

Reflexión y revelación, los dos elementos del discurrir filosófico. (Una aproximación al pensamiento de María Zambrano)

JUAN FERNANDO ORTEGA MUÑOZ
Universidad de Málaga

RESUMEN

María Zambrano intenta superar el racionalismo a partir de la *razón poética*, síntesis de la intuición intelectual, que llama «revelación», y de la razón discursiva.

PALABRAS CLAVE

RAZON POETICA—INTUICION—REFLEXION—RACIONALISMO

ABSTRACT

María Zambrano tries to go beyond rationalism from the «poetic reason», a synthesis of the intellectual intuition, which she calls «revelation», and the discursive reason.

KEYWORDS

POETIC REASON—INTUITION—REFLECTION—RATIONALISM

INTRODUCCION

EN UN MUNDO EN CRISIS, ahito de tanto racionalismo frustrante, de humanismos utópicos que han dado como resultado el siglo más cruel que recuerda la humanidad, se impone una vuelta a la tradición cultural occidental, síntesis de la filosofía griega y de la religión cristiana, para desde ella aportar el nuevo resurgir de la filosofía, porque la filosofía de nuestros días no puede ser sin más una «post-modernidad». Es hora de vislumbrar entre los mejores pensadores del momento las líneas maestras de ese nuevo estilo del filosofar en que nos estamos adentrando, un pensar consecuente con nuestra tradición y abierto a las inquietudes y preocupaciones del hombre de

hoy. Este resurgir no puede producirse por un frustrante mimetismo de otras culturas ni de otros momentos históricos. Ha de surgir de nuestra propia tradición, porque como diría Eugenio D'Ors, lo que no es tradición es plagio. Pero la Historia es evolución, progreso, por ello no podemos encorsetarla en estructuras caducas, pero sí encontrar en ellas el germen dinámico que nos permita dar a luz un nuevo renacer filosófico.

Una cosa queda clara del repaso histórico de nuestra tradición cultural, el que los momentos de mayor esplendor de la Historia de la Filosofía han sido aquellos en que la metafísica ha gobernado, en palabras de Kant, como reina del pensamiento. Todo intento de restauración filosófica que no parta de este supuesto es baldío e inútil. ¡Qué más da que hoy para tantos pseudo-filósofos el volver a la metafísica sea «como el regreso a un paleo-pensar, apenas digno de un análisis arqueológico»! La Historia no tiene prisa y estos profetas del fracaso quedarán difuminados en la zona oscura de los hemisferios que separan las horas diurnas de la Humanidad¹. «La tradición de Occidente, la verdadera y fundante tradición (médula de nuestra cultura) sigue presente, aunque por ahora invisible tras la humareda de la sofística contemporánea»².

Convencido de la necesidad de una restauración metafísica para un nuevo renacer de la filosofía, he escogido el pensamiento de una mujer de nuestra hora, en que se anuncia una nueva manera de hacer metafísica: María Zambrano. En un reciente artículo aparecido en la revista *Epimeleia*, el profesor argentino Caturelli afirmaba: «El acto de pensar es, originariamente, acto de *descubrimiento* del ser del ente (que yo mismo soy), es decir, es acto de *desvelación* de la absoluta gratuidad del acto de ser que en el ente se muestra y, a la vez, le trasciende»³. «El saber originario [...] consiste en la simple evidencia o develación del ser a la conciencia en cuanto ésta es conciencia de sí y conciencia del ser; también dije que este acto primero, aunque confuso, es acto de *contemplación inicial* y que, precisamente la persecución de la verdad mostrada en los entes (en los vestigios) es la investigación»⁴. Con otros términos María Zambrano expresará esta idea en el convencimiento de que, previa a

¹ A. Caturelli, «Universidad, ciencia y sabiduría», *Epimeleia*, II, 5 (1994), p. 15. Este trabajo tiene su origen en una conferencia que pronuncié en la Universidad de Salamanca el día 30 de octubre de 1995.

² *Ibidem*.

³ A. Caturelli, *loc. cit.*, p. 9.

⁴ *Ibidem*, p. 12.

toda investigación filosófica, es necesario cierto tipo de revelación. «La preguntas ¿qué es el ser? la he abolido de la filosofía hace tiempo. En vez de preguntar, creo en la *revelación de la filosofía y al que revela, no se le pregunta*»⁵. Este va a ser el objeto de nuestro análisis.

