. Porque su obra recoge un continuado empeño en llevar la vida al lenguaje, atendiendo a lo que “pide ser sacado del silencio” a través de una labor que se entiende, desde el comienzo, esencialmente ligada a la comunicación: “La palabra es ese extraño ser que existe en tanto que se da”⁶ y que, como el pan, “alcanza la plenitud de su ser, dándose”;⁷ por ello, es capaz de crear por sí misma el espacio de intercambio que necesita. De hecho, la recepción de su obra parece confirmar esta capacidad que, paradójicamente, cuestiona con frecuencia la tradición filosófica, tan necesitada, por otra parte, de intervenciones que dilaten su horizonte y abran sus perspectivas.

La propuesta teórica zambraniana se centra en el desarrollo de una forma de racionalidad, emparentada con la razón vital, atenta, integradora, *materna*,⁸ narrativa, mediadora y, en definitiva, poética, en la medida en que es también generadora de sentido, capaz de dar voz a lo real, especialmente a los niveles de

⁵ *Ibid.*, pp. 43 y 71. En la última parte del fragmento se comenta el artículo de Aranguren citado y se hace uso de una expresión del mismo autor.

⁶ María Zambrano, “Un lugar de la palabra: Segovia”, en *España, sueño y verdad*, Madrid, Siruela, 1994, p. 151.

⁷ *Ibid.*, p. 171.

⁸ Calificativo que Zambrano utiliza refiriéndose a Séneca y que, también, hace suyo.

realidad que con mayor dificultad acceden a la palabra. Es esta, para ella, la tarea de la filosofía que, si bien en sus orígenes consistió en hacer “entrar en razón”, ahora precisa “entrar en realidad”;⁹ en la realidad que la razón misma ha ido perdiendo a medida que se desarrollaba en Occidente. Se trata, pues, de una tarea necesaria al momento histórico de crisis por acumulación, que oculta el horizonte de visibilidad,¹⁰ pero que, sobre todo, resulta necesaria en la actual situación de orfandad,¹¹ a causa, básicamente, de la pérdida de contacto con la realidad misma.

Ante el discurso de esta autora, que en ocasiones puede parecer incluso *excesivo* y ambiguo en sus connotaciones, tal vez un aspecto prioritario al que atender sea precisamente el del lenguaje donde la razón poética encuentra su expresión. Es cierto que en el inicio de su largo exilio —cuando, tras una breve estancia en París y La Habana se establezca en México, donde además de impartir conferencias en la Casa de España será nombrada profesora de filosofía en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Michoacán)— publicó los textos de sus intervenciones ocupándose particularmente del tema de la poesía: *Pensamiento y poesía en la vida española* y *Filosofía y poesía*. Esta última obra,¹² tanto por su carácter programático como por el alcance del planteamiento, suele considerarse de especial interés como formulación de una propuesta teórica que culminará en el desarrollo de la *razón poética* como núcleo de su aportación.

En *Filosofía y poesía* aborda la cuestión de cuál puede ser la necesidad del ser humano a la que la filosofía y la poesía responden, partiendo del enfrentamiento de hecho entre ambas —ya que sólo *pocos afortunados* han conseguido trabar pensamiento y poesía en una única forma expresiva—, situación que pone de manifiesto la insuficiencia de cada una de ellas por separado y la consiguiente

⁹ María Zambrano, “La vida en crisis”, en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 102: “Cuando se llega a la embriaguez del delirio se hace necesario despertar, volver a despertar. El despertar de la filosofía fue primeramente ‘entrar en razón’. Mas, cuando la razón se ha embriagado, el despertar es ‘entrar en realidad’; tal vez sea por el momento hacer memoria, hacer historia, recoger de las tribulaciones, la experiencia”.

¹⁰ Véase, por ejemplo, María Zambrano, “El horizonte y la destrucción”, en *Diálogos*, vol. 11, núm. 4, 1975.

¹¹ *No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad*: esta es la expresión de la autora en el “Prólogo”, de 1987, a *Persona y democracia*.

¹² María Zambrano, *Filosofía y poesía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001. La primera edición de esta obra: Morelia, Publicaciones de la Universidad Michoacana, 1939; y se encuentra, también, en *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971.

necesidad de conjugarlas: pensamiento y poesía son dos formas de la palabra escindidas desde que Platón expulsase a los poetas de su *República*. La filosofía, que nació de la admiración y la violencia —buscando la unidad y separándose de la inmediatez de la vida porque abandona la *superficie del mundo*—, parece, desde su origen, oponerse a la poesía, cuyo ámbito es justamente el abandonado por el filósofo, allí donde el poeta busca abarcar *lo que hay y lo que es*.

La obra, que acaba con la apelación a una filosofía que no olvide sus orígenes y busque rescatar *el ser perdido de las cosas* acercándose a la poesía, tuvo una influencia decisiva en los círculos intelectuales de México y Cuba, especialmente. Sin embargo, según el testimonio de los poetas de *Orígenes*, María Zambrano fue para ellos, justamente, *la revelación de la filosofía*. Y aquí se encuentra ya la expresión madura de su esfuerzo por rastrear la raíz antropológica de la historia de la cultura, con el fin de establecer mediaciones entre el pensar y la vida a través de una razón que recupere su fuerza creadora.

