



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

**Resonancia y razón poética en María
Zambrano**

Virginia Melús Rodrigo

Tutor: Joaquín Esteban Ortega.

Departamento de Filosofía.

Curso: 2023-2024

Introducción.....	5
CAPÍTULO 1.....	8
LA RESONANCIA EN HARTMUT ROSA COMO RESPUESTA A LA ACELERACIÓN SOCIOCULTURAL DE LA MODERNIDAD	8
1. Un mundo disonante.....	8
2. Consecuencias de la disonancia apuntadas por la teoría social de Hartmut Rosa.....	9
2.1. Revolución industrial y digital.....	10
2.2. Sustitución del instante por la instantaneidad.....	10
2.3. Tiempo y espacios ontológicamente desarraigados.....	10
2.4. Una dictadura invisible y totalizante del tiempo.....	11
2.5. La instrumentalización del entorno.....	12
2.6. Nos convertimos en autómatas sin memoria.....	13
2.7. Una concepción secular de la buena vida.....	13
2.8. Un mundo que pierde resonancia al volverse completamente silencioso.....	14
3. Propuesta de resonancia en Hartmut Rosa.....	15
CAPÍTULO 2.....	17
LA NOCIÓN DE RESONANCIA EN MARÍA ZAMBRANO	17
1. La realidad no dual.....	17
2. El acceso del ser humano a lo real.....	20
CAPÍTULO 3.....	28
FILOSOFÍA Y POESÍA	28
1. La escisión de la filosofía.....	28
2. Configuración de la poesía como defensa de la otredad.....	33
3. Anti-resonancia y resonancia en filosofía y poesía.....	35
CAPÍTULO 4.....	36
LOGOS PALABRA Y LOGOS NÚMERO	36
1. Logos-palabra.....	36
2. El logos-número (logos-pitagórico).....	40
CAPÍTULO 5.....	44
LA RAZÓN POÉTICA.....	44
1. El debate entre la poesía como donación y la filosofía como búsqueda.....	44
2. Entre poesía y filosofía debe de haber armonía.....	48
3. Una razón mediadora, resonante, sostenida en el amor y la experiencia estética.....	48
4. Pathos y sentimiento.....	51
5. La piedad.....	52

6. Conclusiones del capítulo: la palabra poética.....	54
CAPÍTULO 6.....	56
LA RESONANCIA ATRAVÉS DE LA RAZÓN POÉTICA.....	56
1. La versión trágica del sujeto y la tragedia como espacio de resonancia.	56
2. El silencio como potencia de lo resonante.	59
CONCLUSIONES.....	63
BIBLIOGRAFÍA.....	66

Resumen: El trabajo propone a través de la razón poética de María Zambrano, una filosofía de la resonancia en el sentido en el que nos habla de ella Hartmut Rosa. Se busca, de esta manera, un nuevo cauce de generación de relaciones significativas promoviendo un "conmoverse" en el mundo. La resonancia es estudiada en el contexto que plantea este trabajo como una respuesta afectiva que nos habilita a habitar la realidad más allá de la relación escéptica sujeto-objeto. Con este fin presente, se exploran en él, a través del seguimiento de la filosofía profunda de Zambrano; aspectos ontológicos, antropológicos, teológicos, estéticos, espirituales, etc. En definitiva, el objetivo principal será mostrar una alternativa al pensamiento racional-científico moderno, persiguiendo reconectar al sujeto con el mundo a través de la resonancia y la razón poética.

Palabras claves: resonancia, razón poética, logos-palabra, logos-número, aceleración social, divino, sagrado, dioses, visión, escucha, espera, piedad, sentimiento, tragedia, silencio, razón, filosofía, poesía, no dualidad, integración, armonía.

Abstract: The work proposes, through the poetic reason of María Zambrano, a philosophy of resonance in the sense in which Hartmut Rosa speaks of it. In of meaningful relationships is sought, promoting a "moving" in the world. Resonance is studied in the context of this work as an affective response that enables us to inhabit reality beyond the sceptical subject-object relationship. With this aim in mind, we explore ontological, anthropological, theological, aesthetic, spiritual, etc., aspects of Zambrano's profound philosophy. In short, the main objective will be to show an alternative to modern rational-scientific thought, pursuing to reconnect the subject with the world through resonance and poetic reason.

Key words: resonance, poetic, reason, logos-world, logos-number, social acceleration, divine, sacred, gods, vision, listening, waiting, pity, feeling, tragedy, silence, reason, philosophy, poetry, non-duality, integration, harmony.

Introducción.

El presente trabajo pretende ofrecer una propuesta de filosofía de la resonancia a través del pensamiento de María Zambrano, y, en concreto, a través de su razón poética. Con la noción de resonancia, que al mismo tiempo se convierte en un símbolo cargado de sentido, hacemos frente a un tiempo acelerado y a un mundo emocional y espiritualmente desconectado. Se pretende poder encontrar ante este malestar social emergente, fruto de las derivas del pensamiento racional-científico de la modernidad, una alternativa que nos capacite no tanto para escapar a nuestras circunstancias sino para ser capaces de generar relaciones significativas con ellas. La intención que subyace a esto es que nuestro estar en el mundo no sea tanto un moverse cuanto un conmoverse. Se estudia, por tanto, la resonancia como una respuesta afectiva de la propia razón para habitar nuestra realidad más allá de la relación lógica sujeto-objeto que mantiene en distancia irreconciliable el conocer y el sentir. Se propone ser-en-el-mundo en tanto que sentirse-con-y-en-el-mundo.

Esta propuesta incorpora una gran magnitud de aspectos: ontológicos, antropológicos, teológicos, experienciales, estéticos, espirituales, empíricos ..., lo cual se debe a mi seguimiento de la línea formal argumentativa de la filosofía de María Zambrano, que se presenta como un modo de pensar global, abierto y profundo. Con ella podemos adentrarnos en lo que ha sido oculto o negado por los modos de conocimiento tradicionales en la historia de Occidente, y no admite conformarse con la superficie. Es el pensamiento de las entrañas y el pensamiento que desciende a los infiernos, hacia los límites censurados de la conciencia, sin despegar la mirada del cielo. No podemos olvidar, para ello, que el eje principal de la filosofía de María Zambrano es que no es lo mismo lo divino (modos de enfrentar nuestra realidad) que lo sagrado (auténtica realidad).

La razón poética de Zambrano, por su parte, nos servirá de forma complementaria para encarar la sistematicidad del pensamiento casuístico; un pensamiento predominante en nuestras formas actuales de vida. Se trata de apostar, en cambio, por un tipo de sabiduría que logre generar desde nuestros sentidos y sentimientos palabras que enuncien fielmente la realidad humana, a la par que consiga vincularnos con el resto de las realidades (realidades divinas, daimónicas, excluidas...) conducidos por este *pathos* vital y por otro tipo de afectos que sostienen nuestra vida como el amor o la piedad.

Tomando como referencia estos dos ejes claves estructurales (resonancia y razón poética) se tratará de llevar a cabo un acercamiento progresivo al misterio de la realidad humana desde un punto de partida que analiza las consecuencias sociales de un sujeto ensimismado falto de un sentir trascendente que eleve su sentido vital. Para ello nos referiremos al contexto cultural planteado por la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa. Junto a lo anterior, a continuación, se llevará a cabo una investigación que indagará la compatibilidad de la noción de resonancia de Hartmut y la concepción de la razón poética en María Zambrano. El punto de partida será el acceso del ser humano a su realidad en la comunicación con la alteridad y la trascendencia: lo divino; en la conducta moral e intelectual del hombre frente a lo sagrado: fuente existencial de la que todo emana.

En general, lo que se pone de manifiesto es que es necesario situarse de un lado del pensar distinto a ese en el que el mundo y el sujeto siguen separados sin posibilidad de encuentro, y para ello será conveniente analizar en qué punto de nuestra historia se produce la contradicción entre el pensar y el sentir. Se ratifica, desde esta intuición, que la relación inicial tan estrecha entre filosofía y poesía ha acabado por disgregarse. Y también se ratifica la forma en la que el mundo se ha convertido absolutamente en objeto de dominio de la técnica y la razón con Aristóteles y con Hegel, y, en consecuencia, la manera en la que definitivamente se ha silenciado la inefabilidad que representaban las fórmulas pitagóricas y la armonía de las matemáticas o la música, que más allá de apresar al mundo, lo dejaba ser.

En esta recuperación trágica de la relación filosofía y poesía se busca en concreto una reivindicación: la de la urgencia de un cambio que se haga plausible en la alternativa del sentimiento a través de la piedad como un modo universal y pre-temático de estar en el mundo relacionándonos con él en su totalidad. Justamente aquí se hará fuerte la idea de la potencia creativa de la palabra poética que no se presenta como transgresora sino como pacificadora, reconciliadora; su papel fundamentalmente será el de reconectar de nuevo al sujeto con su mundo en la posibilidad real de la resonancia.

Para todo ello, la estructura del trabajo estará compuesta de seis capítulos: en el primero de ellos intentaremos ofrecer, de manera específica, las claves mediante las cuales el sociólogo alemán Hartmut Rosa está dando respuesta a los retos de una modernidad tardía caracterizada por los procesos de aceleración mediante su propuesta de resonancia del mundo con los agentes sociales y los sujetos; en el segundo,

comenzaremos a presentar el pensamiento de María Zambrano analizando cómo en su pensamiento poético integral subyace una suerte de resonancia poética tras corroborar el reencuentro trágico con una concepción de lo real no dual; en el tercer capítulo, indagaremos desde este contexto antropológico recién situado, el contexto epistemológico o sapiencial que sirve como base a estas concepciones de María Zambrano, analizando las conexiones y desconexiones producidas en la historia entre filosofía y poesía, las cuales dan lugar a la resonancia o disonancia en nuestro mundo; en un cuarto capítulo, se presentarán las estrategias seguidas en la historia de la filosofía como respuesta frente a esta insólita realidad desde dos tipos distintos de logos (logos-palabra o logos-número); en el quinto, se hará plausible una vía real de resonancia a través de los afectos que nos conectan con la totalidad, fundamentalmente, a través de la piedad; por último, en el sexto capítulo, se tratará de llevar a cabo un viaje de vuelta a los inicios de este trabajo, cuando hablábamos del acceso del ser humano a su realidad, ahora desde el punto de vista de la tragedia y la consideración del silencio como potencia creadora de lo resonante. Finalmente, en las conclusiones, tendremos que corroborar si nuestra pretensión de una filosofía de la resonancia de la mano del pensamiento de María Zambrano puede ser vislumbrada.

CAPÍTULO 1

LA RESONANCIA EN HARTMUT ROSA COMO RESPUESTA A LA ACELERACIÓN SOCIOCULTURAL DE LA MODERNIDAD

1. Un mundo disonante.

Nuestro mundo progresivamente se ha vuelto un mundo disonante caracterizado por un marcado estrabismo en el que, con un ojo, miramos a la realidad, y con otro, al ser humano, incapaces de situarlos en conexiones significativas entre sí. Solo hace falta echar un vistazo a los conflictos bélicos sucedidos entre los últimos años entre Rusia y Ucrania, Israel y Palestina, las amenazas de guerras nucleares, los trastornos en la temperatura debido al cambio climático, el deshielo de los glaciares... para percatarnos de que el único modo en el que ser humano ha demostrado ser capaz de establecerse en su realidad es, sin duda, un modo utilitarista y violento: frente a la realidad, el ser humano libra su batalla particular y siempre sale heroico de ella (o así, al menos, es como dice sentirse, negando los efectos colaterales de sus conquistas personales) y la realidad, en cada lidia, pierde su capacidad para decir, pues finalmente todo lo que puede hacer es lo que el hombre ordena que haga. No estoy hablando ahora de una realidad material en el sentido de algo producido por el ser humano; sino de lo que hay más allá de ella, o quizás más acá pero siempre distante por la lejanía que le impone el ser humano en el contacto que mantiene con ella (la realidad queda velada entre los escombros).

Esta soberanía humana sobre la naturaleza deviene hoy en día, como fruto de los procesos de la modernidad, en secularización y en aceleración llevándonos al nacimiento de lo absurdo al que se refiere Camus o al desencantamiento del mundo del que nos habla Weber.

En mi ánimo de rastrear en este trabajo la capacidad crítica que tiene la razón poética de María Zambrano como puesta en evidencia de las contradicciones de la modernidad, creo que puede ser de interés para comenzar referirme a la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa para establecer las bases sintomáticas de partida de estos procesos de aceleración y secularización que dejan al individuo vacío y a nuestro mundo en el silencio de la completa disonancia. La idea es que, a partir de esta constatación del desfase entre el hombre y el mundo generado por la modernidad, se pueda dar la vuelta a esta situación y recuperar la resonancia para la razón que tanto empieza a ser reclamada en nuestro mundo frente al egotismo y la escisión; principales responsables de nuestra devastación.

2. Consecuencias de la disonancia apuntadas por la teoría social de Hartmut Rosa.

Algunas consecuencias de esta disonancia sugeridas por la teoría social de Hartmut Rosa, (y, que, personalmente, me gustaría concretar de la siguiente forma) son: (a) la revolución industrial y digital, (b) la sustitución del instante por la instantaneidad, (c) un tiempo y un espacio ontológicamente desarraigados, (d) una dictadura invisible y totalizante del tiempo (en la que aparece la teoría de la aceleración social), (e) la instrumentalización del entorno, (f) nos convertimos en autómatas sin memoria, (g) una concepción secular de la buena vida y (h) un mundo que pierde su resonancia al volverse completamente silencioso.

Como señalaba anteriormente, haciendo apelación a este contexto sociológico de Hartmut Rosa me detendré a dar cuenta brevemente de cada una de ellas, para después mostrar cómo es posible la resonancia desde su propuesta teórica y cómo podemos vincular esta noción a la noción de razón poética en María Zambrano que es la que permitirá el desarrollo de este trabajo en la búsqueda de resonancia a través de la creatividad de la propuesta de Zambrano.

2.1. Revolución industrial y digital.

El último tercio del siglo XX está marcado por una decepción con respecto a las expectativas depositadas en la Revolución Industrial, ya que aquella concepción de la máquina como medio por el cual el hombre es liberado de sus usuales ocupaciones ganando en libertad para su vida personal, ha sido boicoteada por la propia idea de progreso que le anima siempre a superarse más allá de sus límites y a generar límites nuevos. Sin embargo, el progreso más allá de ampliar nuestro mundo ha acabado por contraerlo bajo los presupuestos de la velocidad y la sistematización. Tanto se ha concentrado nuestro mundo, que en la actualidad ya no lo percibimos a través de nuestros sentidos sino por medio de nuestros dispositivos electrónicos: televisores, ordenadores, móviles, tablets...

2.2 Sustitución del instante por la instantaneidad.

En nuestra realidad el instante es sustituido por la instantaneidad. Aquel momento de revelación del mundo como misterio se ve anulado por estrategias de dominación que lo vuelven algo maleable, ingrátido o esencialmente renovable. Esta última es la situación actual de nuestra era digital en la que la reflexión pierde el valor en favor de la imagen; “Las imágenes, sin duda, son más rápidas que las palabras, dejan de lado los argumentos, ejercer efectos instantáneos, aunque en gran medida no conscientes” (Rosa: 2018, 94). Las palabras, los argumentos, el significado se han vuelto demasiado lentos para la velocidad del mundo con la modernidad tardía.

Si bien las redes nos permiten conectarnos con el mundo de una forma global, ciertamente no es lo mismo estar físicamente conectados que espiritualmente presentes que es algo que nuestra sociedad anula al encontrarse completamente dominada por la mediatización que provoca un doble efecto: por un lado, implica que cada vez seamos más exigentes y, por otro, que pongamos menos esfuerzo, empeño, pasión...

2.3. Tiempo y espacios ontológicamente desarraigados.

Con estas palabras se refiere el filósofo Anthony Giddens, según Hartmut Rosa (2018, 148) a algo que concuerda bien con la rara forma de alineación temporal en la que

nos encontramos y en la que, como dice Hartmut Rosa, todo lo viejo se vuelve extraño. Enajenados en la gratificación instantánea perdemos nuestra capacidad creativa y nuestro sentido de lo auténtico y de lo que realmente queremos. En la modernidad, nos dice Hartmut Rosa da la impresión de que se concibe el tiempo como una materia prima que se consume como el petróleo y, que, por lo tanto, se vuelve cada vez más escaso y de mayor precio. El filósofo, de esta manera, explica que la actividad del sujeto contemporáneo se traduce en una sucesión de actos inacabados y abandonados.

2.4. Una dictadura invisible y totalizante del tiempo.

Es importante mencionar que para Hartmut Rosa el tiempo no es un campo particular de lo real sino un elemento central en todas las dimensiones de la vida humana, por eso su principal propósito será el de fundar su crítica social sobre un análisis de las condiciones temporales de la sociedad capitalista que explique como la alineación contemporánea se encuentra directamente relacionada con la presión temporal que padecemos.

Un poder totalitario cumpliría con las siguientes condiciones: (1) ejerce presión sobre la voluntad y las acciones de los sujetos, (2) es ineludible, (3) es omnipresente.

