

***Una comparación entre Razón Vital y Razón Poética.
María Zambrano y la Filosofía de la Religión***

Guillermo Lapiedra Gutiérrez
Universidad Complutense

RESUMEN: La escritura de María Zambrano plantea una serie de exigencias metodológicas al intérprete. Estas tienen que ver con su carácter poético y fragmentario. De ahí se parte para establecer una comparación con la escritura de Ortega, ensayística. Esta comparación formal abre paso para una comparación de contenidos entre *Razón Poética* y *Razón Vital o Histórica*.

SUMMARY: Maria Zambrano's writing creates a series of methodological requirements for the interpreter. These reflect Zambrano's fragmentary style and poetic character. Zambrano's style has motivated us to compare her writing with Ortega's more essay like writing. Comparison in this case, implies a comparison of contents, namely, *Poetic Reason* and *Vital (or Historical) Reason*

1 La escritura de la Razón Poética

¿Cómo acometer la empresa de redactar unas notas en torno a la Razón Poética? ¿Por dónde empezar? ¿A qué lugar del texto dirigirse, y, sobre todo, de qué modo exponerlo?

Hay escrituras, modos o estilos de escribir, que se autocomentan. De una manera consciente y tenaz, exponen su tesis y ellas mismas la explican, la ordenan jerárquicamente. Un comentario posterior a este tipo de textos no tiene más que seguir las indicaciones del propio autor, guiarse por los índices, los títulos de los capítulos, los resúmenes finales o conclusiones. Seguir unos pasos que, al menos en apariencia, el escritor ha dispuesto ante el lector para que no quede ninguna duda acerca de qué se dice allí, de qué se trata. De este modo, los comentarios a esta clase de textos pueden adquirir fácilmente la forma de introducciones didácticas o de esquemas apretados que sintetizarían lo esencial, el núcleo de la cuestión. Pues eso mismo que busca el lector (esto es: qué decir él mismo tras la lectura, cómo interpretar eso leído) se ha atendido ya previamente en el propio acto de la escritura: el autor, a la vez que dice, explica eso que dice (se autocomenta).

Claro que el lector o intérprete que siga ingenuamente esa línea aparentemente obvia, que repita el autocomentario del texto, contento consigo mismo por su buen hacer y como liberado de una carga, se está equivocando. Porque ignora con ello el verdadero discurrir de la escritura, de toda escritura. Pues de eso, de un discurrir, se trata. El hecho es que, aunque la escritura, tal vez a causa de su disposición espacial, pueda aspirar a la simultaneidad o atemporalidad de un esquema, de una forma estática, no obstante se escribe y se lee en el tiempo, de un modo sucesivo que esencialmente desconoce qué es lo que va a venir. De un modo abierto y constitutivamente inacabado, por tanto. Esfuerzo que sólo de un modo más o menos artificioso o externo se delimita recluyéndose en volúmenes unitarios, en libros acabados (con una primera página, con una última página). Al escribir, y al leer, de un modo esencial (constitutivo), no se sabe

qué va a venir. Se permanece a la intemperie, a la espera, pendiente de algo incógnito por venir. Todo depende de la inspiración, trabajosamente perseguida pero que no es el resultado exacto de los esfuerzos aplicados, sino siempre algo más, un exceso, un regalo. Por eso la escritura no puede en realidad autocomentarse nunca, tal empeño es en vano, porque nunca se sabe del todo a sí misma antes de decirse.

Siempre insatisfecho, el escribir se ve forzado a definirse en unas fórmulas que en seguida se petrifican y comienzan a convertirse en algo ya exterior al que lo dijo, no el decir mismo. El decir mismo se expone no aquí o allá, en tal o cual pasaje (y menos en un resumen o conclusión), sino en el discurrir de la escritura, que vuelve a recorrer la lectura atenta. Discurrir resultado de un esfuerzo inacabable; ese dar vueltas en torno, ese ir y venir sobre lo mismo, siempre diciéndolo de otra manera. ¿Cómo condensar ese discurrir en unas cuantas fórmulas expositivas, deteniendo su flujo? Fórmulas que, necesariamente, no dejan de ser partes desgajadas de un todo vivo, en movimiento, movimiento con altibajos pero donde los *altos* se entienden precisamente por los *bajos*, y viceversa. Fórmulas, por tanto, que, siendo efectivamente lo que se dijo, no reflejan ya (o muy deficientemente) el decir vivo de donde surgió eso que se iba diciendo. Por eso es tan absurdo el intento de exponer didácticamente, con fines académicos, de un modo forzosamente esquemático y resumido (en fórmulas), una escritura, cualquier escritura, aunque en principio ella misma se preste a ese juego y se autoexponga *pedagógicamente*, pues esa pretensión no borra el tiempo de la escritura, sus meandros, su discontinuidad pendiente de la inspiración. De la inspiración: de lo por venir, de lo que ha de venir de fuera, de lo que yo no dispongo ahora y debo esperar a que surja.