Esta preocupación estrictamente teórica se mantiene como una de las constantes de su pensamiento, es fácil observar en los escritos posteriores a *Claros del bosque*, el texto que tópicamente se considera fundacional de lo que ha dado en llamarse *razón poética*. Esta obra,¹³ publicada en el año de 1977 y redactada fragmentariamente aún en el exilio —concretamente en La Pièce, con la ayuda del poeta José Ángel Valente y durante una de las más difíciles etapas de su vida—, es muy posible que este sea el libro más debatido y cuestionado, tal vez porque aúna los rasgos más propios y más problemáticos de su pensamiento: presenta un modo inédito de filosofar, respondiendo, dirá, a un *escribir irreprimible* en el que da expresión, entre otras cosas, a dos convicciones básicas: *pensar es descifrar lo que se siente y el hombre es el ser que padece su propia trascendencia*. En este sentido, acorde con el darse de la palabra y de la vida en un padecer, que corresponde al *sentir originario* y que puja por *ir más allá*, el texto tiene, seña-la ella, *carácter de ofrenda*. Formalmente supone el abandono del ensayo y de la argumentación, supliendo así la realización de una proyectada *crítica de la razón discursiva* que quedará sólo en esbozo; la modalidad enunciativa del texto junto con la adopción de un lenguaje de imágenes cuya trama enlaza el amplio bagaje de lecturas que lo sustenta y la asunción de experiencias decisivas, hacen de este escrito, fragmentado en su elaboración pero unitario en su estructura, el más claro ejercicio de *razón poética*.

¹³ María Zambrano, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993.

A partir de *Claros del bosque* no sólo se acentúa el carácter liminar y fronterizo de su discurso, también se hace patente su proximidad a la poesía; una proximidad muy manifiesta si se piensa en autores como José Lezama Lima, cuyo sistema se sustenta en imágenes tendentes a acercar a un centro cósmico desde el cual acceder a la unidad de su espacio poético; como Antonio Colinas, quien persigue el sentimiento de unidad con lo que nos rodea; o bien, como José Ángel Valente, cuya poesía se ha aproximado a la mística porque registra también “experiencias extremas” que como tales, “tienden a formas análogas de lenguaje (o de suspensión de lenguaje) y a formas análogas de expresión”.¹⁴

Hay en estos últimos textos, ciertamente, una preocupación creciente por las condiciones de acceso a una palabra originaria —cifra del orden y conexión en el que todo se nos da—, misma que es a la vida lo que el lenguaje —esto es, nuestros sistemas de signos, usos históricos del *logos*— es a la historia. Por eso resulta sorprendente encontrar en ellos ese momento de detención ante lo inefable característico de la mística y, con mayor motivo, la huella de una experiencia de lo sobrenatural. Incluso su atención al estilo parece convenir, más bien, a su preocupación por encontrar el modo de expresión que es esencial al transitar de la razón en su movimiento de descenso al fondo originario de lo real y sucesivo ascenso a la luz del pensar.

En un artículo publicado en *Orígenes* en 1956, refiriéndose al modo de recuperar el saber depositado en los textos transmitidos por la tradición, María Zambrano expone la necesidad de una intervención activa en aquello que estas formas de sabiduría parecen poner a nuestro alcance:

Nada extraño es lo que a menudo sucede cuando al fin se logran descifrar textos de antiguas culturas que hacían esperar nos traerían un tesoro de saber y que tan poco nos han ofrecido. No por descifradas y traducidas pueden ser asimiladas por nuestra mente; para lograrlo tendríamos que extraer de ellas el pensamiento clave de donde partieron, si lo había, y caso de no haberlo, el conjunto de creencias que les sirvieron de soporte y revivir las situaciones de donde salieron o para las que fueron solución.¹⁵

¹⁴ Véase Juan Goytisolo, “Experiencia mística, experiencia poética”, en *Archipiélago*, núm. 36, 1999, pp. 56-60.

¹⁵ María Zambrano, “Dos fragmentos acerca del pensar”, en *Orígenes*, núm. 40, La Habana, 1956, pp. 3-6.

Si se refiere esta observación a sus propios textos, es posible que el *pensamiento clave* de donde brotan permita destacar el carácter unitario de un proyecto teórico que responde a la situación de hecho que ha marcado la cultura occidental. En esta situación hay, sin duda, presencias que pueden ayudar a orientar la mirada hacia lo que sería el centro de su singular aportación que, como pone de manifiesto tanto su capacidad de interpelación en distintos contextos como las objeciones suscitadas, gira en torno a la cuestión del lenguaje, sin ser en ningún momento un ejercicio literario, sino respuesta a la necesidad que la empuja a escribir como respuesta a los acontecimientos que exigen su intervención.