El problema del capitalismo como modo de poder es que se ha vuelto totalizante (descentralizándose de los Estados) y ha llevado a su extremo la cosificación del mundo: todo es algo por producir; todo es producto del mercado, incluso nosotros mismos.

Los sujetos modernos son descritos por Hartmut Rosa como aquellos que están constreñidos a partir de reglas, pero también en su falsa calidad de ser libres mientras se encuentran reprimidos y controlados por una dictadura del tiempo mayoritariamente invisible. Para analizar esta dictadura emplea el término de la aceleración social; “(...) las estructuras temporales modernas (...) están gobernadas por reglas y la lógica de un proceso de aceleración que se encuentra vinculado de una manera indescriptible con el concepto y la esencia de la modernidad” (Rosa: 2016, 10).

Los cambios que experimentamos en nuestra sociedad no son accidentales, sino que siguen un patrón sistemático y se dividen en tres categorías siguiendo un criterio tanto empírico como analítico: la aceleración tecnológica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida. La hipótesis principal de la aceleración del ritmo de vida

es que la misma velocidad está cambiando de manera que las actitudes y los valores, las modas, los estilos de vida, las relaciones, las obligaciones sociales, las formas de práctica y los hábitos, y multitud de prácticas sociales junto con los entornos y los lenguajes de estas prácticas cambian cada vez con una velocidad mayor. Estas tres categorías han pasado a transformarse en un sistema de retroalimentación entrelazado que se impulsa a sí mismo de manera consciente. La experiencia de la aceleración para Kundera tiene un carácter universal que rebasa las fronteras y las formas culturales (Cf. 2006, 47-48).

El presente es el foco desde el que podemos adquirir una orientación vital pues se presenta como el lapso del tiempo en que coinciden los espacios de experiencias y de horizontes de expectativas. Ontologizar el presente como salvoconducto de nuestro pasado y justificación hacia el futuro es una práctica muy moderna. Cualquier relación significativa entre el pasado, el presente y el futuro se muestra dada de forma definitiva.

2.5. La instrumentalización del entorno.

Como consecuencia de la velocidad inaudita con la que nos movemos en nuestro mundo, las cosas dejan de ser indisponibles; su singularidad queda anulada de modo que solo se nos presentan en un “para sí” que no nos permite descubrir su verdadera esencia, su “en sí”. Este es el resultado de la tecnificación moderna del mundo y de los efectos de un tipo de razón instrumental que ya abordaba la escuela de Frankfurt: las cosas convertidas en medios para fines.

Todo está sometido a la caducidad, excepto la naturaleza. Y, sin embargo, el mundo sensorial va quedando progresivamente en un olvido. Víctor Hugo dijo: “La rapidez es inaudita, las flores al borde del camino ya no son flores, sino más bien apenas unas rayas rojas y blancas” (Víctor Hugo: 1987, 611). El mundo ahora es mediatización que hace siempre olvidar cada acontecimiento para sustituirlo por el siguiente en un sinfín de apresuramiento y celeridad. Diderot, por su parte, expresó; “Yo era el amo absoluto de mi bata vieja; me he convertido en el esclavo de la nueva” (Diderot: 1983, 221).

2.6. Nos convertimos en autómatas sin memoria.

Para Hartmut lo que principalmente está en juego es no ser arrastrados por la aceleración dejándonos convertir en autómatas que encaden gustos y actos de pensamiento optimizados, que imposibiliten relaciones auténticas con los otros y con nuestro mundo. Durkeim nos habla en este sentido de la anomia que es esa consecuencia producida por los cambios sociales que ocurren demasiado velozmente como para permitir el desarrollo de nuevas formas de moralidad y solidaridad.

El mundo cambia de aspectos a intervalos cada vez más reducidos. Ya no se aceleran las generaciones unas hacia otras, sino que la propia generación experimenta una aceleración intergeneracional acabando con la sólida idea de generación de la que nos hablaba Ortega capaz de constituir todo un orden temporal-histórico, en cambio, la imagen del mundo ahora se halla fragmentada y renovada a cada segundo; el tiempo pierde consistencia y la vida pierde memoria.

2.7. Una concepción secular de la buena vida.

Lo que nos impulsa a actuar ya no es ni el amor ni la pasión, sino que somos movidos por el abismo insoldable y catastrófico que avanza a nuestras espaldas. El abismo es el miedo a no haber vivido una vida digna antes de que la muerte advenga y esta dignidad se mide en aceptación, apremio y aprobación por parte de los otros que es lo que más caracteriza el proceso de formación de nuestra propia identidad. Nuestro modo de actuar es una expresión de la máscara que queremos enseñar a los demás, desde la cual el mundo se nos da como algo accesible y susceptible de ser adquirido.

Los hechos sociales ya no son algo objetivo, sino que se constituyen sobre una cierta subjetividad o modo de representación de forma que sus interpretaciones nos hablan sobre las culturas en los que se inscriben. La cultura de la velocidad o aceleración es aquella en la que “permanecemos fundamentalmente como desconocidos: no nos empapamos de nuestra identidad, no compartimos ninguna trayectoria vital” (Rosa, 2016).

El motor cultural que señala Hartmut Rosa es la promesa de la eternidad. Afirma que la sociedad actual es una sociedad secular porque en términos culturales, el énfasis central está puesto en la vida antes de la muerte. Por otro lado, una de las mayores

preocupaciones del ser humano (ya desde Aristóteles y su *Ética a Nicomaco*) siempre ha sido la de la *eudaimonia*, como alcanzar la felicidad y conseguir una buena vida. Hartmut señala al respecto que preguntarnos sobre cómo queremos vivir es interrogarnos sobre cómo queremos pasar nuestro tiempo. La modernidad toma su punto de partida en este sentimiento existencial: su promesa es la de autonomía y auto-determinación de los individuos concediéndoles el derecho y el deber de encontrar un estilo de vida que los satisfaga; “La promesa eudemonista de la aceleración moderna yace, por lo tanto, en la idea (no expresada) de que la aceleración del “ritmo de vida” es nuestra respuesta (es decir, la respuesta de la modernidad) a los problemas de lo finito y de la muerte” (Rosa: 2016, 49).

2.8. Un mundo que pierde resonancia al volverse completamente silencioso.

En suma, las sociedades modernas se encuentran, según Hartmut Rosa, reguladas, coordinadas y dominadas por un preciso y estricto régimen temporal en los que los sujetos están mínimamente constreñidos por reglas sociales y éticas, de manera que el ejercicio de la voluntad siempre es restringido y el sentimiento ilusorio de libertad se fortalece en una restringida opcionalidad. Así dirá; “La modernidad tardía desemboca, por lo tanto, en una inmovilidad fulminante que nos aleja sistemáticamente del mundo y de la vida y provoca el deseo creciente de una forma de vida distinta, de una manera más reactiva o más resonante de estar en el mundo” (Rosa: 2016, 56).

Hartmut asegura que si el mundo aparece como algo completamente silencioso es por la tendencia errónea de caer en las teorías de la elección racional según la cuáles la única meta de los seres humanos es satisfacer de manera instrumental sus preferencias y funciones utilitarias. Más allá de la racionalidad; hay reivindicar las apariencias (forma primera en la que el mundo aparece), la afectividad. Más que moverse sobre el mundo, hay que conmovirse con él: “Hablo al mundo y me responde”, titula Rosa uno de sus capítulos (Rosa: 2018, 87)).

El mayor miedo de la modernidad sea que el mundo, sin importar cuan capaces seamos de instrumentalizar la naturaleza, se vuelve “ajeno”, silencioso, no-receptivo... Según este filósofo los seres humanos no sólo tienen una necesidad de reconocimiento sino, más importante, una necesidad de entrar en relación con el mundo, una manera no

alineada de obrar en él. Hartmut Rosa nos dice apelando a la filosofía de Merleau Ponty; “En mi experiencia subjetiva del mundo y el <<yo>> no somos experiencias separables”. (2018, 97). Percibo el mundo del mismo modo en el que yo me encuentro dentro de él; está en mí. Y esta es la verdadera resonancia; ser uno con el mundo.

3. Propuesta de resonancia en Hartmut Rosa.

La resonancia en la propuesta de Hartmut, pasa en primer lugar, por recuperar (frente a la aceleración) la verdadera lentitud ya que esta reclama de una dimensión temporal a través de la cual el hombre es capaz de conducirse hacia un conocimiento que no es instrumental sino vivencial (por eso no constituye un opuesto de actividad o vitalidad). Mientras que la velocidad promueve el olvido, la lentitud fortalece la memoria, nos devuelve a nuestro pasado, hace que el desierto al que apelaba Nietzsche cuando hablaba del nihilismo deje de crecer (“El desierto crece (...) como consecuencia de su olvido” (Calderón: 2015, 14)). Es necesario reivindicar nuestros sentimientos y nuestros sentidos para combatir esta pérdida: “Esa manera de apagar en uno mismo todo sentimiento humano es la antiresonancia en estado puro” (Rosa, 2016).

Hartmut Rosa lo tiene claro: frente a la percepción visual en la que la sociedad actual repara más a menudo, hay que escuchar porque la escucha funciona en dos sentidos: al hablar se escucha y se comparte, y, con ello, se mezclan las distintas voces del mundo; “Hay quienes afirman que es peor ser sordo que ciego: personalmente estoy absolutamente convencido de ello” (Rosa: 2018,117). Adorno dirá; “Es suficiente escuchar al viento para saber si somos felices¹”. Cuando nos detenemos en escuchar al viento es posible liberarnos de toda nuestra carga mental y conectar realmente con nuestra presencia en el mundo. La solución se encuentra en la conmoción, es decir, en ser capaz de responder con toda nuestra existencia.

El filósofo considera que la resonancia es un fenómeno objetivo, positivo y emocional o existencialista. Objetivo (ej.) porque si nos acercamos a alguien que amo, objetivamente nuestro corazón late más deprisa. Positivo pues implica un encuentro no

¹ En Rosa, Hartmut. (2018) *Remedio a la aceleración: Ensayos sobre la resonancia*. NED. p. 95.

con solo una voz sino con la alteridad. Y, emocional o existencialista ya que la resonancia es “lo otro a la alineación” y depende de nuestro estar en el mundo pre-cognitivo.

En definitiva, una vida rica en experiencias multidimensionales de “resonancia” sería para Hartmut la definición más adecuada para su noción de la “buena vida”, esto es, una vida que vibra a lo largo de “ejes de resonancia”.

En la teoría de la resonancia de Hartmut Rosa podríamos encontrar paralelismos con respecto a la razón poética de María Zambrano puesto que Hartmut nos habla de la sensación de dar forma al mundo, y a la vez, ser moldeado por él.

Resonancia implica, en síntesis, una manera distinta de percibir nuestro mundo y de habitar en él. Una actitud diferente a través de un lenguaje, una representación, una cosmovisión que sea capaz de reflejarla de una forma más auténtica y transparente.

Como ya señalábamos en la introducción, el hilo conductor que anima el presente trabajo es ese que tiene que ver con la intuición de que la noción sociológica de resonancia en Rosa se especifica, se consolida y se amplía filosóficamente al poner en evidencia la peculiaridad intrínseca de la noción de razón poética en María Zambrano.

La noción de razón poética zambranianiana será la que en este trabajo de cuenta de esta nueva estrategia de conectar con el mundo basada en un tipo de razón afectiva y en la necesidad de un cierto modo de trascendencia muy distante de nuestras actuales estrategias de dominación. Para ello creo conveniente realizar un análisis de la relación originaria hombre-dios-mundo presentada en la obra de María Zambrano *El hombre y lo divino*.

CAPÍTULO 2

LA NOCIÓN DE RESONANCIA EN MARÍA ZAMBRANO

Bajo mi punto de vista, la resonancia o disonancia comienza en la ontología zambraniana cuando el ser humano accede a la realidad, pero para llevar a cabo esta afirmación creo necesario comprender qué es lo que Zambrano entiende por realidad. Más allá de nuestra realidad tangible y material, y más allá de los sistemas de conceptos a los que recurrimos para poder referirnos a ella; la filósofa encuentra otro sentido que tiene que ver con lo más primitivo de nuestro ser: la realidad puede ser vista en su filosofía como la constitución ontológica humana originaria y el soporte metafísico de todo nuestro mundo.

1. La realidad no dual.

El método por el que opta María Zambrano para llevar a cabo un acercamiento de lo que sería la impresión primera y originaria del hombre de su realidad y su posterior introducción en ella (en general el método que sigue en cada una de sus obras), no aspira a la sistematización, sino que se constituye como un sistema holístico, abierto e integrador en el que ideas y conceptos son abordados simultáneamente sin disección: cada elemento tiene que ver con el todo y lo que influye en uno, influye en todos. Su propósito principal es el de dar cuenta de la filosofía como nueva forma de vida en la que no queden

desligadas teoría y vida y en la que, como dice, Julieta Lizaola, lo que ocurre entrañas adentro sea parte del camino que une al conocimiento y la sabiduría (2008, 47).

De esta forma, el método fenomenológico de María Zambrano se basa en el contacto inmediato con lo real mismo. El descifrar se presenta como clave de este método-camino fenomenológico al ser una actividad que supone dejar ver o dejar aparecer, para llevar lo encontrado al ejercicio de la razón. Frente a la enajenación en la que la idolatría y el sacrificio tienen su reino, lo importante para Zambrano es el proceso que va permitiendo la aparición de lo que se desea, la develación de lo real.

La filosofía de Zambrano se presenta fundamentalmente como un tipo de antropología religiosa en torno a la tríada ser humano-dios-mundo (propia de la metafísica moderna), desde un punto de vista atípico y personal. Según Zambrano “Toda la vida lo es por un centro que emana, al que toda acción o aspecto de la vida se refiere” (M. Zambrano:1960, 23) y, además, según Julieta Lizaola; “Cada manifestación de lo sagrado marca un orden, un lugar definido, un centro” (2008, 172). Lo sagrado es el eje vertebral de la teoría de María Zambrano como lo real, así expresa “La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga” (Zambrano: 1955, 33).

Lo sagrado contempla de forma simultánea y de estricta necesidad lo divino y lo humano (“El hombre y lo divino”) ya que en su aparición se implican mutuamente (no hay ser humano sin dioses, al igual que no hay dioses si no hay ser humano) y, además, el ser humano es “aquella criatura a la que se le da la realidad como lo sagrado” (Lizaola: 2008, 60). En este contexto, la naturaleza es el lugar de nacimiento y de manifestación de los dioses (de su ausencia o de su presencia).

Por ese motivo, el fundamento del conocimiento que el ser humano posee sobre su realidad es religioso. El objetivo de la filosofía de Zambrano es justamente mostrar la insuficiencia del conocimiento de lo originario y con esta finalidad la filósofa traza una genealogía entre lo divino y lo sagrado. Habría un caos, una noche de indistinción anterior al nacimiento de lo sagrado, anterior al hombre y lo divino.

El “ens realissimus” destaca en la filosofía de Zambrano este carácter absolutamente previo de lo real, o, en sus palabras; “(...) la realidad no es atributo, ni cualidad que les conviene a una cosa sí y a otras no, es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana a un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde en suma a algo que decimos sagrada” (Zambrano: 1955, 33). De esta forma,

lo sagrado se presenta como lo misterioso que hay en la realidad, o sea, como aquel reducto último de donde nacen las cosas, la realidad y nosotros mismos. No obstante, cabe advertir al lector que la tesis principal en la filosofía de María Zambrano es que no es lo mismo lo sagrado que lo divino: lo sagrado es la realidad misma, y lo divino es una forma de darse la religión y la realidad, pero otra sería el ser. La crítica que llevará a cabo María Zambrano contra la cultura occidental se verá motivada entonces por el hecho de que en ella se produce el paso de lo sagrado a lo divino.

La realidad, además se encuentra adentro y a fuera del individuo pues al mismo tiempo que conforma su individualidad interior se encuentra exteriormente envuelto por ella. Lo sagrado, por su parte, será el lugar donde habite aquello que no es realidad empírica objetiva y adscrita al tiempo secuencial. Se genera así una tensión entre un mundo exterior de límites marcados y lo otro que queda al descubierto (un mundo no susceptible de aprehensión intelectual), y, en el cual las cosas no se concretan en un modo de ser, sino que se manifiestan en una pluralidad de esencias y apariencias siempre nacientes y siempre cambiantes. La experiencia, por su parte, comprende dos dimensiones: (1) lo ya constituido en el tiempo sucesivo de la conciencia y (2) el fenómeno como aquello que sucede de una manera atemporal. Este segundo fenómeno es el que nos conduce a lo que acontece tras el infierno de la fugacidad (infierno de las contingencias y las finitudes tras el cual se encuentra lo oculto, lo latente, la otra realidad). Julieta Lizaola afirma que el desentrañamiento de la vida amorosa es la otra cara de lo sagrado (Cf. 2008, 118).

Precisamente la doble dimensión de exterioridad/interioridad de lo sagrado recientemente mencionada es la que habilita a decir que lo sagrado es lo que impulsa la configuración de la exterioridad de nuestro mundo que constituimos en comunidad con los demás y la interioridad de la que se nutre y donde emana el sujeto singular. Para Zambrano lo humano es lo más misterioso por ser lo más sagrado y lo sagrado se constituye como una característica ontológica esencial a la condición humana por ser “el registro anímico del fondo último de la realidad en que todo se sustenta, matriz de dioses y hombres” (Lizaola: 2008, 170).