¿Es imposible, entonces, el comentario? ¿Nos veríamos forzados a la lectura sin más, forzados a remitir al texto desnudo a aquél que nos pide una interpretación? Es claro que no, pues no hay más remedio que hablar. La lectura no acaba en sí misma, no se cierra, sino que es un decir que nos interpela reclamando un cierto diálogo, una respuesta o al menos el intento. Una lectura hasta tal punto pasiva que no provoque algún tipo de respuesta no es en realidad una lectura sino un simple pasear la vista sobre las letras impresas, un mero deletrear, o poco más.

¿De qué tipo de respuesta se trata entonces? Puesto que se reclama un diálogo, y por lo tanto el texto no es nunca tan sólo un *hecho* a explicar, sino también y sobre todo una *palabra* que se me dirige, hay algo claro: la respuesta deberá atenerse a *lo que* se dice y a *cómo* se dice (único modo de respetar a quien lo dice), y no a *cuándo* se dijo o *dónde*, o en relación con qué *condicionantes externos* al propio decir de la escritura, condicionantes que la envolverían explicándola desde su revés (literalmente tergiversándola), desde aquello que la determinaría configurándola como superestructura o síntoma.

2 María Zambrano, discípula de Ortega

J. L. L. Aranguren dijo de María Zambrano que era «una excelente discípula heterodoxa de Ortega y Gasset»¹. Sin embargo, *discípula heterodoxa* resultaría casi una redundancia para la propia María Zambrano, pues haber tenido un verdadero maestro, según ella, «si hemos sido en verdad sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo al parecer contradictorio; que, por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos»². Así, un *discípulo ortodoxo*, es decir, aquel que se esfuerza en asimilar los contenidos doctrinales transmitidos por su maestro, a lo sumo en reorganizarlos, sistematizarlos, ampliarlos en alguna parcela descuidada, corregir incluso algún error y, sobre todo, memorizar las fórmulas que los sintetizan repitiéndolas como definitivas verdades, no sería en realidad un auténtico discípulo. Pues el discípulo no debe quedarse en «las primeras ideas, tan poco nuestras»³ que recibe directamente de la boca del maestro, sino que debe vivir su propia vida y pensar por sí mismo. «Más tarde, quizá mucho más, surgen los propios problemas, los de nuestra vida y los de nuestro pensamiento. Hemos entrado entonces en la vida original, auténtica. Hemos de pensar desde nosotros mismos y, al hacerlo, no es con los pensamientos del maestro, sino desde el orden y la claridad que ellos dejaron desde la autenticidad para la que nos habían preparado»⁴.

La verdadera relación maestro-discípulo no aísla los pensamientos (los contenidos doctrinales) como si se tratara de una relación meramente intelectual. No separa dos ámbitos haciéndolos independientes: el de la teoría por un lado (i. e., el ámbito de los estudios, las lecturas, la escritura, los discursos, por muy comprometidos y enérgicamente defendidos que sean), y el de las acciones, menudas y grandes, de la vida cotidiana, con su trama de relaciones personales. Para María Zambrano pensamiento y experiencia de la vida no pueden ser disociados, como si aquél pudiera discurrir en una esfera propia (*mental*) ajena a la experiencia. El pensamiento no sucede sólo en la mente de quien lo acoge, «a no ser que lo acoja sin que lo necesite»⁵. En el caso de que la relación maestro-discípulo en filosofía se convierta en un adoctrinamiento meramente intelectual, «el tal filosofar será instrumento para adquirir algo que no es ya filosofar, para adquirir un poder intelectual, para destacarse»⁶. Por el contrario, en tanto que aprendizaje personal, no cuenta tanto *lo que se dice o se piensa*,

¹ Citado en «María Zambrano: presencia y figura de la aurora», *María Zambrano. Pensadora de la Aurora, Anthropos*, 70/71, p. 27.

² M. Zambrano, *España, sueño y verdad*, Madrid, 1994, p. 81.

³ *Idem*, p. 84.