“Las situaciones, por esenciales que sean, han de estar sostenidas, apuradas, por un protagonista que aparezca con caracteres de credibilidad”.¹⁶ Con estas palabras María Zambrano, en una de sus últimas obras, presenta como *situación*, en la que se encuentra y a la que responde, el acontecimiento sobre el cual ha girado su reflexión: la recuperación de una razón poética en su ejercicio, el desarrollo de una racionalidad que, *para recobrase*, aun *sin la certeza de lograrlo*, siga *los lugares del ser señalados y visitados* por la poesía; por otra parte, remite a un *protagonista* cuya autoridad podría avalar su propuesta: Martin Heidegger, a quien ya en *Filosofía y poesía* había considerado como actualización de las posibilidades de la tradición filosófica —especialmente a partir de su *segundo nacimiento* con la modernidad— de la que sería el más fiel heredero.

Recuperar la referencia a Heidegger, por problemática que sea esta apelación, no debería considerarse casual o irrelevante. Siguiendo esta pista ofrecida por ella misma, sería interesante reparar —con la brevedad que obliga a no presentar sino un esbozo— en algunos puntos sugeridos por la lectura de sus textos, en donde se encuentra una curiosa sintonía con, en expresión de la autora, *el más renombrado de los filósofos de este siglo*, pero del que tan manifiestamente se distancia en ocasiones.

El contexto en el que Zambrano introduce estas observaciones lo proporciona el capítulo dedicado a reflexionar sobre “El filósofo”,¹⁷ iniciado con la delimitación diferenciada de éste respecto del poeta y el místico en virtud del modo en como se da la “experiencia *a priori*”, la que “permite y pide las experiencias múltiples” constituyentes de la existencia; para la autora, la experiencia filosófica “está inicialmente vacía” y “es la experiencia de la inmovilidad”. Desde aquí surgen

¹⁶ María Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p. 51.

¹⁷ María Zambrano, “El filósofo”, en *Obras reunidas, op. cit.*, pp. 45 y ss.

las particularidades de las tres formas de palabra —filosofía, poesía y religión—, las cuales no son sino maneras de obedecer al imperativo de la corporeización.

“La ley de la corporeidad en este planeta, en este modo de ser hombre, es lo que rige sobre todo”, afirma; y, por eso, “todo ha de corporeizarse y la palabra ante todo”.¹⁸ Pero debido a su experiencia inicial, a la filosofía “no se le concede nada, se la condena a la soledad” y “queda encerrada en sí misma y si quiere desbordarse tiene que ir más allá”. Es la poesía la que ofrece un modo de recuperar esa “*virtus* operante” que “no depende de la conciencia y menos todavía de la premeditación, sino solamente de la lealtad, de la fidelidad a la ley originaria”. Por su servidumbre a dicha ley, “la poesía ha estado cautiva casi siempre, mientras que la filosofía, más defendida en su autonomía inicial, ha acabado por darse casi por completo a la historia, historizándose a sí misma, negándose”, en un trayecto que sigue Heidegger —quien lo hace visible— y en cuya culminación se le hace “necesario volverse a la poesía, seguir los lugares del ser por ella señalados y visitados, para recobrar, sin la certeza de lograrlo”.¹⁹ En este punto, precisamente, se centra la tarea y la función de la filosofía, tal como María Zambrano la vislumbra desde sus primeros textos.

En la nota introductoria, redactada en 1986, a la edición de *Hacia un saber sobre el alma*,²⁰ con la dilatada perspectiva proporcionada por las décadas transcurridas desde la elaboración de los artículos aquí recogidos, afirma no retractarse de lo dicho y entregar al público “en su germinación, esas dos formas de razón —la mediadora y la poética— que han guiado todo mi filosofar”.²¹ Así alerta, junto con su voluntaria dedicación a la filosofía, acerca de un par de aspectos relativos a su obra que son singularmente relevantes: por una parte, de la existencia de una unidad interna presidiendo el despliegue de su actividad y, por la otra, de la pertinencia de atender a las distinciones que fragmentan sus escritos, sin poner en juego la coherencia.

Hay, en efecto, una doble forma de racionalidad zambraniana, que, en sus dos aspectos, se da en su germinación, dotada, pues, de vida y desarrollo. ¿Corresponden a momentos diferenciados, o diferenciables, de su trayecto intelectual o biográfico? No es fácil justificar la respuesta afirmativa a la que se está irremediamente tentado, entre otras cosas, por la manifiesta alteración del *tono* de su prosa, por la

¹⁸ *Ibid.*, pp. 48 y ss.

¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

²⁰ Obra, como se sabe, que en su edición de 1950 recogía trabajos muy tempranos de la autora.

²¹ María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*, p. 9.

adopción, aparentemente progresiva, de formas de expresión, calificables de poéticas y, a partir de un determinado momento,²² determinantes incluso de la actitud del lector.