2. El acceso del ser humano a lo real.

La búsqueda que emprende el hombre, según María Zambrano, es la que comprende el sentido de su vida. Por eso, la pregunta que desencadena la aparición de los dioses, no es una pregunta filosófica pero sí una pregunta con la que nace la posibilidad de toda filosofía. Dicho de otro modo: los dioses no llegan por la pregunta del ser humano acerca del conocimiento sino por la pregunta acerca de la vida y de cómo emprender su estela vital, de ahí que lo más humano del hombre sea el preguntar.

Y si el ser humano pregunta es porque no encuentra su mundo resuelto con lo que para serlo (para entrar en su mundo) debe convertirse en persona. De ahí que el análisis trascendental del sujeto que desea llevar a cabo Zambrano es un análisis de las condiciones por las cuales el sujeto se convierte en persona. La vida del hombre es un continuo trascenderse; un continuo hacerse a través de la entrada de la discontinuidad (disonancia) del sujeto. El devenir es un continuo proceso de creación y transformación (búsqueda de resonancia) que va tomando cuerpo y cuyo sustento es la condición desvalida del hombre. En las observaciones de Zambrano el punto de partida suele encontrarse en sus observaciones respecto a la continuidad y la discontinuidad, como, por ejemplo, lo sagrado y lo divino, la razón y la poesía, el sueño y la realidad...

En su origen el hombre se encuentra rodeado de un continuum enigmático, lleno y privado de límites, incapaz de soportar la absoluta resonancia. Originariamente el ser humano es plenitud pura, la carencia es posterior. Se encuentra enajenado en una plenitud que no logra reconocer, como dice Zambrano en un vivir inmediato sin conciencia y sin visión, y por eso necesita preguntar; pregunta con la que se abrirá la escisión definitiva de lo real. Zambrano señala que ante esta situación la necesidad inmediata del ser humano es ver pues “al perseguir lo que le persigue, lo primero que necesita es identificarlo” (1955, 29). El padecer originario del hombre es anterior a la angustia y nace de la imposibilidad del sujeto para ser, para adentrarse en su ser (desde su planteamiento trágico podemos pensar que para resonar por sí mismo el sujeto debe dejar atrás el estado de resonancia plena), lo que nos lleva a ser empujados a encontrar el alivio que nos produce encontrarnos dentro de un horizonte de sentido. Por eso la relación con lo divino tiene que ver originalmente con el temor no con el amor que solo vendrá después de una fatigosa lucha del hombre con un algo o un alguien superior a él (lo divino).

Zambrano nos dice que el delirio persecutorio comienza cuando el hombre se siente mirado sin ver (Cf. Zambrano: 1955, 31): por lo que no sabe distinguir si persigue o si es perseguido. Se encuentra con un otro distinto a sí mismo que le induce a la vida, pero sin el cual no sabe vivir pues ese otro es la potencia de la que emana la posibilidad de toda vida humana. La primera característica de los dioses es acosar al hombre generando en él una convulsión anímica (el deseo de resonancia).

Por eso la relación inicial del hombre y lo divino no se da en la razón sino en el delirio, el gran pasmo ante el misterio y es la razón quien solo después puede encauzar dicho encuentro hacia el amor. La persecución nos da miedo, pero al mismo tiempo la adoramos porque en ella podemos encontrar el rumbo de nuestra vida; “(...) el padecer la realidad revela la estructura metafísica de la vida (...)” (Lizaola: 2008, 105).

El despertar del hombre, no obstante, no es algo que se produzca de forma simple e inmediata, sino que es un proceso de oposición en el que el yo actúa a modo de un soberano implacable y por más que se esfuerza en proteger sus defensas algo logra atravesarlas. Por contradictorio que parezca, según Zambrano es el resistir lo que antecede al conocimiento y a la verdad de nuestras vidas siendo el espacio donde nos nutrimos para crearnos pues en él acontece la revelación de lo sagrado que llevamos dentro. Por lo tanto, no se trata de solipsismo ni de aislamiento sino de entrega y solidaridad, y, en definitiva, de ofrenda. Hacerse persona implica erigirse con lo que logra sobrevivir a la devastación y entrever un sentido superior a uno mismo. La actitud de preguntar, además, supone la aparición de la conciencia; ese desgajamiento del alma en el que la escisión equivale a herida.

La pasividad es potencia de movimiento aún insuficiente que abandonará el estado latente y abrirá paso a lo que ha germinado, o sea a la lucha por llegar a la luz de la conciencia y adquirir realidad en la temporalidad sucesiva. Si la pasividad propulsa la acción es porque devine de la psique, es decir, del deseo que ha ascendido a un cierto grado de actividad, y que, por lo mismo, es ya movimiento.

La angustia de la persecución implica la pérdida de la inocencia y el sufrimiento de la conciencia. Por eso es imprescindible un pacto al que se accede cuando se les exige alguna explicación a los dioses en un gesto de reconocimiento que responde a una necesidad de adquirir identidad/libertad, o sea, de ser alguien para otro puesto que en la atemporalidad inicial el sujeto no alcanza a decidir y es movido por las circunstancias. A

través de este pacto el hombre dejará de buscar a los dioses (de establecer un diálogo con ellos) y, en su lugar, aceptará ser silenciosa y pasivamente poseído por ellos, comenzando a generar sus propios dioses y creyendo estar domeñándoles al otorgarles una imagen. Es el momento en el que accede a desconectar de lo real (entendido como lo sagrado) y comienza a idear su propia realidad (otra cara de lo divino) para poder establecerse en ella. Zambrano sintetiza el recorrido de la siguiente manera; “Pues en el principio era el delirio; el delirio visionario del Caos y de la ciega noche. La realidad agobia y no se sabe su nombre. Es continua ya que todo lo llena y no ha aparecido todavía el espacio, conquista lenta y trabajosa. Tanto o más que la del tiempo. Lo primero que se precisa para la aparición de un espacio libre, dentro del cual el hombre no tropiece con algo, es concretar la realidad en la forma de ir la identificando; de ir descubriendo en ella entidades, unidades cualitativas (...) No hay “cosas” ni seres todavía en esta situación: solamente quedarán visibles después de que los dioses han aparecido y tienen nombre y figura” (1955, 29-30).

Lo que sucede entonces con la escisión es un vaciamiento del alma que ha perdido sus imágenes familiares y queda adormecida pero esperanzada pues la esperanza como condición humana es lo que nos empuja a salir del estado originario que es el soñar, o, la pasividad. La tragedia es tener que despertar. La esperanza es el delirio bajo el cual se despliega en su origen la vida y responde a la necesidad humana de establecer contacto con sus creadores para saber qué esperan del hombre. En el hombre reside una necesidad de encontrar un espacio donde resguardarse de la incertidumbre en el que la realidad deje de ser percibida como enigma (“tregua”) y seamos capaces de nombrar el mundo, ponerle límites, creándolo. Por eso, antes de cualquier descubrimiento se encuentra la revelación de la pregunta y la embriaguez del preguntar y, más aún, “el juego de poder contestarse a sí mismo sin aguardar a que nadie traiga respuesta alguna” (Zambrano: 1939, 61).

De esta forma, “*Permíteme señor que vea tu cara*” (expresión humana del pacto con lo divino en el momento de la escisión) quiere decir permíteme realidad que te pueda objetivar ya que no es posible ver la cara a Dios pues de ser así, seríamos nosotros los que desapareceríamos. Por eso en el delirio de la persecución, surge el persecutor y dios aparece como una expresión sagrada de los hombres, es decir, como una posibilidad de interlocución con la realidad. Pero para eso el hombre ha de sacrificarse y por eso el sacrificio es otra forma de tratamiento universal junto a la palabra y a la pregunta. Se trata de una categoría fundamental pues constituye una acción antropológica determinante y

radical ya que en el paradigma de intercambio el hombre ofrece su sufrimiento a cambio de su afirmación vital; o sea, el hombre en lugar de pertenecerse a él pertenece a la divinidad. El sacrificio nos muestra el modo en el que nos relacionamos con el mundo convocando al dolor que encuentra una legitimación y sentido del sí mismo. Bajo este punto de vista nosotros seríamos susceptibles de purificación y redención y por esta razón la ofrenda de la vida humana, consumida en el dolor, es necesaria para liberarnos de dicho dolor y encontrar un destino.

El dolor al constituirse como un sentir originario conlleva la humanización del hombre. El sacrificio, sin embargo, logra ahuyentar el terror ya que en él los dioses están en capacidad de cumplir sus pactos en un período de gracia.

El pensamiento, como hemos visto, emerge no de la parte clara y lúcida del hombre sino de la herida que origina la oscuridad, es decir, del abandono del que nace el deseo de alcanzar la claridad, puesto que no nacemos de la plenitud sino de la escisión y del anhelo de reintegración; por lo que nacerá como camino de nostalgia, como un destino a resolver que es el problema de la recuperación de la unidad. Bajo este punto de vista, la filosofía también es responsable de la esperanza del hombre. Para Julieta Lizaola si la trascendencia tiene su motivo en la libertad, esto quiere decir que nuestro trascender es un trascender ético (el ser humano debe conseguir que su transitar sea un trascender) (Cf.2008, 112).

En el momento mismo que empezamos a preguntar y adquirimos conciencia de la rotura nos percatamos de que hemos perdido el paraíso y solo queremos rencontrarlo; es este el viaje del héroe constitutivo de la realidad humana (momento en el que el ser humano viaja para recuperar su inicial estado de resonancia). Dicho de otro modo; la pregunta no surge simplemente con el delirio sino cuando tomamos consciencia de él (cuando se torna persecutorio). No obstante, no es exclusivamente la intelección la que nos permite adentrarnos en nuestro mundo, sino que existe un aspecto positivo y benéfico en el ser humano que señala Zambrano con el que es posible poner fin a la pesadilla del terror, puesto que emana como una fuerza vital esperanzada que le hace sobrevenir a cualquier obstáculo conduciéndole hacia un delirio amoroso, delirio porque su forma de presentarse es una “exaltación que llega a la embriaguez” (Zambrano: 1955, 34). Delirio porque no pide cuentas a la razón, y, en cambio, vuelca el corazón de quién lo padece.

Sea como fuere, lo que está claro en la teoría de María Zambrano es que el hombre debe en algún punto de su nacimiento entrar en diálogo con los dioses y después concederles una imagen y esto es algo a lo que se le debe prestar especial atención debido a que la manera como cada momento cultural estructura la acción purificadora depende de la calidad de los dioses, es decir, de la asignación humana que en ese momento se otorga a cada divinidad sobre su presencia y sus actitudes con respecto a los hombres. En la interlocución con lo otro lo que hace el hombre es empezar a cuestionarse por sí mismo, pero, la acción de preguntar requiere de la presencia de un alguien a quién poder dirigir claridad; “(...) el hombre -lo humano- venía a servir de alimento a lo divino a través de la historia o en la historia. (...) la acción vendría a ser la misma: ofrecer el corazón y la sangre (...) a un dios llamado la historia” (Zambrano: 1955, 22). En los sacrificios siempre hay un intercambio; en este caso el hombre da su existencia por la seguridad que le ofrece la razón.

Deifica el conocimiento y la historia, y deshumaniza su vida. Según la filósofa el carácter constitutivo de los hombres es lo que les lleva a su necesidad de deificación bajo dos figuras: por un lado, la conversión rey-mendigo, y del otro, el superhombre que exige la verdad. La tragedia del hombre es no poder renunciar a su condición humana, a su raíz vulnerable. Nunca se cumple en él el sueño de ser algo más que hombre pues de él es constitutivo el anhelo por llegar a ser como los dioses, por ser capaz de descifrar la vida humana y vislumbrar su vida sin contradicciones.

Los dioses, identificaciones primeras que los hombres descubren en la realidad, de esta forma, tienen dos grandes funciones: la imagen primera que el hombre es capaz de formarse y una imagen sagrada que aparece en el delirio del amor. Desde el momento en el que el ser humano nombra la realidad se produce la aparición de los dioses como mediadores entre los hombres y la naturaleza, los dioses son así las distintas respuestas que los seres humanos ofrecen frente al misterio de lo sagrado; “(...) la realidad percibida por el hombre, sentida por él como lo inconmensurable y hostil, es lo sagrado original que le permite elaborar el nacimiento de los dioses” (Lizaola: 2008, 168).

La primera dádiva en esta realidad hostil es el ser y el lugar exacto para vivirlo es la conciencia como lugar en el que las ideas encuentran su estabilidad puesto que lo que está en la conciencia no necesita nada más para mantener una claridad racional: ya es. Por eso la filosofía nace cuando deja de mendigar y empieza a exigir.

La pregunta de por qué aparecen los dioses es una pregunta típicamente moderna; surge del sesgo de la propia modernidad. Lo primero con lo que nos hemos encontrado son los dioses porque en la necesidad de justificar todo lo que padecemos debemos de justificar el padecer mismo, y, sin embargo, Zambrano aclara que entre todas las ideas que posee el hombre, la idea de los dioses es la última en atraer la mirada propia de la liberación humana que es el conocimiento. Pues... ¿Cómo conocer algo que en apariencia no tiene rostro?

En general ha habido dos grandes formas de responder a esta pregunta que corresponden a los dos grandes modos de pensamiento en la historia: la visión en Occidente (vía de la luz) o la escucha en Oriente (vía de la sombra). Desde Occidente según Zambrano la filosofía ha supuesto la transformación de lo real en verdadero, de lo sagrado en lo divino, de lo oculto en lo revelado en espacio y tiempo. Ya en Grecia nos encontramos con la divinización de la claridad al presentarse la luz como medio declarante donde todas las cosas aparecen: la primera imagen que tiene el ser humano entonces es la imagen de Dios por ser imagen del origen.

Es el momento de la salida de las entrañas del hombre (salida de la cueva platónica), cuando la luz se muestra y domina a través de una declaración que es la de revelar un nuevo orden en el que sea posible sacar las cosas a la luz de las tinieblas llevando a realización el ideal platónico de la participación de las ideas en el bien; “la luz declara, más que a ella misma, a las cosas que baña” (Zambrano:1955, 41). Lo que al hombre le falta en un momento previo (antes de salir de ellas) es la perspectiva (su necesidad inmediata es ver), o sea, la distancia espacio-temporal que le constituye como ser humano ya que cuando hay distancia y no plenitud, es cuando podemos perseguir lo que nos persigue. De ahí que su modo de aparecer sea un modo violento, ya que frente a lo sagrado en el que la vida se le presenta al hombre como una irradiación que emana de un fondo de misterio, el mundo profano detiene el delirio del misterio a través del ejercicio de la visión.

El problema que aborda el ser humano es cómo mirarse a sí mismo, cómo saber quién es, si aún sigue ciego. Lo que hace Occidente con el fin de paliar esta raíz vulnerable del hombre es desarrollar un pensamiento como camino de conocimiento que nos libera de la prepotencia divina al definir metodológicamente las causas y los efectos de este mundo. El logos de Manzanares del que nos habla María Zambrano, en este sentido, es el que, al esclarecer las razones y sin razones de la realidad humana y de nuestro delirio,

hace que nazca nuestra necesidad de racionalidad (Cf. Lizaola: 2008, 27). La cultura occidental, de esta forma, emerge de la profunda herida que deja en su estado de ánimo el sentimiento de ser una criatura abandonada o sometida a los dioses a través de una experiencia moral como fuente de salvación y liberación.

El otro modo de enfrentarse a la realidad o de ser capaces de dar rostro a los dioses es la que deriva de Oriente según la cual, a diferencia del planteamiento occidental, la luz no sale tanto para vencer a las tinieblas sino para alumbrarlas. Este segundo tipo de pensamiento (el oriental), frente al primero (el occidental) que es hermético, es un pensamiento abierto que defiende la declaración o la revelación en una tensión misteriosa e irresoluble frente a la definición decisiva. Este aspecto irresoluble se debe a que la luz solar siempre oculta algo pues es a la par luz y sombra de los cuerpos.

Justamente es esta luz dominante y amenazadora la que mueve al ser humano a perseguir asuntos que no le pertenecen, los asuntos divinos; en el momento en el que el alba (momento del despertar del hombre) se diviniza en transparencia (modo en el que el hombre accede al conocimiento). Por eso, según Zambrano superar el racionalismo supone haber logrado el paso de lo sagrado a lo divino.

A María Zambrano le interesa la luz, pero con todas las sombras que son el silencio a través de la escucha. Desde el punto de vista metafórico y simbólico hay un cambio entre la visión y la escucha porque con la segunda de ellas se produce la espera. El verdadero problema pues reside no tanto en la pregunta como en el hecho de que la pregunta ya nos ha sido dada ya y por eso hay que atender a la respuesta. La verdad es revelación (ya ha sido revelada) y lo que tenemos que hacer es conseguir rasgar el velo para recuperar lo que se pierde con el olvido. El filósofo originario es el que escucha la respuesta que ya está dada originariamente y eso es algo que solo se puede hacer cuando se vacía la casa del ruido exterior y se atiende a las posibilidades que nos ofrece el silencio.