⁴ *Idem*, p. 83.

⁵ M. Zambrano, *Notas de un método*, Madrid, 1989, p. 15.

⁶ *Ibidem*

como la actitud. Por eso, «hay pocas tareas tan difíciles como la de hablar del pensamiento de un maestro. El pensamiento de un maestro... es un aspecto casi imposible de separar de su presencia viviente... La acción del maestro trasciende el pensamiento y lo envuelve; sus silencios valen a veces tanto como sus palabras y lo que insinúa puede ser más eficaz que lo que expone a las claras»⁷. Así pues, todo maestro, si en verdad lo es, forma discípulos necesariamente heterodoxos.

Ahora bien, ¿en qué se plasma concretamente esta heterodoxia de María Zambrano respecto de la filosofía de Ortega y Gasset?

3 Palabra poética y fragmento

Para responder a esta pregunta recurriremos de nuevo a Aranguren. El destacó dos diferencias formales entre maestro y discípula: la primera respecto al uso del lenguaje, y la segunda, ligada a esta primera, en el tipo de escritura. Veamos.

En Ortega es posible constatar una cierta distancia entre la palabra y la idea. Por ello afirma Aranguren que «hoy podríamos concebir una nueva versión orteguiana con otra música, con otra retórica, distinta de la retórica modernista de Ortega; mientras que con María Zambrano eso no es posible, porque las palabras y las ideas están mucho más íntimamente unidas en ella. Y por eso si algún día deja de interesar María Zambrano tendrá que dejar de interesar de golpe, por lo que dice y por cómo lo dice. Mientras que en Ortega ... puede conservarse lo que dice prescindiendo de cómo lo dice»⁸. En este sentido, el pensamiento de María Zambrano es poético, pues se hace primordialmente con palabras: no se apunta hacia la idea sino que la idea está *pegada* a la palabra que la expresa. «El poeta —nos dice María Zambrano— vive prendido a la palabra, es su esclavo. El filósofo, por el contrario, quiere poseer la palabra, convertirse en su dueño»⁹.

La segunda diferencia formal entre María Zambrano y Ortega reside en el tipo de escritura. «Lo que se propuso siempre Ortega —sigue diciendo Aranguren— era, como culminación de su obra, el sistema. Pero para ello haciendo... el ensayo... Se presentaba desnudo el argumento, lo único que no había era la prueba que lo legitimase, que lo justificase. Y eso era, diríamos, en tanto que se llegaba al sistema, y Ortega nunca acababa de llegar, siempre iba en camino, ensayando, ensayando...; y sin embargo María Zambrano no tiene ninguna inclinación por el ensayo; no es ninguna ensayista, no quiere ser de ninguna manera ensayista, es una palabra que diría que casi le repele. Ella lo que nos ha querido dar a lo largo de toda su obra han sido fragmentos ... Y esos fragmentos juntos darían lugar a una completitud, a una completitud siempre buscada pero nunca forzada, y desde luego nunca convertida, en

⁷ *España, sueño y verdad, op. cit.*, p. 81.

⁸ *Anthropos, op. cit.*, p. 27.

⁹ M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, Madrid, 1993, p. 42.

el estricto sentido de la palabra, en sistema»¹⁰.

Así pues, frente al ensayo (entendido como preparación, aproximación progresiva al sistema definitivo), el fragmento. ¿En qué sentido puede decirse que la escritura de María Zambrano es fragmentaria?

El fragmento es lo no acabado, lo falto de una conclusión o conclusiones, y en este sentido es lo opuesto al sistema. Pero también se opone a ese continuo apuntar hacia el sistema en que consiste el ensayo (argumento sin prueba), pues el fragmento no apunta a, sino que está ya acabado en sí mismo. Pero es de un acabamiento que no permite conclusiones. No se trata de la conclusión clausurante del sistema, que cierra el círculo de *lo que hay que decir* (lo que *no podría ser de otro modo*), instalándose en el final. Diríamos que el fragmento no puede compararse ni con la casa proyectada sobre el plano del arquitecto ni con la casa efectivamente construida y permanente, sino acaso con un precario habitáculo, ya construido y terminado, no tan sólo proyectado, pero a la vez no definitivo, abierto a múltiples caminos que llevan hasta otras moradas transitorias. El fragmento responde, de este modo, a un pensamiento en camino, consciente de su caminar. Esto es así porque la escritura fragmentaria de la Razón Poética quiere atender a la experiencia de la vida, que transcurre esencialmente en el tiempo. La experiencia es «esa clase de conocimiento que a medida que se logra se va convirtiendo en saber transmisible, aunque nunca por entero; ... ese pensamiento que habría de fluir sin pretensión de llegar a un final, a una conclusión o conclusiones resumibles en doctrina»¹¹.