Ante el carácter desbordante de la obra de la autora, por la diversidad de temas abordados, por las múltiples direcciones que su pensamiento sigue y abre sugiriendo nuevas orientaciones, por la dispersión de sus escritos, por la vinculación de los mismos a tan variadas circunstancias..., es casi una necesidad la búsqueda de coordenadas —a la que responden los intentos de señalar etapas que, acotando espacios y tiempos, permitan una más fácil orientación—. Estos intentos, tan útiles a efectos expositivos e, incluso, para favorecer un primer acercamiento a sus textos, quedan frustrados cuando éste tiene lugar: pueden llevarse a cabo periodizaciones, puesto que la razón germinante, de hecho y valga la expresión, germina y muestra su evolución, pero los estadios de ésta carecen de límites. La vida funde la biografía de la autora y el discurrir de su razón y de su escritura; y la vida fluidifica²³ —porque es trascendencia— aquello por donde discurre.

¿Hasta qué punto esta doble racionalidad —mediadora y poética— es indicativa de una evolución si, en su germen, se encuentran ambas formas? En otras palabras, ¿a qué alude el calificativo de *poética* atribuido a la razón propuesta por María Zambrano, una razón, en todo caso, filosófica y guía de *su filosofar*?

Ciertamente, la expresión *razón poética* parece haberse decantado como cifra del núcleo de su aportación. Atender a este núcleo obliga a reconducir el cúmulo de temas y perspectivas que se agolpan en cada una de sus páginas a la cuestión del lenguaje; porque la razón poética es, desde luego, vital y mediadora, arraigada y narrativa, pero es también transformadora de lo que se le da y generadora de sentido a través de la palabra.

A la hora, sin embargo, de enfocar la relación zambraniana con las palabras conviene recordar nuevamente, ya que es una de sus primeras indicaciones, que a la palabra le es esencial transitar y adquirir una forma; y para ello necesita contar con un espacio de circulación y con una figura. Para la autora, “la palabra es ese extraño ser que existe en tanto que se da”²⁴ y que, como el pan, “alcanza la plenitud

²² Como se ha indicado, la publicación de *Claros del bosque*, en 1977, suele considerarse tópica.

²³ En este sentido, un interesante intento es el que esboza María Luisa Maillard en *María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación*, Barcelona, Universitat de Lleida, 1997, pp. 18-22, en cuya “Introducción” se destacan tres etapas en el pensamiento zambraniano correspondientes a *una progresiva evolución de la razón vital hacia la razón poética*, paralela a la evolución de su actitud en relación con el exilio.

²⁴ María Zambrano, *España, sueño y verdad*, op. cit., p. 151.

de su ser, dándose”;²⁵ por ello la palabra parece capaz, por sí misma, de crear el espacio de intercambio que necesita y en el que, lejos de perder su *virtus operante*, se va forjando el *cuerpo de la palabra*, que es tarea de la poesía ante todo traer en su *vía de ida y vuelta*. Todo esto lo reiterará en sus últimas obras²⁶ y, además, atribuirá a la poesía la función de *corporeizar* y deja a la filosofía para hacerse cargo de lo no corporeizable.

Esta esencial vinculación de la palabra a la transmisión, al darse porque se recibe y le es esencial el transitar, es el tema de uno de sus primeros trabajos: en “¿Por qué se escribe?”,²⁷ al abordar esa singular forma de relación con la palabra que es la escritura, proponía ya aspectos centrales de su paulatinamente elaborada opción por una racionalidad poética; entre ellos, la necesidad que “la verdad de lo que pasa en el secreto seno del tiempo” tiene de aparecer en palabras, es decir, de darse a ver en figura y en un espacio de comunicación:

En su soledad se le descubre al escritor el secreto, no del todo, sino en un devenir progresivo. Va descubriendo el secreto en el aire y necesita ir fijando su trazo para acabar, al fin, por abarcar la totalidad de su figura [...] El escritor sale de su soledad a comunicar el secreto. Luego ya no es el secreto mismo conocido por él lo que le colma, puesto que necesita comunicarle [...] Lo escrito es igualmente un instrumento para esta ansia incontenible de comunicar, de “publicar” el secreto encontrado [...] producir un efecto, hacer que alguien se entere de algo.²⁸

Lo que sus palabras pierden al ser recibidas, aun cuando continúan guardándolo en su figura y en su trazo para abrir nuevas formas de recepción, se da a cambio de la ganancia en su realización como tales palabras al haber encontrado un lugar.

En “¿Por qué se escribe?”, la autora distingue la tarea del escritor de la del poeta, quien “dice con su voz la poesía [y] habla, reteniendo en el decir, midiendo y creando en el decir con su voz, las palabras”,²⁹ que no las graba, por tanto, ni las fija de modo que puedan seguir diciendo, motivo por el cual permanecen atadas al presente, a la imposición de las circunstancias, incapaces de abrir un liberador

²⁵ *Ibid.*, p. 171.