Sin embargo, en ambos casos (tanto en el caso del pensamiento de la visión occidental como de la escucha oriental) Zambrano detecta algo insuficiente: como nos libramos del sufrimiento no es en la disolución de la persona, ni en el sacrificio del yo ni tampoco en la manipulación técnica del mundo, de la naturaleza o del hombre mismo. Porque no es válido excluir la una por la otra, sino que se hace esencial una retroalimentación entre ambas y un pensamiento capaz de contemplarlas y de sostenerlas;

es tan necesario el ejercicio de la razón intelectual como el de la razón sensible o poética para enfrentarnos a la vida, tratándose no tanto de una razón vital como a la que hace referencia Ortega (raciovitalismo) sino de una poesía capaz de captar las ineludibles contradicciones de la vida y la inescrutable relación con lo sagrado que encierra nuestra realidad.

En síntesis, la pretensión de este capítulo ha sido vislumbrar las dos consecuencias de la aparición de lo divino: por un lado, la posibilidad del padecer divino gracias a la vida humana y, por otro, el pacto generado en el interior del misterio último de la realidad como expresión de una ley que no se puede transgredir y que señala que el mundo ha sido formado (salido del caos y entrado en el cosmos) no como fruto de la razón sino del delirio que es además la forma engendradora del despliegue de lo cultural.

La forma en la que el ser humano ha sido impulsado a formar su realidad (como secularización de lo sagrado) y la forma en la que las distintas culturas se han enfrentado al gran tema de la muerte (cómo recuperar nuestro espacio vital para una vida llena de significado de manera previa o posterior a la muerte, porque la filosofía es preparación para la muerte) señalan a la resonancia como una necesidad intrínseca de la condición humana; tanto en la inquietud por formar un mundo con sentido como resultado del obrar humano, como en el mismo padecer de la vida. La tragedia de vivir es la imposibilidad de reconectar con uno mismo y con nuestro mundo sin máscaras ni filtros (la anti-resonancia) porque toda realidad se encuentra ya descifrada por voluntad humana, y, sin embargo, es requerida esta voluntad para que el ser humano llegue a conocer su mundo y a establecerse en él. La tragedia de vivir es la posibilidad de resonar (lo importante es el proceso). Resonar implica (desde mi lectura a la obra de Zambrano), sin embargo, no tanto la posibilidad de encontrarnos en nuestro mundo como el anhelo de resonar, de haber resonado ya, de la resonancia inicial, inducidos por el delirio (las sinrazones del corazón). Más allá del mundo material hay una alteridad a la que nos vemos inherentemente atraídos desde la resonancia (lo sagrado). La cuestión es, frente a esta irradiación de incertidumbre vital, cómo nos enfrentamos y cómo se enfrentan las distintas culturas a lo real, cómo configuramos a los dioses como intermediarios entre la realidad y el ser humano... la respuesta de los dos grandes pensamientos es visión o escucha, filosofía o poesía. La de María Zambrano, la razón poética.

CAPÍTULO 3

FILOSOFÍA Y POESÍA

Este capítulo pretende ofrecer una explicación de cómo la filosofía ha sido conquista de realidad a través del mundo de las ideas, generando una escisión y devaluando la resonancia en certidumbre metódica. Pero, junto a lo anterior, siempre ha estado patente una cierta raíz poética que nos ha hablado de una dimensión de trascendencia, de lo latente, de lo que nos puede permitir establecer una relación auténtica con nuestro mundo para resonar con él.

1. La escisión de la filosofía.

La filosofía provoca la escisión al iniciarse del “modo más antipoético por una pregunta” (Zambrano: 1955, 60) (primera victoria con respecto a la poesía). El problema de esta pregunta es que se constituye como búsqueda de modo que su respuesta no viene dada de modo natural o esencial, sino que es idealizada en el mismo proceso del preguntar (a dónde dirigimos la mirada).

Si la filosofía nace con Tales (el primer filósofo) nos dice Zambrano, es porque con él nace la exigencia “de habitar humanamente la Tierra, de vivir «a lo hombre», que diríamos” (Zambrano: 1955, 80). La filosofía surge además como corte violento con respecto al resto de los saberes mediterráneos (la sabiduría, la inspiración, los

misterios...). En síntesis, para Zambrano la pregunta formulada por Tales implica el desprendimiento del alma humana y de la instancia sagrada.

Zambrano llevara a cabo una genealogía hermenéutica en un análisis de las distintas deidades que subyacen en la creación de la filosofía como estructura del ser y de la historia. Lo que Zambrano analiza con su genealogía es el modo primario en el que el hombre simboliza y representa, o, dicho de otro modo, el despliegue de los sentimientos religiosos en la construcción de uno mismo. Así nos encontramos desde una fenomenología religiosa la posibilidad de una filosofía de la cultura. Recordemos que la vía nuclear del pensamiento zambraniano es el problema de la emergencia de lo sagrado y su transformación en lo divino.

Los dioses griegos, señala Zambrano, en lugar de aparecer en la generación del mundo, aparecen en su dominación sin dar razón alguna; “(...) los dioses griegos no tienen relación apenas con la generación del mundo, con forma alguna en que la producción del mundo sea concebida. Aparecen luchando por la supremacía en el Caos, inengendrado del que ninguno de ellos dará razón” (Zambrano: 1955, 48). De entre estos dioses, algunos de los mayores representantes de la escisión filosófica a los que alude Zambrano son Urano, Cronos, Atenea y Apolo.

El poder dominante de la realidad o primer dios es **Urano** que, por temor a ser desposeído por sus hijos, los hundirá en la oscuridad y los privará de la luz.

Cronos no tiene una aparición en la historia que pueda contenerse en un relato y si quiera casi apenas puede contenerse en un mito o en una metáfora; su acción es devoradora desde el inicio y más que marcar un sentido o dirección en la historia nos envuelve en un misterio por resolver. El tiempo trata de pasar inadvertido y vencido por aquel pensamiento que cree de golpe haber descubierto el ser como realidad suprema donde cronos ya no puede ejercer su acción demoniaca. Sin embargo, Cronos no aparece y desaparece como figura; porque es el *figurador*, “su función es estar bajo todo lo que aparece” (Zambrano: 1955, 49): es por su carácter que suscita una respuesta creadora por parte del hombre y una lucha entre todas las criaturas para frenar su radical incertidumbre. No obstante, mientras que Cronos implica la atemporalidad, la acción de huir del hombre es la que instauro la linealidad. Esta escapada, en suma; implicó idear un plan para no morir sin haber nacido o sea para acceder a la realidad como continuidad y a esta como principio de pensamiento (la realidad es un continuo hacerse en la discontinuidad). Sin

embargo, para que el pensamiento pueda adecuarse a la realidad primero el tiempo tiene que descubrirla.

La actitud que reclamará **Atenea**, la virgen guardiana de la ciudad, será la del hombre-ciudadano que muestra la primera forma de conciencia todavía religiosa; la atención como contemplación pasiva que encauza una entrega civil. Reúne toda la multiplicidad bajo la sustancia para resolver la imposible independencia de cada cualidad del todo indefinido, y, a la par, que sostiene y edifica, lo que es peor aún, gobierna (se constituye, así como ciudad única o síntesis imperial). Su función no es sólo meditar, sino que tiene el deber de actuar prefigurando las actitudes esenciales de la conciencia despierta del hombre. Su impasibilidad es una forma de pasión; la angustia por la incapacidad de gobernar sobre sí misma (al no poder dar rienda a su pasión) para poder gobernar a todo lo demás.

Apolo implica el advenimiento de la imagen y a la necesidad de libertad puesto que a través del mundo simbólico el hombre alcanza el horizonte abierto a la conciencia. El transparentarse aparece como un paradigma cultural, religioso y filosófico de herencia griega que sigue hablando de la necesidad de claridad, luz e iluminación. El paso del mundo de las imágenes al mundo de las ideas implica que la filosofía nace como fruto de la escritura impulsada por el propósito de constituirse como voluntad de claridad: al no darse cuenta de que su vista no alcanza a abarcar el horizonte, la filosofía primera se abisma ante lo sagrado y trata de sintetizar la realidad en el ser. El mayor descubrimiento de este dios será el ser como capaz de encontrar una manifestación total de lo real. Será este el momento en el que el pensamiento filosófico dará un estatuto al ser que no podrá ser ya negado y originará las formas de conocimiento reales ante las cuales la razón adquirirá la responsabilidad de identificar el amor con la pasión intelectual.

Todos estos dioses nos ponen ante un mismo paradigma cultural-histórico: la producción de la vida como resultado del deseo de visión por parte del entendimiento humano que hace nacer a la filosofía en un orden cronológico y sucesivo (como reacción ante la acción devoradora de Cronos); metódico y certero (como respuesta frente a la impasibilidad de Atenea); inteligible y luminoso (como consecuencia de la claridad que ofrece Apolo). De estos elementos iniciales se ha nutrido básicamente la filosofía en su posterior desarrollo y configuración. De esta manera, la conciencia del hombre contemporáneo es la conciencia de pertenecer a un orden cultural conducido por la acción de una razón justificadora ante la ausencia de un sentido vital.

Lo que hay que analizar entonces es el elemento nuclear de nuestra cultura fraguada por una arrogancia sobre el conocimiento que ha hecho de la racionalidad occidental una racionalidad absolutista y prepotente. Los dos presupuestos sobre los que se desarrolla la teoría de la cultura en Zambrano son la concepción secular de la historia a partir del racionalismo cartesiano y la separación de lo sagrado en Parménides. A su vez, los dos tipos de ateísmo producidos en la historia de la cultura occidental serían el ateísmo que niega a Dios como idea (el ateísmo racional) y el de la destrucción de lo divino en el que nos encontramos el abismo del dios desconocido por la imposibilidad de reconocer su nueva imagen.

La razón entra en crisis vía racionalismo (se vuelve una razón empobrecida al constituirse como figura de dominación sobre las demás formas de conocimiento) y por eso necesario recuperar su sentido originario y descontaminarlo de la positividad de la ciencia que se ha apropiado de la resolución de los problemas del espíritu humano (ya nos avisa de ello Husserl en su libro *“La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”* (Cf. 1935, 51).

El idealismo, más que un momento histórico, es una sombra perpetuada en nuestra historia con muchas difíciles y fatales consecuencias para nuestro pensamiento, como la reducción de la vida humana a objeto de conocimiento para un sujeto. La peor consecuencia que trae consigo el logos del idealismo filosófico (esta forma que hemos divinizado y cuya adoración trae como consecuencia la destrucción cultural de Occidente) es la destrucción de la vida subjetiva.

Según Julieta Lizaola la razón instrumental es un instrumento de poder que justifica un tipo de subjetividad fundada en la dialéctica del dominio, como nos señala Hegel en la figura del amo y del esclavo (Cf. 2008, 50). Al alzarse, la razón desarrolló el mundo bajo una imagen racional científico-técnica perdiendo el carácter místico-sagrado, de fascinación y misterio de la naturaleza, y en la que: las relaciones sociales pasaron a ser contratos bajo auspicio de un poder político, el Estado moderno se construyó como un poder calculador y la cultura supuso un proyecto tecnológico de ordenación y homogeneización que trajo como principal consecuencia el pensar un contrato del mundo sin Dios.

Desde la cultura positivista, por otra parte, era necesario encontrar las leyes de la organización social que junto a la ciencia diese como resultado una forma de vida social

controlada e instrumentalizada a través de un poder burocrático y monopolizador de la ética social como expresiones de una voluntad general. Esto evoluciona hasta la creación de un orden “bondadoso” que será el progreso capitalista por medio de la manipulación de la naturaleza, la instrumentalización del conocimiento y la racionalización del poder.

El progreso como proyecto de liberación es además una idea que encontramos en el futurismo consustancial de la filosofía europea que comienza con la forma en la que la filosofía cartesiana acude a socorrer al hombre moderno. Vivir desde la actitud cartesiana es anticiparse a la propia vida. En esta última forma de pensamiento, Dios se convierte en el garante metafísico de una conciencia autónoma que obliga a toda la vida a seguir el camino hermético del logos, abocando al alma a una soledad radical. Por eso según Zambrano; “el hombre, ser de conciencia, es radicalmente distinto del hombre ser de alma y cuerpo, unidad sustancial de cuerpo y de alma” (1955, 21).

En consecuencia, llegamos a la época de los sistemas infalibles, científicamente demostrables que llevan también como estela particular la del progreso perpetuado hasta la infinitud. Los enigmas ya han sido descifrados, no queda más que decir, los caminos ya han sido descubiertos y al ser humano sólo le queda recorrerlos, porque, como afirma Zambrano; “la filosofía volvía a ser arquitectura” (1955, 15). Solidificada y perfectamente estructurada, solo quedaba hacer girar bien los engranajes.

Es importante mencionar que el hecho de que la filosofía se haya sustraído de lo divino, para incorporar el hombre y así tener una seguridad espacio-temporal, trae como consecuencia que el hombre no siempre va a poder habitar siempre allí; es imposible que se adueñe del mundo a través de la violencia de la filosofía, ya que pasará a ser expulsado de su propio mundo, y, justo ahí comenzarán todos los movimientos en los que hace eco un anhelo de la plenitud anterior a la filosofía moderna (la posmodernidad, los desfundamentalismos, los vitalismos...).

En definitiva, cada vez que la realidad no ha correspondido a las expectativas racionales, el hombre ha realizado una crítica o reforma del entendimiento. Habría dos momentos principales señalados en la filosofía de Zambrano en los que esto ha ocurrido: el representado con Parménides en la filosofía griega y el representado con Descartes en la filosofía moderna. Sin embargo, para que una auténtica reforma acontezca es necesario comprender lo que durante siglos ha sido negado y silenciado lo que, a su vez, supone la tarea de dar lugar a lo que compone la vida interior (lo religioso, lo artístico, lo ético...).

El resultado del no actuar de esta forma ha sido el riesgo de reducir razón a intelectualismo. Así, este segundo tipo de reforma supone lograr que el hombre interprete de otra forma su relación con la razón: de un modo no dominante o quizás, mejor dicho, de una manera más resonante.

No obstante, el problema para enfrentarnos a esta situación se encuentra en que según Zambrano el sentir del presente del hombre fruto de la cultura occidental es extendido, a toda vida y a toda historia como si de un itinerario ineludible de la razón se tratase. Como si, de hecho, solo hubiera una versión de la historia asumida como definitiva por la conciencia actual; “la mirada con la que contemplamos nuestra vida y nuestra historia se ha extendido sin más a toda vida y a toda historia” (Zambrano:1960, 13). Por eso será necesario contar la otra parte de la historia, la siempre desatendida, vencida, aquella que solo los escritores y novelistas de fantasía se atreven a reivindicar; la realidad poética.

2. Configuración de la poesía como defensa de la otredad.

No obstante, a pesar de la afanosa lucha de la filosofía por resguardar el orden de lo real, la poesía nunca se quedó atrás, puesto que, según Zambrano la primera forma de transmisión fue oral y esta fue el canto, ya que facilitaba el recuerdo de los contenidos al recurrir a la ritma métrica. Podemos pues afirmar aquí que la poesía tiene un carácter previo con respecto a la filosofía.

Por otro lado, si los dioses son nuestros intermediarios, no hay forma de ponernos en contacto con lo real si no es a través de la poesía ya que ellos son la indeterminación, lo inefable, aquello de lo que solo podemos dar cuenta a través del sentimiento y el símbolo. La poesía comprendida como delirio encauzado en amor nos hace pensar que el cimiento de la vida humana está hecho de contrapartes: por un lado, el amor a la vida, y a la plenitud; de otra parte, la carencia. Por eso el amor es quién nos descubre el ser y también el no ser, o sea, tanto aquello que somos como lo que no somos (la ausencia, la oquedad, el infierno...). El filósofo a través de la pregunta crea el ser humano en distinción a lo sagrado para rendir desde su soberanía, pero el poeta siempre está dispuesto a ser perseguido por los dioses. La actitud filosófica no tiene más remedio que asumir la

responsabilidad de las palabras abriendo el hueco de la soledad y la libertad, mientras que el poeta no termina de concretarse, sino que tiene una intuición.

Lo que viene a decirnos Zambrano es que, a pesar de la victoria de la filosofía sobre la poesía en Grecia, la poesía nunca terminó por generar inquietudes en la filosofía pues esta segunda solo terminó ganando por el retroceso a la ignorancia. De forma previa a la pregunta con la que inicia la filosofía ya había habido sabiduría y ciencias como la matemática egipcia en la que había sido iniciado Platón, un tipo de conocimiento no construido al modo occidental (en la búsqueda constante de la satisfacción del deseo de ser como dioses) sino en comunicación armoniosa con ellos (en el anhelo de trascender hasta su realidad para conectar con lo que de sagrado hay en ella).

Si las deidades que daban cuenta de la conexión con lo sagrado vía filosofía eran Cronos, Atenas y Apolo, en el caso de la poesía las que mejor nos permiten mostrar esta conexión serán Eros (dios del amor) y Afrodita (diosa del amor y la belleza).