4 Pasividad y trascendencia

Una vez tratadas estas diferencias formales, de *estilo* de escritura (si es que puede decirse así, puesto que en este caso forma y contenido son, en buena medida, inseparables) entre María Zambrano y Ortega, llega el momento de abordar las diferencias en cuanto a sus *teorías filosóficas* respectivas: la Razón Vital (o Histórica) de Ortega, y la Razón Poética de Zambrano. Pues aunque la Razón Poética nació y se nutrió de la Razón Vital, lo cierto es que ya desde el primer momento se hizo evidente para ambos (maestro y discípula) una distancia filosófica que, con el paso del tiempo, y reforzada por la distancia espacial que imponía el exilio, se tradujo en caminos independientes (en la *heterodoxia* de que hablábamos arriba).

La propia María Zambrano explicó en una entrevista¹² la génesis de la Razón Poética del siguiente modo: «Yo siempre he ido al rescate de la pasividad, de la receptividad... La cosa comenzó hace ya muchos años. Mi razón poética de hoy es la misma que ya aparece en mi ensayo "Hacia un saber sobre el alma"... Yo creía, por entonces, estar haciendo razón vital y lo que estaba haciendo era razón poética. Y tardé en encontrar su nombre. Lo encontré precisamente en "Hacia un saber sobre el alma",

¹⁰ «María Zambrano ...», *op. cit.*, p. 28.

¹¹ *Notas de un método*, *op. cit.*, p. 28.

¹² Citada en *Anthropos*, *op. cit.*, pp. 37, 38.

pero sin tener todavía mucha conciencia de ello. Yo le llevé este ensayo... al propio don José Ortega, a la *Revista de Occidente*. Él, tras leerlo, me dijo: «Estamos todavía aquí y usted ha querido dar el salto al más allá» ... Exactamente. Desde ese momento. Yo salí llorando por la Gran Vía, de la redacción de la *Revista*, al ver la acogida que encontré en don José lo que yo creía que era la razón vital. Y de ahí parten algunos de los *malentendidos con Ortega, que me estimaba, que me quería. No lo puedo negar. Y yo a él. Pero había... como una imposibilidad. Es obvio que él dirigió su razón hacia la razón histórica. Yo dirigí la mía hacia la razón poética*».

Así pues, esta divergencia de caminos filosóficos se centra en dos temas esenciales: pasividad y trascendencia. Estas dos nociones se pueden retrotraer a una tercera: el hombre como ser que nace, como criatura. El hecho de nacer implica que la vida es el camino entre dos absolutos: de la mayor pasividad, que es el sueño, a la trascendencia, que se da en el amor y en la esperanza¹³.

5 Acción e inmanencia

Frente a estas dos nociones clave de la Razón Poética, en Ortega se tematizarán justamente las nociones contrarias: acción e inmanencia. Veamos cómo:

En cuanto a la acción, para Ortega precisamente la vida (en tanto que realidad radical) «consiste en lo que hacemos»¹⁴. La actividad, el *hacer*, es lo definitorio de nuestra vida. La vida constantemente tiene que «resolver el problema de sí misma»¹⁵, pues aunque nuestra vida es nuestro ser, «este ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser... lo que vamos a hacer»¹⁶. Por eso vivir es ocuparse con las cosas, con nuestra circunstancia, pre-ocuparse más bien (porque decidir a cada momento lo que vamos a hacer privilegia el futuro inmediato: la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante¹⁷). Mi vida no soy yo, ni tampoco mis circunstancias, sino mi pre-ocuparme

¹³ El tratamiento en profundidad de estas nociones zambranianas, que suponen una alternativa a la fenomenología de la Razón Vital equiparable a la que supone la filosofía de Levinas respecto a la fenomenología de Heidegger, no puede llevarse a cabo dentro de los límites de este artículo, que está dedicado a una comparación entre las partes más llamativamente contrapuestas de las obras de Ortega y María Zambrano. El lector podrá encontrar tal tratamiento en un artículo del autor de próxima aparición en la revista *El Olivo*.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, 1966, p. 117.

¹⁵ *Idem*, p. 50.

¹⁶ *Idem*, p. 51.