²⁶ Véase “El cuerpo de la palabra”, en *Los bienaventurados*, *op. cit.*

²⁷ El texto, del año 1934, está recogido en *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*

²⁸ María Zambrano, “¿Por qué se escribe?”, en *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*, pp. 33-35.

²⁹ *Ibid.*

espacio en el tiempo. ¿Es esta, acaso, la poesía aludida por el calificativo con el cual defino la razón zambrana cuando menciono su *razón poética*? Sin duda, no del todo. En este escrito la autora se ocupa de demarcar el lugar de la verdad, el terreno en el que acontece la revelación del secreto de lo ocurrido; atiende, pues, al territorio abierto por el lenguaje y libera —tarea que, en otros momentos, atribuye también al “pensamiento que revela la realidad [y, así], crea un espacio vital, respirable”—;³⁰ un territorio cuya garantía encuentra en el trazo de la escritura que hace de él un espacio de comunicación.

Dada la fecha de redacción de este texto se insinúa como posible la presencia de Ortega y Gasset, aún muy próxima;³¹ sin embargo, la teoría orteguiana del *hablar* —que usa la lengua que recibe en su codificación tipificada— y el *decir* —expresivo de la intimidad—, apenas se acercan a lo planteado por María Zambrano como los elementos decisivos: el secreto recibido, esto es, la verdad que se nos da, pujando por adquirir forma y transmitirse, y las condiciones en las que esto acontece.

Si se atiende a Heidegger en condición de interlocutor, se podría decir que Ortega podría dialogar, como de hecho es el caso aunque no explícitamente en este momento,³² con el autor de *Ser y tiempo*: para éste, el habla (*Rede*), como *fundamento ontológico-existencial del lenguaje, es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender* —arraiga, pues, igualmente, en la vida en su condición de modo de ser del *ser ahí*— y corresponde no al hablar de Ortega y Gasset, sino al lenguaje tal como lo enfoca en su perspectiva pragmática y en su inserción vital —la distinción entre hablar y decir cabría conectarla, en todo caso, con el tratamiento heideggeriano del *uno (man)* y su *modificación existencial, el ser sí mismo*.

Sin ser ajenas estas problemáticas a María Zambrano, en cierto modo, cabe sospechar que no son del todo suyas; pero es más, planteadas en estos términos,

³⁰ María Zambrano, *Delirio y destino*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 49.

³¹ Acerca de este aspecto, véase el trabajo citado anteriormente de María Luisa Maillard, que presenta la posición de José Ortega y Gasset —tal como aparece en “Nueva lingüística”, en *Obras completas*, vol. VII, Revista de Occidente/Alianza Editorial, y comentada interpretativamente por Pedro Cerezo en *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984— determinante del contexto zambrana, aunque el escrito al que me refiero aparezca en la lectura de Maillard cargado de intuiciones que preludian desarrollos posteriores.

³² Véase, como testimonio del planteamiento heideggeriano que Ortega y Gasset toma en consideración, la nota aparecida en “Goethe desde dentro”, en *Obras completas, op. cit.*, vol. IV, p. 403.

tampoco son las de Heidegger, quien, en efecto, volverá tras la *Kehre* a la cuestión del lenguaje en términos considerablemente alejados de la posición orteguiana. Es, creo, a este llamado *segundo* Heidegger al que la autora se refiere y con el que sintoniza, posiblemente, desde el inicio de su *filosofar*. De hecho, la *fidelidad a lo esencial* que preside su comportamiento teórico describe ya el hacer del *escritor*:

Y es que el escritor no ha de ponerse a sí mismo, aunque sea de sí de donde saque lo que escribe. Sacar algo de sí mismo es todo lo contrario que ponerse a sí mismo [...] La verdad necesita de un gran vacío, de un silencio donde pueda aposentarse, sin que ninguna otra presencia se entremezcle con la suya, desfigurándola.³³

El *escritor* zambraniano —poeta o filósofo— quedaba enfocado ya, por lo tanto, en la perspectiva de la *Kehre*, coincidiendo, al dotar de consistencia a la palabra mediante la escritura, con el poeta de la *Dichtung* que es la esencia de la *puesta en obra de la verdad*,³⁴ al corporeizar y, también, al detener el proceso de desvelación generado por la *lucha esencial*.

Ahora bien, si es esta la poesía que hace de la razón de la autora una de tipo poético, generadora de sentido en su fidelidad radical a *lo que pide ser sacado del silencio*, ¿qué papel juega la racionalidad mediadora? ¿Cómo se integran en su filosofar? ¿Qué es, en último término, la filosofía “a la que le ha estado confiado, exigido, lo no corpóreo ni corporeizable de la palabra”³⁵ y, por ello, necesita de la *razón poética*?

En repetidas ocasiones María Zambrano se ocupa de la filosofía como *transformación*. En 1987, devanando los hilos con los que había ido trabajando, propone una definición: “entiendo por filosofía la transformación de lo sagrado en lo divino”, es decir, la transformación de lo que es “visceral, oscuro, pasional [...] pero [que] aspira a ser salvado en la luz; y yo siempre he creído en la luz del pensamiento”.³⁶ Al esclarecer esta idea, entre otras cosas, había dedicado *El*

³³ María Zambrano, “¿Por qué se escribe?”, *op. cit.*, pp. 35-36.