El amor griego es la suma del amor judío que insta un nuevo orden según el cual el hombre realiza su vida en el interior y la caridad cristiana con la posibilidad de elegir un camino que le lleve hasta la salvación de su alma (la resurrección). Con **Eros** como dios primigenio nace la posibilidad de la unidad y el conocimiento y la explicación de la perfección del universo como un mensaje amoroso según el cual toda materia y su energía es percibida como un acto de amor para el alma.

Zambrano dice de **Afrodita** “es la divinidad del Olimpo que más ha obligado a ponerse en movimiento a la inteligencia, por ser entre todas la más relacionada con la producción de la naturaleza, de la misma vida humana” (1955, 50). El amor aparece cuando ya no queda casi nada por hacer puesto que tiene su aparición desde las sombras. El amor en Grecia es esgrimido bajo la voluntad de luz; es la pulsión erótica que exige poder ver. En la escisión del amor entre el amor divino y el amor humano; el amor se descarna y torna en anhelo; anhelo de ser la fuerza supra-humana por la que se siente sostenido; “el pensamiento se verá obligado a descubrir su acción y aún a salvar ese hueco, abismo, entre lo celeste y lo humano que en esta divinidad se manifiesta” (Zambrano: 1955, 50). Con Afrodita la situación de la vida como misterio se acentúa pues es ella quién exige ser resuelta. Y esta divinidad seguirá permaneciendo ignorante de los abismos en los que se sostiene hasta Platón, que será quién saque a la luz lo que su figura divina encubre, y con quién, tiempo y amor quedarán salvados del misterio, el primero

por quedar sin revelación y el segundo por demasiado manifiesto, convirtiéndose en símbolo de un juego. Será entonces la filosofía platónica la primera que logre erguirse como forma de develación de lo oculto.

3. Anti-resonancia y resonancia en filosofía y poesía.

En síntesis, la filosofía como modo de conocer primordial nace con la pregunta que genera la disociación con lo real y da lugar a lo anti-resonante de nuestro mundo. La poesía, en cambio, si bien no aparece como protagonista, siempre está presente en las sombras desde las cuales deduce un espacio de resonancia en el que es posible la alteridad y reconectar con el misterio que se encuentra tras la realidad producto de la sociedad cultural occidental. A pesar de los esfuerzos racionalistas por reducir nuestro mundo a un objeto de abstracción intelectual; la voz de la poesía siempre tendrá algo distinto que decir al respecto; Eros y Afrodita desviarán sin tregua el proceder sistemático de la razón para encauzarla hacia el delirio del amor.

El propósito del próximo capítulo de este trabajo será ofrecer una explicación complementaria que detalle cómo los caminos tradicionales de la filosofía han supuesto la separación con respecto a lo sagrado y cómo, a pesar de ello, la poesía también ha encontrado su camino para patentar un espacio de resonancia plena.

CAPÍTULO 4

LOGOS PALABRA Y LOGOS NÚMERO

En su genealogía Zambrano señala dos nociones de logos distintas: la primera sería la noción aristotélica –más sistemática- (corresponde a la vía filosófica) y, en la segunda, encontraríamos al logos como relación (logos pitagóricos, tiene que ver con los números y la vía poética).

Es interesante, acercarnos a una primera aproximación de la diferencia entre logos-palabra y logos-número. El logos-número es ante todo relación en la que se ponen en conexión las diferentes fracciones de los ritmos, de los espacios y de los tiempos, y hace referencia fundamentalmente a lo otro. El logos-palabra, por su parte, tiene que ver con la representación en la que la palabra se convierte en un modo de aprehender la realidad.

Será la vía del logos-número la vía indicada para vislumbrar la posibilidad de la resonancia como reconocimiento de otra forma diferente de pensar la realidad frente al habitual modo que tenemos de concebirla, pre-configurado por nuestra lógica sistemática y categórica fundacional del conocimiento sobre el mundo recogida por el logos-palabra.

1. Logos-palabra.

La forma en la que la sociedad occidental históricamente se ha enfrentado a la realidad ha sido en referencia a los dioses de alguna u otra manera por su necesidad de justificarlo todo, incluso la abismalidad constituyente de la existencia humana que se experimenta por sentir que hay algo que nos supera, que hay un algo más allá de nosotros indescifrable. Occidente según Zambrano (1955, 13-24) ha generado una narración del mundo divina; primero con las religiones, luego a través de los ídolos (como la historia en Hegel o como el ente en Aristóteles) y por último frente a esta divinidad derivando al

pensamiento nihilista. Pero siempre en torno suyo, sin saber bien cómo deshacerse de sus dioses o cómo hacer que jueguen a su favor.

Con respecto a lo anterior en este apartado se trata de examinar las dos grandes bestias en el pensamiento filosófico occidental para María Zambrano: Aristóteles y Hegel.

Hegel es el filósofo que, según Zambrano, llevó a su extremo la expresión de la tragedia de lo humano: no poder vivir sin dioses, puesto que sin ellos... ¿Qué sería entonces de la historia sino podemos divinizarla? ¿Cómo podría llegar a ser narrada de forma univocista y determinante? Pero, ¿Quiénes son esos dioses de los que no podemos prescindir? Zambrano los define de la siguiente manera; “Tomemos ahora este término, dioses, en el sentido elemental de una realidad distinta y superior a lo humano” (Zambrano: 1955, 14-15).

Las divinidades en Zambrano se presentan como espejos de la historia y serían los distintos modos en los que respondemos humanamente frente a lo sagrado. El surgimiento de la cultura moderna es un punto fundamental en la historia de Occidente en un fenómeno de secularización que da lugar a las nuevas formas de manifestación de lo divino. El hecho de que los hombres cuenten su historia sin contar con los dioses es relativamente reciente.

Desde su ansiada mayoría de edad procurada por la promesa iluminista, el hombre había logrado emanciparse porque se había liberado de la ignorancia a la que le había sometido la superstición religiosa y, a pesar de todo, solo lo pudo hacer en relación con lo sagrado; a pesar de que se tratase de una manera distinta de vincularse con lo sagrado, el hombre nunca pudo zafarse de su íntima sacralidad; “Se vivían los momentos sagrados de una revelación. Aunque esta revelación fuese la de la emancipación de lo sagrado, no dejaban por ello de ser sagrados aquellos instantes” (Zambrano: 1955, 16). Si los dioses desaparecen no es porque dejen de estar presentes sino porque se convierten en contenidos inmanentes de nuestra mente, o, si se quiere, del espíritu.

Por otra parte, Zambrano se pregunta; “Pero ¿qué es lo histórico? Tendríamos, ante todo, que preguntarnos. Y eso es justamente lo que hoy nos preguntamos con más ansia que ninguna otra cuestión. (...) ¿Es algo siempre otro, o algo siempre lo mismo bajo todo acontecimiento?” (Zambrano: 1955,14). La historia es algo que define al ser humano, dice algo sobre él; sobre lo que ha sido, sobre lo que es y sobre lo que podrá llegar a ser. Por eso la pregunta que más ansiamos resolver es que lo histórico para saber cuál es la

verdad de nuestra historia; qué es lo contingente y que es lo real, cuál es lo particular y cuál es lo esencial...

Hegel será el primer filósofo, que, como dice Zambrano precisará antes la pregunta que la respuesta al hablarnos de la inexorabilidad del espíritu divinizando a la historia. Hegel no busco más allá, sino que deificó lo que ya se encontraba acá; lo estableció como necesario, verdadero y real. Hegel es así para María Zambrano “el cristiano exigente de que toda realidad viniera a estar justificada por el espíritu creador” (1955,14). Así, mientras que el cristianismo diviniza otro mundo más allá del nuestro dónde será posible el “Reino de Dios” o la “Ciudad de Dios”; en Hegel lo divino es objetivado, arrebatado de lo propiamente humano para ser absorbido por el logos-razón, o sea, el logos violencia; “Y, así, vino a divinizar la historia que para el hegeliano ocupa el lugar de lo divino; ese lugar cualitativamente distinto de la realidad humana y de la natural, ya que en el momento histórico en que vivió Hegel <<lo natural>> ya había sido desentrañado de lo humano, objetivado” (Zambrano: 1955, 15).

En el planteamiento de Hegel encontraríamos una postura panteísta de la posición de Dios con respecto a la realidad; el espíritu lo es todo; es esa plenitud inexorable en la que se sintetiza lo real y lo racional; lo real como lo racional y desplegado, lo racional como lo real pensado y vuelto a sí. Siéndolo Dios todo ya no hay misterio; el pensamiento especulativo carga con una potencia máxima frente al pensamiento escéptico que separa a la substancia del sujeto. Son dos formas de negar la parte oculta otra de nuestra realidad; una porque lo contiene todo (el idealismo), otra porque lo separa sin posibilidad de punto de encuentro (el escepticismo).

Zambrano nos dice que en Hegel se produce un cambio en la relación entre lo divino y lo humano que afecta gravemente al hombre en su relación con la realidad. Pero cuando ello sucede, en verdad, no se trata de algo divino como tal, sino de una deidad a medias fabricada a su antojo, pues lo divino es siempre lo otro, mientras que lo humano se encuentra siempre en uno mismo.

En Hegel la inmanencia trascendente que mantiene la trinidad cristiana, según Zambrano, ha quedado fragmentada pues ya no existe una aspiración a lo trascendental, sino que lo inmanente se hace así trascendente; se otorga la capacidad a sí de ser la misma trascendencia, de bajar lo que ocurre en el cielo a la tierra; “La emancipación de lo divino, que aparece en el pensamiento de Hegel, lleva al ser humano a una extraña situación pues

se ha emancipado de lo divino heredándolo” (Zambrano: 1955, 19). El hombre no se siente artífice de la historia, sino dueño efímero de un momento, que, a modo de siervo antiguo no puede alzar la frente nos dice Zambrano. No obstante, ello no se debió a la resignación del hombre frente a la historia sino a su entusiasmo por desencadenarse de ella, por sentirse libre soltando la carga de la intimidación haciéndose exterior a sí mismo.

Sin embargo, esta situación no quedó atrás después de la filosofía hegeliana, sino que es algo que perpetua la crítica anti-hegeliana (el idealismo alemán, el positivismo francés, el marxismo, el materialismo...) expandiéndose hasta la realidad misma de la masa anónima con la ideología marxista (siendo una conducta anónima no es posible encontrar un culpable). La sociología de Comte, por su parte, (vislumbra María Zambrano) dará lugar a una nueva religión de lo humano, o sea, a una religión sin dios en la que lo humano asciende a ocupar el puesto de lo divino.

Zambrano, desde la segunda de sus grandes críticas a la metafísica tradicional, pone en relación a **Aristóteles** con Hegel (el Hegel de la antigüedad le llama). Para Aristóteles, los pitagóricos eran incapaces de dar inicio a la filosofía por su concepción del logos que tenía como dones la música y las matemáticas, “dos hijas del número, no de la palabra”, y, sin embargo, será él mismo aquel que al encontrarse con el alma no le queda otra que negociarla porque este concepto no es asumible desde su pensamiento (que sí que es filosofía, logos-racional).

El *apeiron*, aquel gran hallazgo de la filosofía griega que aparece como abismo, palpitación, germinación inagotable, fue bien pronto sustituida por el 1 de Parménides (al contraerlo en una idea unitaria; la idea de lo divino). En él encontramos poesía y filosofía, puesto que en potencia es vacío (poesía) pero se concreta a través de la pregunta (que inicia la filosofía) en la unidad, y, por tanto, en el ser (lo primero que emana es la nada y luego viene la ordenación). La sustancia aristotélica vía filosofía, no fue pensada con miras a lo divino según Zambrano, “sino para realizar cumplidamente el designio de Platón de «salvar las apariencias», este mundo” (Zambrano: 1955, 70). Algo que no logrará hacer si antes no logra salvar a la sustancia o unidad de la contradicción del número, llevándola a ser forma plástica de la realidad; quién salva las apariencias es el concepto. Desde la sistematización llevada a cabo por Aristóteles el alma “no volverá a aparecer con su nombre en filosofía; siempre estará en otra cosa, mezclada a otra sustancia; y en la mezcla podrá haber, en verdad, un elemento fundamental” (Zambrano: 1955, 78-79), de esta manera, “la observación de Aristóteles, hecha como entre paréntesis,

dirime «diplomáticamente» la contienda entre filosofía —saber debido al hombre — y lo debido a los dioses” (Zambrano: 1955, 83).

La filosofía es la primera que logra la emancipación del hombre frente los dioses en la idealidad del concepto. Ser hombre significa albergar potencialidades de ser sin las cuales no se es. Pareciese entonces que la interioridad quedaba subsumida en esa idealidad. De esta manera, el concepto “hombre” conlleva universalidad (un patrón de ser hombre), relaciones de identidad (yo lo soy en virtud de que el otro lo sea) que arrebatan contra la singularidad, contra la personalidad. Aristóteles hace que el sujeto quede encerrado en el mundo y Kant hace que el mundo quede encerrado en el sujeto. Este logos-palabra es el que abre esta estructura logos-razón y el que sustenta toda la historia de la filosofía occidental.

2. El logos-número (logos-pitagórico).

Para María Zambrano que Aristóteles descubra y sistematice el alma no quiere decir que el alma no estuviese antes allí o que no fuese ineludible. En este sentido, la obra aristotélica vendría a ser un plagio de la de los vencidos pitagóricos en un intento por auspiciar sus raíces bajo un potente argumento racionalista que permitiese llevar sus postulados al terreno aristotélico del ser y la sustancia.

Por eso, Zambrano elaborará su trabajo como una senda órfico-pitagórica en la que se produce una crítica radical al pensamiento moderno como seña de identidad univocista recuperando la otra parte de la historia. Entendamos pues cuál es el sentido originario del alma en los pitagóricos y de qué manera esto afecta a la constitución de un logos otro.

Cabe aclarar que lo que diferencia a la filosofía de otras formas de conocimiento griegas es que mientras esta es nacida como resultado del movimiento humano encaminado a desprenderse de los dioses, estas otras formas son esencialmente fruto del rito y de la adoración. Frente a la ciencia conectada con la conciencia, encontramos la ciencia como sabiduría que emana de las propuestas pitagóricas, al ser planteada como cauce de salvación humana que aparece como una necesidad de mantener una relación con lo inconmensurable y con las entrañas originarias del hombre. Ello ha implicado la exigencia de conocimiento, de *nous*, de inteligencia y de contemplación puesto que el primer paso para salvar al alma es conocerla.

Desde aquí que el hilo conductor de María Zambrano haya sido la realidad inconmensurable y los caminos que el alma ha seguido para poder nombrarla. El afán del alma humana por perseguir la realidad inconmensurable se remonta a los caminos perdidos por la filosofía, o sea, a las formas presocráticas del conocimiento griego, tratando de recuperar el momento de unificación del logos-razón antes de su escisión, puesto que nosotros somos precisamente esa “unidad que el panteísmo y el orfismo-pitagorismo quisieron deslindar” (Lizaola: 2008, 118).

Este logos destaca la supremacía de la música sobre el resto de las artes que hará del aprendizaje y del conocimiento una posibilidad de acercamiento a la perfección del universo a través de la escucha de su sinfonía, para poder así aprehender esa melodía y corroborarla en el desarrollo matemático de las ciencias sagradas y hacer de las almas partes de la misma. La vía órfica es un viejo resuelto musicalmente porque en ella las siete cuerdas simbolizan el viaje del alma a través de los siete cielos; “las almas respiran en la armonía, respiran en el ritmo. La respiración de cualquier viviente ¿no es ya ritmo?” (Zambrano: 1955, 71). Lo anterior resalta la importancia de la vibración y de la escucha como cauces vitales claves para la resonancia.

El primero en concebir el mundo como un cosmos bello y ordenado fue Pitágoras. De su cosmovisión surgen estos dos conceptos básicos: (a) la búsqueda de la verdad como contemplación o teoría y (b) el conjunto ordenado regido por el principio de la armonía.

El logos pitagórico es justamente la armonía de la vibración de la palabra. De esta manera, se establece la conexión entre las matemáticas y la música. La noción de logos de los pitagóricos tenía que ver con los ritmos y con las relaciones que se establecen entre unas cosas u otras por eso su *modus operandi* puede recogerse a través de la **geometría sagrada**. Según esta geometría, además, la realidad es esencialmente dinámica porque todas las cosas hacen referencia las unas a la otras constituyéndose en esa múltiple reciprocidad (comunidad): dejan de ser sustancias y comienzan a ser relación (proporción).

Si los números son frecuencias... ¿En qué medida el logos-número no es el logos-frecuencia que constituye las cosas? ¿En qué medida los números pueden ser los principios de las cosas? El logos-número nos hablaría de la alteridad y en la alteridad es posible nuestra conexión con lo sagrado y con lo resonante de nuestro mundo.

Otra de las claves pitagóricas son la memoria o el ejercicio de rememoración que abre un nuevo espacio de espiritualidad que tiene presentes las cosas y no olvida que conforman parte de la vida. Este ejercicio se presenta como base de su método al abrir una nueva vía de espiritualidad. Para Platón la rememoración pitagórica será el camino del alma hacia la verdad. Por eso, la teoría de las ideas es el arte de la memoria; lo que el alma vio durante su estancia en el lugar supra-celeste.