¹⁷ *Cfr.* J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, 1966, p. 261: «En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es, pues, ocuparse por anticipado, es preocuparse».

con esas circunstancias. El yo siempre se encuentra con «una disposición en torno —*circum*— de las cosas y demás personas»¹⁸. Por lo tanto la vida, realidad radical, consta de dos ingredientes interconectados: el yo y el mundo; y vivir consiste en su mutua interacción. La vida se traduce en atención y decisión, no en pasividad. Incluso la muerte es analizada por Ortega como un hacer: «Lo que me es dado al serme dada la vida es la inexorable necesidad de tener que hacer algo, so pena de dejar de vivir. Pero ni siquiera esto: porque dejar de vivir es también un hacer —es matarme— no importa con qué arma, la Browning o la inanición»¹⁹.

En cuanto a la inmanencia, citaremos a Ferrater Mora: «(Para el raciovitalismo) todo está —o se da— en la propia vida, de tal suerte que emigrar de la misma es radicalmente imposible. Esta vida nuestra, sin entrada ni salida, es lo que verdaderamente hay, hasta el punto de que lo que se halla más allá de la vida se halla *más allá* sólo en tanto que alienta en su recinto»²⁰. Y leemos en Ortega: «Esta realidad tan poco importante y trivial, la vida, nuestra vida, en el sentido más vulgar que suele tener esta expresión, posee sin duda la formidable condición de que todas las demás realidades, sean las que sean, van incluidas en ella, pues todas ellas existen para nosotros en la medida en que las vivimos, esto es, en que aparecen dentro de nuestra vida. Como, según el refrán árabe, nadie puede saltar fuera de su sombra, nadie puede saltar fuera de su vida»²¹. Nada queda fuera del ámbito cerrado de *mi* vida: ni los otros, ni la muerte, ni Dios. «La vida —escribe Ortega— está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios, porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida»²². «La muerte está *en* la vida —leemos ahora en una exposición del raciovitalismo (la “ontología de la vida”) de Manuel García Morente—, es algo que le acontece a la vida. Por consiguiente, la muerte y la vida no constituyen dos términos homogéneos, en un mismo plano ontológico, sino que la vida está en el plano ontológico más profundo, el plano del ente auténtico y absoluto, mientras que la muerte, que es algo que le acontece a la vida, en la vida, está en el plano derivado de los entes particulares»²³.

En cuanto al otro, sabido es que para Ortega vivir es convivir, pero ¿qué entiende por esta *convivencia*? Los otros son partes de mi propia circunstancia, por lo tanto: elementos ingredientes de *mi* vida. «La circunstancia no se compone de cosas en sentido estricto, sino también de personas: la circunstancia es también sociedad humana, el mundo es también *mundo* en el sentido social. Se vive en el mundo

¹⁸ *Idem*, p. 252

¹⁹ *Unas lecciones de metafísica*, *op. cit.*, p. 73.

²⁰ J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, 1967, p. 108.

²¹ *Unas lecciones de metafísica*, *op. cit.*, p. 69.

²² *Idem.*, p. 41.

²³ M. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, 1985, p. 293.

universitario o en el mundo obrero o en el mundo elegante»²⁴.

Desde este punto de vista (de la inmanencia y la acción) comprendemos la repetida crítica de Ortega a la mística (o a las tendencias místicas en filosofía): «El deleite del *estado de gracia*, dondequiera que se presente, estriba en que uno está fuera del mundo y fuera de sí. Esto es literalmente lo que significa *ex-tasis*: estar fuera de sí y del mundo. Y conviene advertir aquí que hay dos tipos irreductibles de hombres: los que sienten la felicidad como un estar fuera de sí, y los que, por el contrario, sólo se sienten en plenitud cuando están sobre sí. Desde el aguardiente hasta el trance místico son variadísimos los métodos para salir fuera de sí. Como son muchos —desde la lucha hasta la filosofía— los que producen el estar sobre sí ... El afán de salir fuera de sí ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento, etc. ... Se trata de descansar del peso que es vivir sobre sí, trasladándonos a otro que nos sostenga y conduzca»²⁵. El que está fuera de sí sufre *una especie de imbecilidad transitoria*²⁶, pues ve perturbada su atención, que es la que le liga a las cosas, a la circunstancia; abandona sus pre-ocupaciones y corta las raíces de sus plurales intereses mundanos, se encierra en un *recinto hermético*²⁷, puesto que no sale al mundo. Así pues, estar sobre sí es cordura (y uno de los modos de ejercerla es filosofando), mientras que estar fuera de sí es imbecilidad, demencia²⁸. Si pensamos que la filosofía