³⁴ Compárese la reflexión zambraniana con las últimas páginas de *El origen de la obra de arte* de Heidegger.

³⁵ María Zambrano, *Los bienaventurados*, *op. cit.*, p. 49.

³⁶ María Zambrano, “A modo de autobiografía”, en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núms. 70-71, Barcelona, 1987, pp. 35-36.

hombre y lo divino, obra en la que expone la manera en que existen realidades *misteriosas* —ocultas a la palabra y perennemente oscuras— que, al no nombrarse, desaparecen de nuestro horizonte, pero se profundiza nuestra relación con ellas y llegan a invadir la totalidad de nuestra vida. Por tanto, la “máxima tarea humana” será, señala, “padecer y forjar lo divino”, lo que no es sino, mediante la palabra, configurar lo padecido; se instaura así una mediación —al nombrar lo que se padece y darle una configuración— que marca el momento del pensar zambrano como momento auroral, puesto que “la aurora resulta de la mediación de lo sagrado y lo divino”,³⁷ esto es, del tránsito desde la oscuridad padecida en las entrañas, *sede del padecer*, a la luz del pensamiento.

Este tránsito lo opera la palabra; una palabra que, en tanto es generadora o poética al nombrar y mediadora al partir de lo que se padece, será transformadora también; es la palabra dotada de cuerpo por el poeta y de espacio por el filósofo.

Encontrar el espacio de la palabra parece ser tarea encomendada a la filosofía. En algunos momentos, la posición de la autora es relativamente clara: cuando lo divino, en el decurso del tiempo de la historia, desaparece del horizonte humano donde adquirió configuración, acaba por sumirse nuevamente en la oscuridad; el esfuerzo de la filosofía entonces se dirige, señala Zambrano, a “neutralizar los efectos de los dioses [...], constituyendo algo universal en lo que todos podamos entendernos”.³⁸ Crear contextos de comunicación, y mantenerlos, significa dotar de espacio a la palabra con la que se ejerce esa *máxima tarea humana* donde la actividad filosófica —haciéndose cargo de lo no corporeizable— juega, sin duda, una actuación central. Pero este papel no siempre es tan manifiesto o, al menos, no está tan conceptualizado.

Una obra cuyo título remite de nuevo a Heidegger y a la que, en este sentido y para la cuestión planteada, hay que acudir es, como se ha sugerido, *Claros del bosque*; pero de ella, en concreto de sus primeras líneas, recientemente se ha recordado³⁹ que es indicación esencial el hecho de que *no hay que buscar*: en los

³⁷ *Ibid.*

³⁸ María Zambrano, “Acerca de la violencia”, en *Revista del conocimiento. Sobre la violencia y la ética*, Madrid, Cruz Roja Española/ Centro de Estudios y Difusión de los Derechos del Hombre, 1985, pp. 99-100; el texto, ligeramente modificado, se recoge como capítulo en *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000.

³⁹ Pier Aldo Rovatti, “L’incipit di María Zambrano”, en *Aut Aut*, núm. 279, mayo-junio 1997, 55-61. El volumen está íntegramente dedicado a María Zambrano y recoge la traducción italiana de algunos textos

claros, lugar de la palabra, se puede entrar o no, pero no hay saber ni mediación que conduzca a ellos, sólo leves indicaciones para obedecer, si bien “luego no se encuentra nada, nada que no sea un lugar intacto que parece haberse abierto en ese solo instante y que nunca más se dará así”.⁴⁰ La obra, sin embargo, describe cómo se llega a un lugar así y, según ha señalado Pier Aldo Rovatti, es característico de su discurso frente a “la ausencia de sujeto” en Heidegger, el “acompañar los movimientos de quien se encamina a los claros”.⁴¹

En la compañía de María Zambrano, muy pronto se encuentran los *pasos del método*:

Hay que dormirse arriba en la luz [...] Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio [...] Allá en “los profundos”, en los ínferos el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo [...] Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se duerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aún sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección.⁴²

Habitar los diversos cuerpos despierto es, entre otras cosas, vincular la palabra a la vida. Mediación y transformación activa, ajena también a Heidegger. La palabra de éste, en la que *puede ser dicho lo más puro y lo más oculto, al igual que lo confuso y lo vulgar*, podría ser también zambraniana; como la de ella abre el mundo —*únicamente donde haya Palabra habrá Mundo*— porque, en ambos, *para que una Palabra esencial llegue a ser comprendida y pase a ser propiedad común es menester que se haga común*. La palabra de Heidegger,

de la autora, así como ensayos, desde distintos puntos de vista y todos ellos relevantes, acerca de la misma. El trabajo de Rovatti —especialmente interesante para el tema aquí tratado— es un comentario al primer párrafo de *Claros del bosque*, donde plantea la relación entre la posición zambraniana y la del Heidegger de la *Lichtung*, destacando conexiones y divergencias.