Por otra parte este trabajo trata del pensamiento de una mujer. La mujer ha sido en la Historia de la Filosofía la eterna ausente. En otras épocas se llegó a pensar que la mujer no estaba dotada de una inteligencia abstracta lo suficientemente aguda como para adentrarse en la metafísica. ¿Pero no será más bien que los pensadores varones no hemos tenido ni capacidad ni deseos de escucharla? ¿No resulta sorprendente que media humanidad se sienta alejada o desinteresada por la filosofía? ¿No será tal vez, como piensa Zambrano, que la mujer, más realista, más intuitiva no haya encontrado sentido a esos devaneos idealistas que han caracterizado la filosofía durante largos períodos de su historia? El hecho de la presencia actual de la mujer en la filosofía ha de dar pie, sin duda, a un salto cualitativo en la reflexión filosófica, una filosofía nueva en que razón e intuición se den vinculadas.

El carácter original y crítico de la doctrina zambraniana con la tradición occidental judeo-cristiana y su evidente espíritu progresista ha confundido a muchos estudiosos de este pensamiento que lo encuadran en un agnosticismo más o menos poético. Pero una cosa queda clara: la voluntad de María Zambrano de permanecer en la ortodoxia de la Iglesia Católica. En la cláusula segunda de su testamento otorgado el 29 de enero de 1987 se dice textualmente: «Declara que pertenece a la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, en cuya fe y doctrina fue educada y en cuyo seno desea morir». Esa voluntad de la que tenemos aquí constancia notarial, fue en realidad el hilo conductor de toda su investigación filosófica. En cierta ocasión nos decía que su obra *El hombre y lo divino*, aparecida por primera vez en México en 1955, no era sino el «resto de un naufragio» de un proyecto más ambicioso que desde muy joven acariciaba sobre las relaciones Cristianismo-Filosofía. En los archivos de la Fundación que lleva su nombre se conserva como inédito el plan general de esa proyectada obra que nunca llegó a realizarse.

En carta que María Zambrano me dirigía desde Ginebra el día 23 de abril de 1981, escribía: «Y bien, eso que quedó interrumpido era

⁵ M. Zambrano, *Las palabras del regreso*. Salamanca: Amaru, 1995, p. 190.

el reiterarle mi estimación de su artículo⁶ sobre la superación del racionalismo [...], aunque mi visión del itinerario que he seguido difiera en algunos tramos de la suya. Me refiero sobre todo a *lo sagrado*, decisivo objetiva y personalmente. «La transformación de lo sagrado en lo divino» (*El hombre y lo divino*). Sin ello no me hubiera sido posible la «superación» del racionalismo que vd. encuentra. Ni habría sido posible el emerger de la *pasividad* en sentido aristotélico [...]. Y la «razón poética» se habría quedado en una expresión errante. Muy nitidamente sigue vd. el camino de la «Palabra» y, claro está, que en «Hacia un saber sobre el alma» aletea ya. Mas lo que tuve irresistiblemente presente fue «Yo soy el camino, la verdad y la vida», que creía yo que era cumplida expresión de la «Razón vital», luego «histórica» y por último y escasamente, a mi parecer, «viviente».

LA SUPERACION DEL RACIONALISMO

María Zambrano estaba convencida de que la filosofía moderna, que arranca de Descartes y se cierra justamente en nuestros días⁷, adolece de un defecto fundamental, de la pretensión de un adanismo absoluto, de ser un intento de racionalización a partir de la conciencia despierta, sin admitir ninguna ayuda subsidiaria a mi propia capacidad discursiva. Zambrano escribe: «No es necesario hoy ningún agente que dirija este infierno creado por el hombre en su angustiosa persecución de sí mismo, para tenerse al fin entre sus manos, para saber quién es, sin intermediario de idea, ni de imagen alguna. De allí que el «a priori» del pensamiento haya sido abandonado por *la Filosofía misma, que hoy pretende no partir de supuesto alguno*, sino de la radical angustia del ser humano en la soledad»⁸. En otro lugar Zambrano nos dirá que esa pretensión autonómica «ha sido una especie de imperativo de la filosofía, desde su origen mismo, el presentarse sola, prescindiendo de todo cuanto ha necesitado para

⁶ J. F. Ortega Muñoz, «La superación del racionalismo en la filosofía de María Zambrano», *Analecta Malacitana*, III (1980), pp. 75-111.

⁷ «Un signo inequívoco de que estamos en el umbral de una nueva época, quizá de un nuevo mundo, —escribe Zambrano— es la necesidad y aún las parciales realizaciones de ese viaje que el hombre se ha visto siempre precisado a cumplir: el descenso a los infiernos, a sus propios infiernos»: M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*. Toledo: La Isla, 1995, p. 5.