²⁴ *Unas lecciones de metafísica*, op. cit. p. 82. La noción orteguiana de *vivir como convivir* es paralela a la de Heidegger del *ser-ahí como ser-con* (*Mitsein*). En el Heidegger de *Sein und Zeit* no hay un problema del otro (como en el idealismo moderno) pues el yo es desde el principio en el mundo. No es definido por la reflexión sino por su acción; el yo es *Sorge*, preocupación con el mundo. Y en este mundo, en relación inmediata con este hacer nuestro en el mundo, encontramos a los otros. Pero aquí lo primero no es el otro (lo cual requeriría una pasividad del yo para dejarse afectar por ese yo que ya estaba antes allí) sino que lo primero es la *Sorge* (el fenómeno de la cura que define el ser del *Dasein*) y dentro de este fenómeno originario aparecen los otros. Lo primero es el *hacer* en el mundo, y dentro de este hacer, implicados con él y como partes del mismo mundo, aparecen los otros. Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, (trad. esp.) México, 1962, pp. 133, 134: «La descripción del inmediato mundo circundante, por ejemplo del mundo del trabajador manual, arrojó este resultado: que con el útil que se encuentra en el trabajo hacen frente concomitantemente los otros a quienes se destina la obra del trabajador. En la forma de ser de este ente a la mano, es decir, en su conformidad, entra una esencial referencia a posibles portadores para quienes hay que cortarlo a la medida. Igualmente hace frente en el material empleado el productor o proveedor del mismo como aquel que sirve bien o mal. El campo, v. gr., al cual salimos a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprado en casa de..., es regalo de..., etc.»

²⁵ J. Ortega y Gasset, «Amor en Stendhal». Stendhal, *Del amor*, Madrid, 1973, p. 45.

²⁶ *Idem*, p. 32.

²⁷ *Idem*, p. 33.

²⁸ Cfr. *Unas lecciones de metafísica*, op. cit.: «Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace mía, es la que falta al demente». Precisamente María Zambrano tiene un texto dedicado a *el idiota* («Un capítulo de la palabra: el idiota»,

de María Zambrano podría ser denominada «la metafísica del ser, sino del otro y de lo otro»²⁹, se nos hace evidente que esto es justo lo que ella intenta: una tematización de la receptividad, del salir fuera de sí para dejar espacio a la alteridad del otro.

Ortega dice experimentar hacia este tipo de filosofías de lo inefable el mismo desdén que experimenta el *teólogo católico* hacia la *monja iluminada*³⁰. Pero María Zambrano no tendría tan claro ese corte tajante entre filosofía y mística (filosofía como sinónimo de tonificante, mística como sinónimo de embobamiento; filosofía como *resuelta voluntad de mediodía*, mística como entusiasmo por lo oscuro y abismático). «Es preciso reconocer —escribe María Zambrano— que Platón no gira en la claridad, en esa claridad que se tiene por paradigmática y aun exclusiva virtud filosófica, sino entre unas tinieblas que mucho tienen de sagradas ... Y es difícil creer que quien recorre tal camino no se vea acometido por el temor y un temblor caso paralizantes. Es la luz de un viaje más bien extrahumano, que el hombre emprendía asomándose al lado de allá, a ese lado al cual se supuso, cada vez con mayor ligereza, que sólo se asoman los místicos»³¹.

La crítica de Ortega no va dirigida exclusivamente al misticismo, sino que también encuentra valores antivitales en el cristianismo en general. Para el cristianismo el valor de la existencia es extrínseco a ella³². La vida es buena únicamente como tránsito. «El cristianismo —nos dice Ortega— no parte de consideraciones sobre la vida, sino que, desde luego, comienza con la revelación de una suprema realidad, la esencia divina, centro de todas las perfecciones. La infinitud de este sumo bien hace de todos los demás que puedan existir cantidades desdeñables. *Esta vida*, pues, no vale nada»³³. Si pensamos ahora a este respecto que la filosofía de María Zambrano puede

en *España, sueño y verdad*, *op. cit.*, pp 149-162) donde lo define de un modo muy semejante al de Ortega, pero con una *entonación* distinta. Allí repara en que el idiota, casi un no-humano pues apenas se conduce humanamente por su falta de pretensión, no confina sin embargo con la condición del animal, como podría parecer (dado que lo humano se define siempre por el lenguaje, que le hace superior al animal, parecería lógico que un humano deficiente, a medio hacer, privado de la palabra, se aproximase más al animal), sino que está precisamente más alejado que el hombre común del animal, pues «su falta de apetito, de acometividad, su absoluta desposesión, le alejan más que al hombre común de esa frontera; ya que es propio del animal el no estar desposeído de su ser» (p. 156).