La vía de conocimiento del logos-alma es la namesis que nos proporciona conocimiento sin espacio y sin tiempo, o, dicho en las palabras de Zambrano; “memoria que no recoge el padecer del alma en el tiempo, sino que la dispone a librarse del tiempo y de su historia” (Zambrano: 1955, 81).

Desde este punto de vista, la reminiscencia pitagórica como solución al dilema platónico es una solución a la aporía de su modelo intelectual entre el planteamiento eterno, inmutable y perfecto de Parménides y la realidad sensible, temporal, imperfecto e imperante de Heráclito. Esta reminiscencia, así planteada, será algo que logrará conectar con eros y con el delirio, ambos susceptibles de conducirnos hasta la resonancia de nuestro ser en relación con el resto de los seres.

El problema justamente es que la filosofía surgió como una decisión del hombre, decisión de abandonar su puesto interplanetario (su relación con lo sagrado), y acceder a un espacio de soledad para adquirir desde ella una vida mejor o una vida sostenida en los fundamentos de la conciencia. De todos modos, como ya ha sido mencionado en el reciente tercer capítulo, esta tragedia es necesariamente constitutiva del hacerse humano, única posibilidad de trascenderse a sí mismo; ejercer el viaje de vuelta para resonar consigo.

De esta forma, a la filosofía no le quedó otra que ser aristotélica, no le quedó otra que asumir el ser, el problema fue que Aristóteles, en la vía de Parménides, lo distinguió muy bien del no ser separando ontología, logos y conocimiento del alma, el amor y la belleza.

En suma, la conclusión a la que puede guiarnos este capítulo en el que se recoge el análisis de las dos nociones de logos que notifica Zambrano es la idea según la cual para que el hombre pueda acceder a un tipo de logos sagrado o resonante, este habrá previamente de desenmascarar su realidad hallándose a sí mismo; buscarse a sí en la fabricación de su propia historia. Para Ortega y Gasset el hombre es el hombre novelista

porque fabrica su propia existencia; parece que esta misma idea también cala en el pensamiento de su alumna. Junto con lo anterior, lo humano debe de dejar de ser deificado y recobrar su naturaleza original dejando espacio a los dioses sin los cuales su existencia no es posible. Frente al anonimato de los ídolos la labor que ha de desempeñar el ser humano es la de recobrase adentrándose sin temor en la historia, o sea, “volver la vida atrás, revivir su pasado, ver si sorprende el instante en que se rompió la dicha (...) hacer memoria para salvar la interrupción de su cuento, pues no es enteramente desdichado el que puede contarse así su propia historia” (Zambrano: 1955, 24).

Además, frente al afán racionalista habría que considerar al conocimiento como un diálogo necesitado del otro, de la alteridad, en un actor amoroso y empático. Aquí podemos encontrar una alternativa de adentramiento en la historia para animarnos a enfrentar a nuestros ídolos y transitar el camino de las sombras.

En este sentido, bajo mi punto de vista, apoyándome en la interpretación de la obra *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*, de Mercedes Gómez Blesa (2008), el reconocimiento de la alteridad hace que lo real exceda el espacio de la conciencia, superando la idea hegeliana de que lo real es lo racional y lo racional es lo real. Existir no es pensar conforme a una lógica imperante y exclusiva, existir es apereibirse a uno mismo en cuanto a que, en esta percepción, logramos apereibirnos de todo lo demás. La sabiduría experiencial reside en la piedad. Es justo en este punto en el que se nos aclara la distancia entre el logos-razón y el logos-poesía; entre la justificación racional y el sentir innato. La razón puede generar y destruir a sus dioses, pero el sentimiento es incapaz de negarlos, porque los padece y hay una verdad indiscutible en dicho padecimiento donde se encuentra lo sagrado, lo real. En el sentir encontramos el resonar porque frente a todos los obstáculos externos, frente al ruido ajeno, siempre es posible sentir y escuchar en el interior la chispa sagrada que nos conecta con el todo del que formamos parte.

Analizada las dos posibles vías del logos propias del saber, queda ahora llevar a cabo un breve estudio de la poesía en Zambrano a través de la lectura de su obra *Pensamiento y poesía* para así acceder a la constitución de su razón poética que comprenderá ambas dimensiones (saber y poesía) y que se fortalecerá en la piedad de Zambrano.

CAPÍTULO 5

LA RAZÓN POÉTICA

La razón poética es una propuesta de reintegración entre la razón y el sentir frente a las pretensiones racionalistas que, al separar al hombre de su mundo, objetivan la realidad y descarnan al hombre haciéndole sujeto. De ahí que sea interesante, en primer lugar, conocer a qué se debe el antagonismo que la tradición ha sostenido entre estos dos modos de saber y, a continuación, contemplar el proyecto zambrano para un nuevo modo de conocimiento basado en la sensibilidad poética, que lejos de una lógica que extenua el desgaste emocional del sujeto y su vaciamiento, aislándolo, se presenta como una sabiduría integral y afectiva que le permite desarrollar instancias de resonancia donde poder hacerse a sí mismo en la conformación de su persona en conexión con la totalidad.

1. El debate entre la poesía como donación y la filosofía como búsqueda.

De forma contraria a la labor poética de rescatar las impresiones sensibles primeras de nuestro mundo, el mecanismo filósofo tiende a reducir el mundo al fenómeno de la abstracción al sentirse el pensamiento excedido por él, de modo que, la admiración de la

que surge el pensamiento, acaba convirtiéndose en un escepticismo violento que marca una trayectoria firme y segura en la que la filosofía pueda desarrollarse sin caer en “falacias” o “errores fatales”.

Con Kant llegamos al límite de las posibilidades humanas: el problema es el noúmeno, que no está en espacio ni en tiempo. Para Zambrano esta radicalidad produce como resultado que “los límites se alteran al modo que acaba por no haberlos” (1996, 38).

El cuidado (“la conciencia no es sino cuidado y preocupación” (Zambrano, 1996, 35)) que responde a esta necesidad de certidumbre filosófica-racional es lo contrario a la vida del poeta desde el delirio y la embriaguez; “El filósofo concibe la vida como un continua alerta, como un perpetuo vigilar y cuidarse” (Zambrano: 1996, 35).

De modo opuesto al poeta para quién “cada pieza de música es una unidad y sin embargo sólo está compuesta por fugaces instantes” (Zambrano: 1996, 21), el filósofo siempre optará por salvarse de las apariencias por su urgencia de emprender una búsqueda filosófica constante del carácter oculto de la unidad. El poema, en cambio, “es ya la unidad no oculta, sino presente; la unidad realizada, diríamos encarnada” (Zambrano: 1996, 22). El poeta se aviene a las apariencias porque son multiplicidad donde la unidad se encuentra desparramada. En este sentido, el Platón que aparece como paradigma en la filosofía de María Zambrano es aquel que quiere expulsar a los poetas, o sea, liberarse de la doxa y de lo opinable porque es lo heterogéneo.

El racionalismo occidental desde la filosofía griega y, fundamentalmente a partir de Aristóteles (con el ente) será el responsable del absolutismo que justifica hasta las últimas consecuencias del actuar ya sean ontológicas, éticas, sociales, políticas... constituyéndose como una verdad última, justificadora y legitimadora en nuestra historia. Y así, la filosofía apremiará la realización del encuentro con el ser como el fundamento ontológico determinante de nuestra existencia.

Por otro lado, para Zambrano, Platón también se encontraría completamente equivocado al señalar que la filosofía es preparación para la muerte, pues, este puesto, sin duda alguna, es el de la poesía.

El poeta no se cuida, no es justo, sino que se deja delirar, es inmoral. “El poeta era el representante de los dioses. De todos los dioses; de los antiguos, de los modernos y de

los desconocidos, ya que era capaz de inventar otros. El logos se traicionaba a sí mismo en la poesía, funcionaba ilegítimamente” (Zambrano: 1996, 33).

Todo esto nos conduce a un debate interesante entre poesía (donación), filosofía (búsqueda) y muerte. O sea, al debate entre la heterogeneidad y la unidad: cómo se enfrenta a la unidad el filósofo (“esa unidad era sin duda, el imán suscitador de la violencia filosófica” (Zambrano, 1996, 20)) y cómo se enfrenta a la unidad el poeta. La unidad se ha identificado con el ser y es por eso que se hace necesario desvelarla (la *aletheia* se convierte en resorte del conocimiento humano).

Lo anterior claramente está relacionado con el tipo de actitudes que llevan a cabo filósofos (actitudes disonantes) y poetas (actitudes resonantes). En el filósofo se manifiesta una doble condición: por un lado, en su condición de criatura desvalida está necesitado de seguridad y para cumplir con esta urgencia se busca en algún otro que nunca pueda ser contradicho; pero, por el otro, en su condición de criatura insatisfecha pretende ser su propio creador aislándose del resto de las criaturas (es aquí cuando empieza la disonancia con respecto a su mundo). Más allá de las apariencias, el filósofo idea su propio mundo. Y, no es que vea al contemplar, sino que elige a donde dirigir su mirada. Siempre quiere estar dos pasos más delante de su realidad para poder adueñarse de ella. Él es su propio guía, su propia visión.

El filósofo es devoto del ego; para poseerse así debe desprenderse del resto de los seres humanos y criaturas que nos acompañan desde la creación en nuestra condena temporal. No acepta la compañía porque no sabe reflejarse en el otro, sino que se hace así un ser exclusivo.

Cabe decir en este punto que, pese a que hubiese dado la impresión por lo que ha sido expuesto hasta aquí, de que poesía y filosofía se encuentran connaturalmente enfrentadas entre sí, lo cierto es que en el origen no lo estaban puesto que la filosofía es esencialmente amor a la sabiduría.

Lo que le hace a la filosofía ser contraria a lo que la poesía siempre quiso (integrar) es su violencia manifiesta en su voluntad. Justamente el espíritu del que la metafísica moderna nos habla ha sido el vivo reflejo de esta voluntad que ha supuesto la libertad y “la poesía se separa de la filosofía en este instante en que la libertad se dirige hacia el poder” (Zambrano: 1996, 112).

Poesía y filosofía se separan cuando el poeta no quiere conquistar por sí, sino que se encuentra en servidumbre a un señor que está más allá del ser, más allá de la entidad y la particularidad partidista e injusta.

La poesía no es calculadora y no lo es ni por pereza ni por desgana sino porque es absoluta: lo es todo, lo da todo, todo lo consume. Tampoco estarán de acuerdo poesía y filosofía jamás en el método porque la poesía es anti-metódica, la poesía no puede desprenderse de las cosas para asistir al fundamento, no puede acotarse en reglas ni distinguir entre el ser y la apariencia, ni escinde, ni toma decisiones. Si la filosofía parte del origen es para superarlo, para rescatar al ser de las cosas, para forjar su unidad y así hallar su fundamento inamovible; su sistematicidad.

En un mundo completamente calculado no hay espacio alguno para la resonancia. Por esta razón, frente a lo anterior, el poeta se preserva vacío porque está siempre en disponibilidad y porque se mantiene a la espera de la llegada de aquella presencia con la que llegarán todas las demás. Espera sin desesperar porque en él no hay miedos, ni tampoco instrumentalización. Mientras que el filósofo se busca a sí mismo en su exterioridad, el poeta se integra. Mientras que la filosofía racionalista es el correlato ontológico del ser, la poesía es la mentira; “sólo la poesía tiene el poder de mentir, porque solo ella tiene el poder de escapar a la fuerza del ser” (Zambrano: 1996, 30).

El poeta no investiga la superficie y la señala, la nombra... sino que desde su propia alma ama todo lo demás, pues se reconoce en ello a través de la intuición del amor. Además, según Zambrano, el ser humano podrá poseer su cuerpo, su alma, su pensamiento, pero jamás podrá contenerlos, porque estos siempre desbordan y el problema es no saber qué hacer al respecto; el problema es siempre ir hacia delante con más instrumentalización y entorpecer la escucha de aquello que siempre seremos a pesar de todos los esfuerzos por velar lo que ya ha sido desvelado; por realizar nuestra conquista personal. Ni fin, ni medio, poesía (en tanto que alberga los infiernos) es actualidad resonante y total. No hay búsqueda externa que valga en el poeta porque él ya tiene toda realidad dentro.

La unidad no es posible, solo la reintegración. La verdadera unidad no se cumple en uno cuando uno se hace dueño de sí, sino con todo lo demás cuando ese uno se olvida (se descuida) y se entrega.

2. Entre poesía y filosofía debe de haber armonía.

Sin embargo, Zambrano no desea enfrentar la poesía a la filosofía, sino generar entre ambas una armonía. El afán de Zambrano es esclarecer un nuevo horizonte teórico donde sea posible la idea de la filosofía como forma de vida de la que no se encuentren excluidas ni la teoría ni la vida dado que lo que une al conocimiento y la sabiduría tiene que ver con lo que sucede entrañas adentro. Asistimos así con su filosofía a un nuevo método filosófico que aúna pensamiento y sensibilidad con el fin de dar cuenta de la vida del hombre en su totalidad.

Poesía y filosofía se reconcilian cuando el amor del filósofo consigue generar cosmos al referirse a la totalidad de las cosas y afirmarlas; y no se evade de nuestro mundo, sino que lo sostiene. Ambos; poetas y filósofos, reclaman a la unidad íntegra del universo al dirigirse a todas las cosas.

Cuando la poesía recupera las cosas en su raíz queda anulada la angustia y la problematicidad de la existencia humana que sugiere la filosofía al quedarnos sin respuesta; aquella respuesta a la que siempre deseamos llegar y en realidad olvidamos que ya siempre la tenemos y que solo la perdemos al tratar de poseerla o al insistir en mostrarnos como sus poseedores.

Lo que puede salvar entonces al hombre del destino ineludible del positivismo es acceder a una racionalidad más amplia donde la construcción y la creación de la persona constituyan modos de integración social adquiriendo un sentido de vida en común; “el conocimiento no es una ocupación de la mente sino un ejercicio que transforma al alma entera” (Zambrano: 1996, 59). Así nos encontramos ante la propuesta de una nueva razón, que, frente a la razón sistemática, supone un intento por restablecer los lazos de unión con los diversos planos de la realidad que han sido disgregados por la razón discursiva.

3. Una razón mediadora, resonante, sostenida en el amor y la experiencia estética.

La existencia del mundo se debe a una razón que basa su capacidad de conocimiento en una sensibilidad a la que nombramos poesía.

La poesía como conocimiento no son normas epistemológicas sino memoria sensible y vital que nos lleva a traducir en palabras todo lo existente. La experiencia estética es, de esta manera, una mediación entre la naturaleza, lo sagrado y los hombres, o sea, entre el poder divino y la libertad humana.

El imperativo filosófico zambraniano busca recuperar todo como tradiciones del saber no racionalizado para evitar la fragmentación del mundo, y, en definitiva, del conocimiento. Al estar fragmentado el mundo, el amor queda dividido entre la palabra que cifra lo sagrado con la que contemplamos el mundo y la palabra con la que podemos descifrarlo. Dicho de otro modo, debemos abrirnos primero a la experiencia sensible para solo después ser capaces de dirigirnos a ella en palabras.

La poesía como amor es el lenguaje de la interioridad, de la epifanía del corazón que nos muestra en lo que somos, nos permite renacer y nos abre a la temporalidad con la vida unificada. Por eso, uno de los pilares fundamentales de la filosofía de Zambrano es la recuperación del amor como estructura del mundo de la que nacen formas de conocimiento y formas de salvación y purificación de la vida humana frente a la racionalidad que instaura la desolación como modo de saber.

Frente a la consideración del irracionalismo como algo innecesario e imprescindible de dominar y vencer, es necesario encontrar un nuevo tipo de razón que sea capaz de adentrarse en el irracionalismo de las entrañas. Justamente, desde la perspectiva zambraniana el amor es lograr encontrarse en la unidad y no en la dialéctica. El amor arranca en la carne y en la vida y sus dos dimensiones son la belleza y la creación. En la caridad se produce la unión de todo lo vivo desde la carne viva y ajena.

La poesía es la rebeldía, glorificación de la vida en su totalidad por su disidencia ante el deseo de ser definida, institucionalizada, legalizada y declarada dentro de ciertos cánones establecidos. La poesía en lugar de dirigirse a las zonas claras de la conciencia va en busca de lo emigrado, de lo que ha tenido que ser exiliado del umbral de la racionalidad, del delirio. La experiencia estética lleva a cabo un papel transgresor de horizontes, arquetipos y paradigmas y no puede estar bajo ninguna servidumbre ya que por mucho que el pathos vital pueda llegar a ser reconocido o vislumbrado jamás va a poder ser desplazado del latir de la vida. Aparece así, en definitiva, la poesía como gracia que posibilita un sentido.

El poder de la palabra poética es que cuando dice está evocando todo lo que no ha dicho (heterogeneidad); a su vez, afirma la ausencia. En la palabra se manifiesta lo que es y lo que no es a la vez; “(...) abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás” (M. Zambrano: 1996, 22). De esta forma, “la poesía no nació de la polémica, y su generosa presencia jamás se afirmó polémicamente. No surgió frente a nada” (Zambrano: 1996, 25). El poeta saca de la nada a la nada misma; “La poesía es un abrirse del ser hacia dentro y hacia afuera al mismo tiempo. Es un oír en silencio y un ver en la obscuridad” (Zambrano:1996, 110).