⁴⁰ María Zambrano, *Claros del bosque*, *op. cit.*, p. 11.

⁴¹ “La práctica discursiva de Heidegger se coloca (o en todo caso, querría situarse) [...] en el lugar mismo de la *Lichtung*, mientras la práctica discursiva de Zambrano acompaña los movimientos de quien se encamina hacia los *claros*”. Pier Aldo Rovatti, “L’incipit di María Zambrano”, *op. cit.*, p. 56.

⁴² María Zambrano, *Claros del bosque*, *op. cit.*, p. 39.

sin embargo, está ligada a la historia: “solamente donde haya mundo habrá historia [...], la Palabra es todo un acontecimiento histórico: el que dispone de la suprema posibilidad de que el hombre sea”.⁴³ María Zambrano, al distinguir entre palabra y lenguaje, vincula aquélla a la vida y éste a la historia; siendo el último el espacio donde se dan los lenguajes que descienden de la palabra —los idiomas o las lenguas, hechos de palabras “dadas y recibidas”— y los que carecen de ella, lenguajes cuyos signos son “materialización de un poder”.⁴⁴

Su atención no se dirige, pues, a la historia y sus aconteceres, sino a un *antes* radical y primigenio que es el tiempo correspondiente a la vida:

Antes de los tiempos conocidos, antes de que se alzarán las cordilleras de los tiempos históricos, hubo de extenderse un tiempo de plenitud que no daba lugar a la historia. Y si la vida no iba a dar a la historia, la palabra no iría tampoco a dar al lenguaje, a los ríos del lenguaje.⁴⁵

Acceder a ese tiempo auroral significa, quizá, encontrar el vínculo con el universo propio de la poesía —palabra y número de la vida, porque “al converger del número y la palabra se le ha llamado poesía, forma primera de la lengua sagrada”—,⁴⁶ encuentro cuyo único requisito es el esperar sin preguntas —*no hay que buscar*—. Esta espera libera de la representación y de la historia⁴⁷ y sitúa en un lugar donde el padecer deviene recepción de la palabra.

Es éste un lugar de visibilidad, pero al que ha de dirigirse el pensamiento silencioso:

Cuando de pensamiento se trata, ellas, las palabras hacedoras de orden y de verdad, pueden estar ahí, casi a la vista [...] Y hay que enmudecer entonces [...] Y volver el pensamiento a aquellos lugares donde ellas, estas razones de verdad, entraron para quedarse en “orden y conexión” sin apenas decir palabra, borrando el usual decir, rescatando a la verdad de la muchedumbre de las razones.⁴⁸

⁴³ Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, edición y traducción de Juan David García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 24-25.

⁴⁴ María Zambrano, *Claros del bosque*, op. cit., pp. 81-82.

⁴⁵ María Zambrano, *Obras reunidas*, op. cit., p. 81.

⁴⁶ María Zambrano, *De la Aurora*, Madrid, Turner, 1986, p. 29.

⁴⁷ María Zambrano, *Obras reunidas*, op. cit., pp. 43-44.

⁴⁸ María Zambrano, *Claros del bosque*, op. cit., p. 83.

Y he aquí el “arriba, en la luz” donde el pensamiento, a fuerza de mirar, escucha y recibe esa “palabra que no es concepto porque es ella la que nos hace concebir”,⁴⁹ es decir, la palabra de la *razón poética*, la palabra recibida y, en esa misma medida, generadora, que hace de la razón una razón *poética* —algo que pide el conocimiento que la autora, más que buscar, invoca—:

Así pues, el conocimiento que aquí se invoca, por el que se suspira, este conocimiento postula, pide que la razón se haga poética sin dejar de ser razón, que acoja al “sentir originario” sin coacción, libre casi naturalmente, como una *physis* devuelta a su original condición.⁵⁰

¿Por qué en ese “hacerse” poética la razón, sin dejar de serlo, “la aurora se nos aparece como la *physis* misma de la razón poética”?⁵¹ Tal vez, el espacio de visibilidad propiciado por la aurora circunscribe el momento que deja la huella indescifrable del “despertar a un aquí, espacio-tiempo donde la imagen nos asalta”.⁵² Porque “la imagen funciona con su *irradiación* (la irradiación de la imagen es su primera forma de trascendencia, paralela en cierto modo a la extensión del concepto)”,⁵³ puede devenir palabra poética.