²⁹ *Anthropos*, *op. cit.*, p. 17.

³⁰ «Amor en Stendhal», *op. cit.*, p. 38.

³¹ María Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid, 1991, pp. 80, 81.

³² Cfr. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1938, cap. VII «Las valoraciones de la vida», pp. 65-77.

³³ *Idem*, p. 72.

considerarse como un *espiritualismo o personalismo cristiano* (A. Guy)³⁴, y que podría afirmarse que su obra se vertebra en torno a la noción cristiana de resurrección³⁵, se nos muestra claramente el contraste en este punto (la valoración del cristianismo) entre raciovitalismo y Razón Poética.

También en cuanto a la conceptualización respectiva del tiempo encontramos un contraste significativo. Para la Razón Vital, coherentemente con su privilegio del hacer, de la acción, la dimensión absolutamente primera del tiempo es el presente, el ahora. (Aunque antes hablamos de una preponderancia del futuro en la estructura de la pre-ocupación, este futuro no es más que la anticipación presente de mi próxima acción; una anticipación que la tengo *ahora*). «La vida —nos dice Ortega— es siempre un ahora y consiste en lo que ahora se es. El pasado de su vida y el futuro de la misma sólo tienen realidad en el ahora merced a que ustedes recuerden ahora su pasado o anticipen ahora su porvenir. En este sentido la vida es pura actualidad³⁶. El pasado es retención (lo retenido que todavía resuena en el presente), el futuro es protención (la acción anticipada implicada en mi acción presente)³⁷. Así como se da prioridad a la dimensión temporal del presente, también se privilegia la presencia ante sí mismo: «Nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual³⁸. Por el contrario, en María Zambrano el pasado y el futuro son inabarcables en nuestro ahora (por supuesto no se refiere al pasado y al futuro cósmicos, evidentemente inabarcables en la vida de nadie, sino a *mi* pasado y *mi* futuro). Nacimiento y muerte (reiterados una y otra vez en el ciclo sueño-despertar) son un *remoto pasado* y un *remoto futuro* que significan dos resistencias para mi vida, dos límites de mi acción. Nacimiento y muerte no pueden entrar en mi proyecto, no son objetos posibles de mi acción, nada que yo pueda *hacer*; al contrario, yo *soy hecho* en ellos, soy su objeto pasivo. Hay una resistencia de la vida humana en su desnudez: «ese hecho escueto de haber nacido y palpitar sólo³⁹; por eso «no sólo la muerte pertenece a la sombra, sino la misma vida que, aun en los instantes de mayor esplendor, llega a mostrarse a la luz, mas oponiéndole siempre una

³⁴ A. Guy, «María Zambrano, intérprete del alma, de las ruinas y de Job», *Cuadernos hispanoamericanos*, n. 413 (1984) citado en *Anthropos*, *op. cit.*, p.23.

³⁵ Esta afirmación no puede ser debidamente argumentada aquí; remito al artículo de próxima aparición a que aludí en la nota 13.

³⁶ *Unas lecciones de metafísica*, *op. cit.*, pp. 43, 44.

³⁷ *Retención y protención* son términos de Husserl.

³⁸ *Idem*, p. 45.

³⁹ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, 1991, p. 123.

resistencia»⁴⁰. El nacimiento «abre un horizonte de pasado remoto, un origen que es un pasado más allá de la memoria»⁴¹. Así, nacimiento y muerte, remoto pasado (más allá de la memoria, de cualquier retención) y remoto futuro (más allá del proyecto, de cualquier protención), son los dos límites del tiempo humano. Dentro de la vida como sus verdades últimas, sin embargo descubren un más allá de la vida, un no-ser que deshace toda consistencia y todo logro. Este descubrimiento es tarea del amor, «el agente de toda trascendencia en el hombre»⁴², pues si es él quien «descubre el no-ser en la vida ... (también) es él quien torna la muerte viviente, cambiándola de sentido. Aquí se encuentra con la esperanza y la sirve en el punto más difícil, en aquel en que la esperanza se encuentra detenida cuando no tiene argumento. El argumento de la esperanza no prendería en el alma si el amor no preparase el terreno, justamente con ese abatimiento, con esa ofrenda de la persona que el amor alcanza en el instante de su cumplimiento. Pues el amor que integra la persona, agente de su unidad, la conduce a su entrega; exige, en realidad, hacer del propio ser una ofrenda, eso que es tan difícil de nombrar hoy: un sacrificio ... Y ese abatimiento que hay en el centro mismo del sacrificio anticipa la muerte. Y así, el que de veras ama, muere ya en vida. Aprende a morir»⁴³.