Cuando vinculamos el ser con el tiempo aparece la esperanza. La razón poética tiene como característica la atemporalidad. La esperanza se encuentra en el correlato de la utopía. El tiempo de manifestación es el **instante** que corresponde al lapso en el que el tiempo es anulado y hace posible, al borrar la inmediatez (un tiempo que no entiende de cantidad, sino que es unidad cualitativa de tiempo).

La noción de instante es interesante de resaltar en este apartado puesto que el instante hace factible el amor; lo convierte en un *factum* ya que solo se puede amar algo que ya se ha tenido y mientras se tenía ha despertado nuestro sentir trascendente, y cuando se ha ido nos ha dejado anhelando volver a sentir su presencia; es el anhelo por lo que nunca se vio, pero siempre se palpó y sigue vivo en nuestra memoria e imaginación.

La tarea principal de la razón poética para Zambrano es dar cuenta de lo sagrado, de la vida y del cosmos a través el amor por saber del mundo, de la vida y su inabarcable manifestación; lo cual implica renunciar a los métodos racionalistas, para mostrarse aceptando el misterio de su existencia y dejando que sea el alma la que salga al encuentro de lo bello; “la belleza es lo único que tiene el privilegio de manifestarse sensiblemente inclusive sin caer en el no ser; diríamos que es la única apariencia verdadera” (Zambrano: 1996, 64).

La poesía es el lenguaje de lo sagrado porque es el lenguaje de la piedad y de la admiración que el mundo imprime en el hombre (palabra creadora). Es la piedad la que nos permite acceder al territorio de la nada al recobrar el lenguaje esencial u originario de las cosas y al transformarlo en lenguaje sagrado; aparece así la poesía como la conciencia más fiel de las contradicciones humanas. Aquí encontramos la evidencia de que la razón pura no es suficiente para alcanzar la verdad ni la vida.

La razón poética no operará como la razón occidental a modo que calculo sino como algo que germina y es creadora. Es co-creadora con la propia creación, es embrionaria, es germen. Para María Zambrano la piedad es la posibilidad de saber tratar con lo otro que es algo que ha perdido la racionalidad filosófica porque el ejercicio de disyunción y dualidad es de tal magnitud que es imposible ver al otro sin objetivarlo. Desde aquí, Zambrano vendrá a significar el abandono de la argumentación (racionalista) en favor de la enunciación (palabra poética). Hay que hacer que la filosofía sea una labor de adentramiento; la escucha. Hay una transformación de la concepción del tiempo, el espacio y la memoria. A lo real solo es posible habitarlo simbólicamente.

4. Pathos y sentimiento.

La filosofía de Platón, según Zambrano, lo que quiere es rehuir de la carne en favor de la verdad, y, sin embargo, la poesía ha sido siempre vivir según la carne. Esta carne tiene que ver con la irracionalidad, con el delirio, las apariencias: enfrentarnos con las cosas y su misterio.

Para Mercedes Gómez Blesa una de las principales reivindicaciones del pensamiento zambraniano es precisamente la defensa de la dimensión pática o emotiva del hombre como lugar en el que la realidad se nos presenta más inmediatamente (Cf. Gómez Blesa: 2008.39).

En la raíz de todo hombre se encuentra un profundo pathos y por eso es menester el encuentro entre la razón y el sentir a través de una búsqueda que nos permita traerlo a la superficie de la conciencia. El racionalismo ha vuelto críptica, hermética la vida profunda del sentir al hacer casi imposible un conocimiento del alma y de los sentimientos, por eso la piedad busca, como en el caso de la tragedia, infundir un ánimo que precipite a la catarsis.

Este padecer que nos lleva a fortalecer nuestro sentido vital es el que nos conduce a conocer nuestros dolores históricos e individuales. Según Julieta Lizaola, en este sentido, sería conveniente sustituir nuestra historia sacrificial por una historia ética en la que se diera otra relación entre el padecer y el dolor en la creación del mundo (Cf. 2008, 237).

En definitiva, en este orden pático el alma cumple con una función de mediación entre el hombre y su realidad, de un lado, los dioses, y, del otro, la naturaleza. Por eso es esencial un saber sobre el alma que se presente como *theoria* sino como *poiesis*, es decir, como sabiduría vital que incorpore en sí una dimensión activa, una dimensión de responsabilidad afectiva.

5. La piedad.

Gómez Blesa nos habla sobre la piedad como una forma originaria de autoconciencia por la cual el individuo se percibe no a través de una intuición intelectual como nos decía Descartes sino por medio del sentimiento en el que el sujeto se padece como existente y como una parte más de la realidad.

La piedad es importante, además, porque supone la solución que aporta María Zambrano durante la década de los años cincuenta a la crisis de la Modernidad en la esperanza de lograr dos objetivos fundamentales: de un lado, salvar al individuo de su inanidad y su angustia para así reiniciar el trato con lo real, y, del otro, salvar a la cultura occidental a través de la superación del nihilismo (otorgando a la nada un nuevo valor).

La piedad es el fenómeno anímico de compadecer a otro al sentirse movido por la desvalidez. Esta acción la hemos ido dejando a los dioses, reclamándosela a ellos. Así decimos “*ten piedad de nosotros*”.

Frente a esta soledad abismal a la que ha sometido al hombre la cultura europea con el triunfo del racionalismo y su pretensión titánica de fundar el mundo sobre supuestos estrictamente racionales, la Piedad florece en él, según Mercedes Gómez Blesa, como un sentimiento de participación y comunión con la alteridad que le habilita integrarse en el Todo sin perder un sentido de pertenencia de sí, de singularidad. De esta forma, la Piedad se presenta como el sentimiento que nos lleva a saber tratar con lo otro evitando caer en la falsa creencia de que el sujeto sea el fundamento sustancial ontológico y epistemológico de todo cuanto existe (Cf. 2008, 43).

De este modo, la piedad, según esta última autora (en interpretación a la obra zambraniana), ofrece una alternativa que nos permite restablecer el trato con lo perdido, con lo que excede el territorio del logos, con los límites de la conciencia.

La piedad para Zambrano es la aceptación de lo múltiple y lo diverso que compadece la realidad. “Lo otro” hace referencia tanto a los seres que se encuentran en un plano suprahumano (mundo de la divinidad) como a los que se encuentran en un plano infrahumano (mundo de la animalidad y lo demoníaco). El dominio de “lo otro” es inagotable. Lo otro es Todo en cada una de sus singularidades: seres que comparten nuestro mismo plano vital, aunque sean distintos y distantes (la mujer, el criminal, el loco, el enfermo...); y seres de diferentes planos vitales. Lo “otro” es a lo que María Zambrano también se refiere como la esencial heterogeneidad del ser, influida por su maestro Ortega y Gasset. Es lo no traducible a categorías racionales del sujeto.

En consecuencia, lo otro tampoco es reducible al Ser (frente a la visión eleática que nos induce a esta identificación determinante entre el Ser y el pensar); sino que excede el ámbito de lo racional y de la cualidad simple para llegar a los <<semi-seres>>, o sea, aquellos que no alcanzan el rango del Ser debido a su naturaleza imaginaria y fantasiosa, como los monstruos, las quimeras, los ángeles, los dioses o Dios mismo.

Por este motivo la piedad es una primera aceptación del trato con lo divino en un acto de entrega y dignificación vital, como un sentimiento que nos ubica en todos los planos de ser y en los diferentes ritmos y tiempos, y como afectividad de la que derivan los demás sentimientos bondadosos y sin la cual no podrían padecerse. Así la piedad es “la matriz originaria de la vida del sentir” (Lizaola: 2008, 216).

En esta vinculación con el Todo creo conveniente reincidir en el hecho de que Zambrano no nos habla de una fusión del sujeto, sino de una integración. Es una concordancia entre la individualidad y la totalidad, de modo que como nos dice Mercedes Gómez Blesa no se sacrifica la una por la otra (no conlleva la disolución del ser en el gran Ser) sino que se tratan de dos términos distintos que mantienen una armonía recíproca (cf. 2008, 281-282).

En definitiva, en la piedad de Zambrano podemos encontrar una estrategia esencial para una reconfiguración vital de lo humano a través de la vía de las emociones y los afectos, en especial, a través de los sentimientos que combaten su inanidad y le permiten escapar de un constructo pre-determinado, para ir siempre a un más allá desde el más acá; para que su esencia sea un trascender donde se enhebre su existencia (existencia como expresión de la esencia y esencia como expresión de la singularidad de cada viviente) y la conciencia no suponga en él un límite sino una posibilidad real de extenuarse en la

interrelación e inter-reconocimiento de todo lo demás. Precisamente aquí es donde encontramos la consistencia requerida tanto emocional como espiritual para una comprensión resonante y proyectiva de nuestra existencia. Y esta capacidad nunca implicará cadenas de relaciones de superioridad e inferioridad entre los seres, sino relaciones igualitarias por la necesaria reciprocidad para la constitución de cada uno de ellos. La resonancia así no solo se enraíza en su materialización externa como actitud frente a la vida, sino que en su naturaleza es algo fundamentalmente subjetivo, porque no es lo subjetivo lo que se pretende aquí eliminar sino la subjetividad como constructo fundante del mundo; más bien la subjetividad tendría que ser la reconciliación trascendente que permite a cada viviente encontrar su propio potencial existencial. La piedad es un afecto comunitario que se hace vívido desde la interioridad y tangible desde la existencia, siempre que nuestro modo de existir sea un resonar.

6. Conclusiones del capítulo: la palabra poética.

La función de toda palabra es dar forma a la realidad y eso es algo que mantienen a la par filosofía y poesía. Pero, mientras que la palabra de la filosofía ha sido impulsada por su afán de precisión y seguridad, la palabra irracional de la poesía no tiene ningún camino que trazar; prefiere perderse en su divagar.

Según Zambrano, ambas palabras tienen su raíz y su razón; su verdad; tanto la que avanza por sí misma paso a paso (la palabra de la filosofía) como la que ni si quiera pretende serlo sino solo poder fijar lo recibido para regresar a su origen perdido y poder difundirlo. Una palabra que usa su libertad para extenderse entre las cosas para regresar junto a ellas.

Esta última sería la palabra propia de la razón poética que podría contenerse en este párrafo de María Zambrano; “La palabra que significa la apertura total de una vida a quién su cuerpo, su carne y su alma, hasta su pensamiento, sólo le sirven de instrumentos, modos de extenderse entre las cosas. Una vida que, teniendo libertad, sólo la usa para regresar allí donde puede encontrarse con todos” (1996, 115).

La realidad no puede estar sometida a justicia porque es inagotable. Y, esta *inagotabilidad* es la que señala la palabra irracional porque es la que deshace la justicia

violenta de aquello que se presenta como ser, de lo definido. Fija lo inexpresable para volverse hacia la sombra y hacia el fantasma; hacia el delirio.

Sin embargo, filosofía y poesía no puede excluirse la una por la otra puesto que “Quién está tocado de la poesía, no puede decidirse, y quién se decidió por la filosofía no puede volver atrás” (Zambrano: 1996, 116). Filosofía y poesía se encuentran inevitablemente: la misma razón descubridora del ser reconoce la diferencia injusta que hay en esta decisión, y al reconocerla se acerca al terreno de la filosofía; pero la poesía, al no poder existir sino a través de cierta lucidez se aproxima a la razón.

Cuando filosofía o poesía caminan de forma independiente no precisan el espacio de resonancia para el hombre, puesto que la primera (filosofía) somete el mundo a una lógica metódica que aplaca el misterio, y, la segunda (poesía) delira sin cauce y sin posibilidad si quiera de entrar en el mundo por no hallar palabra capaz de señalarla. En la primera la resonancia no es bienvenida porque es lo contrario a su modo de constitución y en la segunda, es tan plena, que no somos capaces de reconocerla. Es necesaria pues la escisión (entrada del sujeto a la discontinuidad), pero desde el amor y es esta la tragedia por la cual el ser humano logra hacerse persona.

Hay que oponerse a la tajante razón del racionalismo y escuchar a nuestros sentimientos para poder resonar, porque justamente resonancia es no violencia, es aceptación de nosotros mismos por la aceptación de todo lo que nos rodea y de lo que nada queda excluido, ni si quiera la nada misma. Por eso, piedad y sentimiento son las piedras angulares para la resonancia.

En el siguiente capítulo abordaré la tragedia originaria del hombre y como esta supone que el verdadero trascender sea precisamente la reintegración de la que nos habla la piedad; el viaje de vuelta. Este viaje se emprenderá como un itinerario intrapersonal cuyo motor será la llamada a la resonancia como narración constitutiva del sujeto, solo accesible para quienes asumen el riesgo de elegir la vereda más precipitada; la de hacerse cargo de la responsabilidad de la propia existencia.

CAPÍTULO 6

LA RESONANCIA ATRAVÉS DE LA RAZÓN POÉTICA

1. La versión trágica del sujeto y la tragedia como espacio de resonancia.

La vida humana aparece en Grecia como el padecer trágico que antecede a toda pregunta en forma de tensión o resistencia. La tragedia, por su parte, era considerada un rito u oficio religioso que, a través del contagio de ánimo, perseguía el objetivo de conseguir una mediación con los dioses.

Precisamente el modo con el que el hombre logra mediar con su realidad, aquella pregunta con la que nace la filosofía, y, con la que, por tanto, se abre la escisión definitiva es la misma con la que aparece lo trágico; es la que confiere al hombre la posibilidad de constituirse constantemente en su contradicción, de habitar en su herida. De constituirse trágicamente que diríamos.

El planteamiento trágico del padecer para comprender implica que lo que sostiene al hombre es la verdad de su experiencia (hacerse hombre encontrando un espacio, tiempo, historia, lugar... en los que edificar su persona). Cuando logra ser nombrada esta verdad se nos abre liberada a la posibilidad de la esperanza, o sea, a la verdad convertida en palabra que nos abre a un destino, a un horizonte.

El filósofo tiene desesperanza respecto a la voz originaria sagrada, esperanza de que él será capaz de hallarla. Dicho de otro modo, vuelca esa desesperanza en la confianza inaudita e interminable en sus propias capacidades. Entrega su esfuerzo y su sufrimiento

a esa causa. El poeta, en cambio, tiene confianza en esa voz inicial, confianza en que con ella es suficiente, porque ella ya lo es todo. Confianza en ser poseído por ella sin necesidad de poseerse; desconfianza en cuanto a la falta de empeño por hacerse su dueño a sabiendas que la plenitud ya se encuentra allí. Se deja delirar activamente por el amor.

La razón poética recupera la angustia propia de la tragedia, pero es la angustia que acompaña a la creación, no la angustia de partida que genera el sistema. En la metafísica del idealismo la angustia queda neutralizada con el drama que sí que tiene una solución sistemática. En la angustia del filósofo no existe lo otro, en el poeta sí, pues en palabras de la propia María Zambrano “se ha enamorado de su presencia sin verla” (Zambrano, 1960, 95). Tras la angustia de la auto-referencia viene el nihilismo.

Afrontar al sufrimiento dándole nombre provoca la catarsis como dimensión poética que al aceptar la inocencia del devenir ennoblece al desarrollo humano.

El poeta siente la agonía de no poder discernir por tenerlo todo a la vez, agonía de que su objeto de amor en condición de amante sea el mundo entero. Por eso, a la par que él se percibe en su ser, necesita percibir al resto de los seres que van con él. Pero ello no de una forma posterior, sino simultánea; se reconoce en cuanto a que se ve en los otros, se mira a sí en cuanto que va con los otros. Y, aun así, no se diluye, ni él, ni el resto de los seres, sino que fortalecen su identidad en esta simbiosis amorosa; “Entonces la poesía es huida y busca, requerimiento y espanto; un ir y volver, un llamar para rehuir; una angustia sin límites y un amor extendido. Ni concentrarse puede en los orígenes, porque ya ama el mundo y sus criaturas y no descansará hasta que todo con él haya reintegrado a los orígenes” (Zambrano: 1996, 107).

Su acción no reclama ni voluntad ni poder, no es egoísta, sino que todo lo que tiene para ofrecer es justamente ofrenda; es amor, es compañerismo y entrega. Y todo ello lo desea para hallarse a sí y he aquí su tragedia; que todo emana de él, pero a él no se debe nada, todo lo dona y a todo renuncia, para poder aceptarse a sí mismo “sólo en el amor, en la absoluta entrega, sin reserva alguna, sin que quede nada para sí” (Zambrano: 1996, 110). Es entonces una tragedia que se experimenta en un sentido positivo (siempre y cuando nuestra disposición vital sea la de la espera), que convierte la angustia en amor, la pérdida en ganancia de plenitud y la soledad en simpatía plena, y hace que la persona y la libertad puedan afirmarse frente a la historia. La historia es justamente el entramado

donde se pone en juego el empeño de la libertad en una dimensión que confiere a la vida su constitución trágica.