En este punto, una nueva cuestión se plantea: ¿hacen estas imágenes del discurso de la razón poética uno de tipo metafórico? La interrogante tiene un doble perfil: por una parte, suscita la discusión en torno al sentido de las imágenes zambranianas como metáforas o símbolos y, por otra, apunta hacia el problema de la conceptualización y, en consecuencia, del rango teórico de su filosofar. En relación con el primer aspecto, y con el fin de no entrar en esta polémica, quizá convenga tener en cuenta la afirmación de una estudiosa del tema como Francesca Rigotti:

⁴⁹ María Zambrano, *Obras reunidas, op. cit.*, p. 99: “La palabra escondida, a solas celada en el silencio, puede surgir sosteniendo sin darlo a entender un largo discurso, un poema y aún un filosófico texto, anónimamente, orientando el sentido, transformando el encadenamiento lógico en cadencia; abriendo espacios de silencios incolmables, reveladores [...] Engendrador de musicalidad y de abismos de silencio, la palabra que no es concepto porque es ella la que hace concebir, la fuente del concebir”.

⁵⁰ María Zambrano, *De la Aurora, op. cit.*, p. 30.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² María Zambrano, *Claros del bosque, op. cit.*, p. 21.

⁵³ María Zambrano, *De la Aurora, op. cit.*, p. 46.

Pero las explicaciones técnicas en metaforología nunca me han satisfecho. Cuando las metáforas parecen no hacer sino procurar un nombre para una nueva realidad en virtud de un banal criterio de semejanza con viejas y conocidas realidades [...] pienso siempre que hay, “debajo” o “detrás” o quién sabe donde, otra cosa. Por ejemplo, pienso que las metáforas ofrecen un modo de aparecer, un manifestarse de las cosas que designan, que alude a una profundidad escondida, como si las metáforas invitasen a ir más allá de la apariencia de similitud. Creo que el método de análisis metaforológico pone en comunicación directa con las cosas, las ofrece al conocimiento y a la contemplación, y me revela sus aspectos esenciales, quizá hasta universales.⁵⁴

De María Zambrano se sabe que inició su andadura teórica buscando mediaciones e intentando descifrarlas, abriéndose a lo que, aun oscuramente y en germen, se da; fue elaborando un saber *piadoso* y capaz de permitir la recuperación del sentir para, desde ahí, transitar por los distintos planos del ser, de entre los que se despliega la existencia del ser humano, ese *heterodoxo cósmico* del que ya en el *Horizonte del liberalismo* sentenciaba que se nutre de esferas u orbes de realidad diversos para crear el suyo propio. Entonces, Zambrano sugirió, sobre todo, la necesidad de un *saber acerca del alma, trozo del cosmos en nosotros* desatendido y olvidado, pero, por su naturaleza misma, lugar privilegiado de mediación, depositario de razones y cuya voz es la poesía.

La *razón poética* acoge, pues, la poesía que como *voz del alma* emerge del sentir y conecta los órdenes del ser, proporcionando lo que ella considerará la *metáfora esencial*:

Ninguna acción verdadera trascendente se cumple sólo en uno de esos mundos o planos donde en verdad la vida humana se da. Y de ahí ha de venir la necesidad de la metáfora esencial. Si la piedra es sólo esta piedra que veo, si mi ver no la mira trasponiéndola en algo que está bajo ella, en algo que la soporta y la oprime, en algo que imprevisiblemente, en un movimiento ascensional, la hace templo, copa del cielo, el hombre y aun quizá todo lo viviente, se queda sin lugar.⁵⁵

La metáfora esencial parece ser ese tomar la palabra por parte del mundo que obliga al pensamiento a transitar y realizarse, en consecuencia, como pensar real

⁵⁴ Francesca Rigotti, *Il filo del pensiero. Tessere, scrivere, pensare*, Bolonia, Il Mulino, 2002, pp. 121-122.

⁵⁵ María Zambrano, *Obras reunidas, op. cit.*, p. 50.

de lo real, es decir, como acción de una razón vital y poética, arraigada y generadora, capaz de nutrirse y de crear.

¿Cómo tratar el discurso de la *razón poética* zambraniana, cuajado de imágenes irradiadoras? Antes de intentar cualquier tipo de *metaforología* empeñada en reconducir sus palabras al ámbito conceptual, probablemente haya que tomar en consideración algunas advertencias: tal vez, en primer lugar, las tan atendidas por la autora provenientes de Friedrich Nietzsche —para quien el lenguaje adolece de la enfermedad que consiste en simplificar mediante esquemas conceptuales y gramaticales la experiencia originaria, fijando lo que es acontecer y olvidando la diferencia, la diversidad, lo individual—, o bien, una vez más, las de Heidegger —cuando afirma que *lo metafórico sólo existe en el interior de la metafísica*—;⁵⁶ estos son testimonios, en cualquier caso, de la necesidad que determinadas formas de acercarse a la realidad tienen de acceder a la palabra.

⁵⁶ Es de particular interés, en este sentido, el comentario a la afirmación heideggerina (desarrollada en la sexta lección de *Der Satz vom Grund*) que realiza Paul Ricoeur en *La metáfora viva*, en cuya sección tercera aborda lo que califica como *modalidad totalmente diferente* de tratamiento del tema de la metáfora, porque *invierte el orden entre metáfora y filosofía y trastoca el modo de argumentar en filosofía*: sus interlocutores, con los que polemiza, son Heidegger y Jacques Derrida.