Por estos motivos, la presencia ante sí no ocupa todo el espacio de lo que es uno mismo. Si para Ortega la vida es biografía («vida no en sentido biológico sino biográfico»), María Zambrano se refiere a la biografía como a un empeño imposible: «Lo que resulta imposible en principio es revelarse a sí mismo, es decir, hacer eso que se llama una autobiografía, porque habría que hacerla en la forma más pura y transparente, es decir, incluyendo los momentos y las épocas enteras de oscuridad, en que uno no se está presente a sí mismo. El hombre es el ser que no se está presente a sí mismo y necesita estarlo»⁴⁴.

4 *El tiempo y la historia*

Por último, para terminar con esta apresurada comparación, nos referiremos

⁴⁰ *Idem*, p. 54.

⁴¹ M. Zambrano, *El sueño creador*, Madrid, 1986, p. 59.

⁴² *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 255. En realidad el amor al que se refiere aquí María Zambrano es la *piEDAD*, con su doble significado de «virtud que inclina a los actos del culto divino» y de «compasión ante una persona desgraciada o que sufre». Todo el segundo capítulo de *El hombre y lo divino* está dedicado a la *piEDAD*, que es definida del siguiente modo: «*piEDAD* es el saber tratar adecuadamente con lo otro». La *piEDAD* se refiere al trato «de algo o alguien que no está en nuestro mismo plano: un dios, un animal, un ser humano enfermo ... Una realidad que linda o está más allá de los linderos del ser» (p. 191).

⁴³ *Idem*, p. 257.

⁴⁴ «A modo de autobiografía», *Anthropos* 70/71, pp. 69,70.

a la Razón Vital en cuanto que es también Razón Histórica. La circunstancia es siempre un *aquí* y un *ahora*, un lugar y una fecha (por ejemplo: ser español a finales del siglo XX); la vida, según Ortega, es “lo contrario del utopismo y del ucronismo”⁴⁵: es histórica. Aunque María Zambrano acepte la necesidad de la *conciencia histórica*, no obstante rechaza el historicismo, la idea de historia como totalidad, su inmanencia (esto es, el que todo deba considerarse históricamente, dentro de la historia). Porque en último término el historiador (el que narra o escribe la historia), en tanto que tal, está fuera de la historia, es siempre un superviviente a los hechos (acabados, muertos) que expone. Aludiendo a la distinción orteguiana entre *alteración* y *ensimismamiento*, escribe al respecto: «Si el hombre no difiriese en algo de la historia que hace sería como el mono de la historia, estaría en ella sumergido, por ella continuamente sobresaltado, sin tiempo, sin modo de identificarse, como el animal lo está respecto a la naturaleza»⁴⁶. «Pues, paradójicamente, existe la historia, este cambiar incesante, porque el hombre su protagonista, es algo que no se agota en la historia, porque en alguna dimensión de su ser está más allá de ella. Y por eso la produce»⁴⁷. «De ahí que el pasado puro comience en un punto vacío que es lo que Ortega jamás ha visto. Desde ese punto fuera de la vida es desde donde únicamente se puede pensar ... Para encontrar la solución al conflicto hay que salirse fuera. Este fuera ha de ser un fuera absoluto, pues, si no sería entrar en otro sistema de conflicto, pensar la historia, en sentido de pasado, desde otro sistema que sería igualmente del pasado ... Hay que pensar desde un punto fuera de toda historia, lo que a Ortega le sería absolutamente inconcebible. Y desde este punto ahistórico se abre una posibilidad, porque este punto situado en el vacío no puede ser cualquier punto, sino uno desde el cual la comunicación es posible. Un vacío cualitativo»⁴⁸.

⁴⁵ *Unas lecciones de metafísica*, op. cit., p. 128.

⁴⁶ M. Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, 1988, p. 120.

⁴⁷ *Idem*, p. 114.

⁴⁸ M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, Madrid, 1992, p. 144.