La transformación de un destino fatal y ciego en otro entendido como el cumplimiento o realización llena de sentido es lo que Zambrano afirma que es la libertad o la promesa que anida en cada hombre y en cada persona de **ser capaz de cambiar su destino**. El amor fati será “el amor al destino aceptado en su totalidad”.

La utopía reside en la belleza como algo a lo que nos toca hacer frente de forma irrenunciable. Se produce con condescendencia porque no nos resistimos a que pase. Frente a lo anterior, la razón poética no enuncia tanto la creación como la generación (aceptación de lo que venga porque ya ha sido dado). Así María Zambrano nos dice “vale más condescender ante la imposibilidad, que andar errante, perdido, en los infiernos de la luz” (Zambrano: 1996, 11).

La tragedia constitutiva de lo humano, en definitiva, es ascender desde la consciencia (realidad espiritual o emocional) hasta la conciencia (realidad sensible o material). Ello reclama los símbolos, la nostalgia y el regreso. Solo porque el ser humano se pregunta es que puede volver hacia sí mismo; lo importante es cómo se pregunta si lo hace a través de una razón instrumental (razón excluyente) o de una razón poética (razón integradora).

Zambrano señala al poeta como el hijo amante al presentarlo como aquel cuyo amor es filial porque se dirige hacia sus orígenes; todo lo espera de ellos y nunca está dispuesto a abandonarlos.

El poeta es el que se descuida, el que arriesga y no se contiene; todo lo espera, pero no espera dar como el filósofo, sino que lo que espera es recibir. No engendra la pregunta, aguarda siempre la respuesta; “Y así el filósofo parte despegándose en busca de su ser. El poeta sigue quieto esperando la donación. Y cuanto más tiempo pasa, menos puede decidirse a partir. Y cuanto más se demora el regalo soñado, se vuelve hacia atrás. Parte, entonces, pero es hacia atrás; se desvive, se reintegra cuanto puede, a la niebla de donde saliera...” (Zambrano: 1996, 106).

El poeta no avanza, sino que retrocede para llegar a allí de donde partió, para encontrarse en las raíces de las cuales fue desprendido y volver a reintegrarse con ellas.

2. El silencio como potencia de lo resonante.

La nada en Zambrano no es ni vacío, ni ausencia de lo sagrado, sino el modo de nacimiento de su última revelación en la que se produce el enmascaramiento y la ocultación de lo divino.

El primer responsable de vincular el no-ser al horror y el sufrimiento según Zambrano fue Parménides con su principio de no contradicción que marca la radical distancia y diferencia entre el ser y el no-ser; “lo que es, puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es” (Lizaola: 2008, 201).

Desde esta perspectiva, la primera exigencia impuesta a la filosofía ha sido liberarnos del no-ser y establecer caminos de certeza que logren sostenernos ante el abismo. Zambrano entra en oposición con estos planteamientos pues desde su pensamiento lo que no es también debe de ser, o sea, tener un espacio en la realidad, ya que también forma parte de lo real. Frente al “*cogito, ergo sum*” cartesiano y el “*solo lo racional, es real*” hegeliano, Zambrano afirma que el no-ser aun siendo rechazado y negado, existe.

De esta forma, la nada aparece totalmente separada de todo lo que le rodea como sombra de la conciencia. La nada afecta al hombre como “lo otro”, o sea, como un sentir originario al que accedemos a través de la piedad, permitiéndonos resonar. Sin embargo, el problema que señala Zambrano es que el hombre de hoy en día no comprende ni el orden ni el sentido de la nada, sólo trata de ahuyentarla por dolerse de ella (es un hombre que opera de modo disonante, alineante). De ahí que el proyecto moderno proponga hacer de la nada un sentirse absoluto en una resistencia sin límites.

Y cuando no hay sitio, ni respuesta, solo silencio este se interpreta como una agresión pues acomete contra el hombre al no permitirle llevar a cabo su hazaña heroica. Según Zambrano el hombre solo aceptará el vacío y el silencio en torno suyo solo cuando ya se encuentre muy adentrado en la edad de la razón. O sea, cuando la razón no de más de sí o cuando sus frutos no coincidan con las expectativas iniciales depositadas en ella.

La nada se presenta no como un rasgo ontológico de la existencia sino como un límite ontológico de la conciencia moderna en la que la angustia no sólo cuestiona la finitud del ser sino principalmente la estructura de la cultura moderna ya agotada.

La nada aparece en su totalidad como un problema que ha de resolverse en el mundo como problema religioso. Sobre Dios no hay creencia sino sabiduría, pero si se seculariza es la razón la que se diviniza y esta es la historia de la modernidad. Desde aquí, la nada existe y manifiesta su condición como sombra de Dios, o sea, como aquel vacío que se siente y se vive al generar una desolación desde las entrañas.

La muerte de Dios se hace posible porque cuando vaciamos el horizonte, Dios se vuelve indiferente ante el ser humano. El hombre tenía entonces que ampliar su espacio profano y matar lo único que según Zambrano nunca puede morir: el amor.

El ateo no es tanto quién niega a los dioses sino aquel a que los dioses le rechazan, no le han propuesto su presencia; “el ateísmo sólo puede ejercerse, actuar en el vacío de lo divino, en ciertas almas sordas a lo sagrado, que han sido solamente educadas en la idea de Dios” (Zambrano: 1955, 118).

Bajo la misma perspectiva, el problema de Nietzsche no es Dios sino la costra que ha generado la moral cristiana. Eso es con lo que hay que acabar. En el fondo Nietzsche nos propone una vida divina de un espíritu humano divinizado; una afirmación de la vida frente a cualquier cosa que nos haga renunciar a ella. La postmodernidad que nos presenta María Zambrano, en este sentido, es una que se encuentra a la búsqueda de lo pre-moderno distinta a la modernidad desfundamentadora. Se trataría de recuperar el olvido de la filosofía con respecto a un determinado tipo de razón que aniquila la fascinación por el ser al enraizarlo en la continuidad temporal.

Zambrano señala cuatro formas de vincularnos con la nada: la enajenación; uno trata de ser otro, de no ser. En la locura se produce la sustitución de la personalidad como algo logrado. En la negación, encontramos la positividad de lo negativo que desemboca en la destrucción. Por último, en el infierno la nada brota del interior negado del hombre a través de un proceso de creación o de disolución del sujeto. Es esta última la que nos interesa en este momento para llegar a la potencia resonante de la realidad desde el silencio.

La filosofía debe reconocer que existe una realidad que aún no ha sido contemplada a la luz de la razón, desterrada, exiliada y no aceptada como real pero viva y plena en su oscura verdad. Por eso el infierno es ineludible para la filosofía. La propuesta de María Zambrano el vínculo de lo sagrado con la nada; “Quien pretende ser absolutamente acaba sintiéndose nada dentro de una resistencia sin fronteras. Es lo sagrado que reaparece en

su máxima resistencia. Lo sagrado con todos sus caracteres: hermético, ambiguo, activo, incoercible” (Zambrano: 1955, 153).

Habría dos formas de padecer la nada: en primer lugar, la nada infernal nos conduce a ser conscientes de ella al hacerla visible, o sea, al nombrarla o al traerla a la realidad posibilitando el ejercicio de una nueva acción creadora y poética, en segundo lugar; nos empuja a negar sus contenidos haciendo que la nada continúe en el lugar de lo negado lo silenciado y lo excluido (esta última es la nada devoradora, destructora, la nada de Urano que nos oculta las entrañas); “el demonio no acecha ya por la nada, sino por el ser; el ser es la tentación” (Zambrano, 1955, 146-147).

Ser humanos significa olvidar la condición de dioses. La consecuencia de la libertad es padecer y la opción que tenemos frente a ello es recuperar la nada como “lo sagrado «puro» sin indicio alguno de que permitirá ser develado. Lo «sagrado puro», la absoluta mudez que corresponde a la ignorancia y al olvido de la condición humana” (Zambrano: 1955, 153-154).

La contemplación reclama a la nada porque para acceder a lo sagrado tenemos que vaciarnos. La nada nos permite hundirnos en el fondo secreto de lo divino, porque cuando hay algo ya no nos es posible encontrar a lo divino.

La nada es la posibilidad y la libertad, la nada hace nacer. ¿Qué posibilidad hay de hablar de la nada si no es en lo potencial, en el no ser? ¿Qué posibilidad hay de resonar si la libertad queda anulada por el ser? Es la nada y el no ser la que nos posibilita a hablar de la libertad, nos condena a ser libres. Pese a planteamientos como el de Heidegger en el que la nada es la total soledad, en un contexto de razón poética la nada aparece como lo originario.

Lograr que nuestra temporalidad esté constituida por lo que hemos escondido en la sombra de nuestro ser, de nuestras entrañas es entrar en la nada para despertar de ella. Si la nada puede conducirnos a la creación es porque en ella se encuentra el ser y el no ser; puede destruir o crear (positivar la armonía de los contrarios) puesto que solo de esta manera podremos acceder a ese espacio último que nos conforma.

La nada de esta manera es la iniciativa zambranianiana de la constitución de proceso de salvación cultural creador. La nada de este proceso no aparece como resultado ontológico sino histórico. En otras palabras, corresponde a un límite histórico; el límite

de la modernidad que exige un pensamiento radicalmente crítico (pensamiento de la crisis) al envolver a la deidad negativa de la nada como problema radical.

Porque precisamente la nada de la modernidad es una nada mal entendida, es el reino del ser y de la exclusión. La nada originaria, contrariamente, es el todo con el que debemos de reintegrarnos, resonar, para desenmascarar lo sagrado de nuestra realidad, y el proceso que nos conduce a esta reintegración enfrentándonos a nuestro propio mundo (tal y como es entendido desde la modernidad) es la tragedia.

La tragedia es el proyecto vital que ha de emprender cada hombre para poder resonar y la razón poética el medio que nos precipita a los infiernos, a lo negado; ya que solo el poeta es capaz de amar porque no teme al padecer, sino que se constituye a través de él. Se embriaga. Delira. Canta. Y escucha. Sobre todo, escucha.

Se encuentra en su silencio cuando se separa del ruido y se concentra en esa armonía resonante del universo que corresponde a las palpitaciones de sus entrañas. En su razón poética; carne y entendimiento, escucha y visión, nada y todo están ineludiblemente conectadas.

CONCLUSIONES

Con el fin de dar cierre final a mi trabajo señalaré algunas de las líneas generales que se han seguido en él y que muestran que el objetivo principal que se presentaba en la introducción (emergencia de la razón poética como razón resonante) ha sido desarrollado desde múltiples perspectivas, trazando una trayectoria desde la inanidad que señalaba Hartmut Rosa con su teoría de la aceleración social hasta la embriaguez de Zambrano en la que es posible un dialogo retroalimentativo del hombre con la alteridad.

Desde la crítica a la sociedad acelerada de Hartmut Rosa se destacaba la insuficiencia de nuestra actualidad para poder generar y fortalecer una idea de auténtico sentido vital comunitario e individual y se recomendaba que, frente al ruido de la homogeneización y la masa, nos encontrásemos al escuchar al viento y a las cosas. Se señalaba un sintomática general que abordaba aspectos diversos de distinta índole social, pero de lo que se trataba, en definitiva, era de recuperar nuestra memoria (la lentitud que hace posible la duración de nuestro mundo) y de reconectar con la espiritualidad de nuestra vida (dar con otra respuesta frente al problema de la muerte para no ser cómplices de la sensación de omnipotencia que conlleva la idea infinita del progreso, reconociendo, en cambio, la trascendencia desde nuestra propia finitud).

A continuación, se ofreció una explicación en la que se exponían las condiciones originales bajo las cuales el sujeto accede a su realidad para poner de manifiesto que este proceso por el cual logramos hacer del mundo nuestro hogar, es, en realidad, una tragedia. Para poder habitar el mundo, primero, hay que entrar en él; darle una imagen estableciendo una comunicación con los dioses para comprender que esperan ellos de nosotros, cómo hacer de esta realidad tan enigmáticamente llena un mundo con sentido; generar una escisión para encontrar un espacio vital. Y esta también correspondía con la tragedia del resonar que hace que tengamos que desistir de la resonancia plena inicial para afirmarnos en nuestras contingencias y solo desde ahí renacer, hacernos personas y enfrentar nuestro destino; dicho de otro modo, lanzarnos a la vida porque cada vida constituye un desafío personal intransferible.

Pero, además, veíamos como justamente la manera en la que hemos predispuesto nuestra forma de habitar el mundo ha generado dos grandes tipologías de pensamiento (escucha en Oriente y visión en Occidente) y dos cauces narrativos centrales: poesía o

filosofía. Mientras que la filosofía, en su devenir, generaba la disonancia a través de la pregunta, pues se convertía en búsqueda desvinculándose de sus orígenes y abandonando, por tanto, el misterio; la poesía, por su parte, traía a escena la posibilidad de resonancia filosófica porque en lugar de poseer (voluntad de poder) se realizaba al estar poseída; su actividad era un delirar activo y su motor, el amor.

Así mismo, se señalaba que poesía y filosofía en sus orígenes sí estaban unidas (logos-número) pero con el logos-palabra de Occidente llega la escisión. Mientras que el logos-palabra se afianzaba en la visión (a través de la divinización de la luz con deidades como Apolo o Atenea), el logos-número era esencialmente escucha en de la armonía de nuestro cosmos. El logos-palabra nos conducía a la racionalización de nuestro mundo (se destacaban las dos grandes bestias para Zambrano por su divinización del ente – Aristóteles- o de la historia –Hegel, además de otras corrientes como el positivismo o el idealismo alemán) por su sistematicidad y su escepticismo radical donde sujeto y objeto se escindían hasta llegar a un punto de no retorno. El logos-número pitagórico siempre era retorno porque tenía su base en otro tipo de experiencia cognoscitiva cuyo sostén era la rememoración; así se apelaba a la espera y al viaje del héroe comprendido como recuperación de nuestras raíces. Sus deidades Atenas y Eros nos hablaban del encuentro existencial con lo otro.

Veámos entonces la necesidad de reunificar el sentir con el pensar; de que la filosofía volviese a ser sabiduría (una actividad transformadora del alma) y para ello había que despertar nuestro *pathos* vital desde el cual regresar connotaba reintegración a través de la piedad. En definitiva, para hacer posible la razón poética en la que práctica y teoría no queden desligadas y en la que conceptos y carne siempre se encuentren en sincronía. De esta forma, aparecía la poesía vinculada con la filosofía como camino de liberación frente al totalitarismo racional.

Pero esta nueva forma de conocimiento suponía una tragedia porque el hombre-poeta se tenía que mantener a la espera y configurar su experiencia vital desde la donación plena (a él nada le pertenecía, él nada podía poseer). Y, sin embargo, cuando todo le era arrebatado es que se le presentaba su tiempo como instantes en el que la realidad le hablaba (recordemos la frase de Hartmut Rosa; “hablo al mundo y me responde”); justo cuando nada quedaba en su dominio es que todo se le aparecía sin filtros, sin capas. Es el silencio entonces el que le revelaba lo real; el que le permitía regresar a lo sagrado, pero en esta tensión de que no podemos ser sino desde nuestra mortalidad, desde nuestro

padecer, de manera que, efectivamente, es responsabilidad de cada hombre y de cada cultura que el transitar sea un trascender en un eco hacia la alteridad. Frente a la uniformidad, frente al egotismo, frente a la devastación; la otredad, el amor y la esperanza. Esperanza por melancolía, esperanza por poesía, esperanza por resonancia y por la posibilidad siempre latente de un mundo mejor.

BIBLIOGRAFÍA.

CALDERÓN, F. (2015). Mejor la lentitud. *Philosophical Research Bulletin*. Vol.4. 1-16.
Doi. [Studia Humanitatis – Stvdia Hvmanitatis es una organización académica especializada en publicaciones académicas y profesionales en acceso abierto para el avance del conocimiento. \(disputatio.eu\)](#)

GÓMEZ BLESA, Mercedes. 2008. *La razón mediadora: Filosofía y Piedad en María Zambrano*. Editorial Gran Vía.

HUSSERL, Edmund. 1935. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne. Prometeo Libros.

LIZAOLA, Julieta. 2008. *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*. Coyoacán.

ZAMBRANO, María. 1955. *El hombre y lo divino*. (2ª ed). Fondo de cultura económica.

ZAMBRANO, María. 1939. *Filosofía y poesía*. (4ª ed). Fondo de cultura económica.

ZAMBRANO, María. 1960. *La España de Galdos*. (3ª ed). Endymión.

ZAMBRANO, María. 1955. *El sueño creador*. (Vol. 3). Alianza editorial.

ZAMBRANO, María. *Hacia un saber sobre el alma*. (Vol. 1). Alianza editorial.

ROSA, Hartmut. 2016. *Alineación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Trad. Ibarz, J. Katz.

ROSA, Hartmut. 2019. *Remedio a la aceleración: Ensayos sobre la resonancia*. Trad. CEIICH. NED.

GIL-JIMENO, Javier. 2021. *Lo religioso en las sociedades aceleradas: contracción del presente, presentismo y sus efectos sobre la religión*. SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso (Ed.). *Surcos de trascendencia. En la modernidad secular*. Catarata, pp. 169-184.