⁸ M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*, p. 17.

ser. Mas lo ha ido consumiendo o, cuando así no lo conseguía, lo ha dejado en la sombra, tras su claridad»⁹.

Ortega y Gasset en su obra *¿Qué es la filosofía?* llama a esta pretensión «el carácter autonómico» del saber filosófico. «Es la filosofía —nos dice— una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera del sistema. No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar con sus propios medios. Es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es *autonómica*»¹⁰. Esto lleva al filósofo racionalista¹¹ al convencimiento de que la filosofía tiene que arrancar de un «adanicismo» absoluto, de que toda otra verdad no es válida para el filósofo si no es labrada por su propio razonamiento¹².

Este empeño hace que mi mente ruede en el vacío, devorándose a sí misma, «creando el olvido» de su propio origen e intentando «ocupar por entero el lugar de la mente humana, cerrándola a toda posible revelación»¹³. Pero, —se pregunta Zambrano— «¿Sucederá tal vez que lo humano no sea la mejor medida para lo humano? [...] ¿Podemos definirnos, como es el más obstinado intento moderno, solamente en relación con lo humano?»¹⁴. Es la de Zambrano una filosofía hermenéutica, que no comienza destruyendo nada, negando nada, sino, por el contrario, intentando buscar el sentido de aquello que se nos da de forma inmediata, ya sea espontáneamente o por la tradición cultural. Ella estaba convencida de que el hombre precisa de una *revelación*, y que sin ella no le es posible ni siquiera una reflexión coherente.

Conviene que hagamos aquí antes que nada una precisión: la *revelación* de la que aquí habla María Zambrano no es sin más la que en nuestro contexto cultural se entiende por tal. Ella nos recuerda cómo al desacralizarse la filosofía moderna, en el lote de lo que se abandona o rechaza se incluyeron elementos, conceptos, que no

⁹ M. Zambrano, *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 15.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente, 1969, p. 106.

¹¹ Ortega se considera como uno de los «últimos nietos de Descartes» (*op. cit.*, p. 107).

¹² «Comienza el filósofo por evacuar de creencias recibidas su espíritu, por convertirse en una isla desierta de verdades, y luego, recluso en esta ínsula, se condena a un robinsonianismo metódico»: *ibidem*.

¹³ M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 16.

¹⁴ M. Zambrano, *España, sueño y verdad*. Barcelona-Buenos Aires: Edhasa, 1965, p. 20.

tenían su origen en el cristianismo, pero que el cristianismo había asumido como propios. Uno de ellos fue el de «revelación». Pero la revelación tiene un sentido más originario. Zambrano afirma: «la más elemental experiencia humana tiene caracteres de revelación, aunque solamente reitere lo muchas veces sabido. Porque nada se sabe de modo permanente. La historia y la tradición misma necesitan renacer, reaparecer; lo cual sucede más intensamente aún en la personal historia, sin necesidad de que esté especialmente entrelazada con la historia de todos. Aunque bien es verdad que todo pensar individual, por muy íntimo que sea, por muy adentro de la fuente del vivir personal que brote, responde al pensamiento todo, sin que sea obstáculo para ello que el pensamiento todo o que todos los pensamientos sean en gran parte ignorados. El pensamiento que es experiencia renace de la ignorancia y del olvido»¹⁵.

La revelación se da de una manera privilegiada en la poesía. «El conocimiento poético —afirma Zambrano— se logra por un esfuerzo al que sale a mitad de camino una desconocida presencia. A mitad de camino porque el afán que busca esa presencia jamás se encontró en soledad, en esa soledad angustiada que tiene quien abiciosamente se separó de la realidad. A ese difícilmente la realidad volverá a entregársele. Pero quien prefirió la pobreza del entendimiento, a quien renunció a toda vanidad, y no se ahincó sobervientemente en llegar a poseer por la fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro»¹⁶. Esta doctrina es, sin duda, de origen platónico. En efecto, en la *Defensa de Sócrates* Platón escribe: «Llegué pronto a la conclusión de que sus obras (las de los poetas) no eran fruto de la sabiduría, sino de una natural aptitud, y de que, al escribirlas, lo hacían inspirados por la Divinidad, como los profetas y adivinos, que dicen muchas cosas excelentes, pero nada de lo que dicen es producto de sus conocimientos»¹⁷. En el *Ión* nos hará ver cómo los poetas son seres inspirados o poseídos por la Divinidad, «ellos no son los dueños de su razón, sino que es la misma Divinidad la que habla y la que se hace oír de nosotros por medio de ellos»¹⁸.

En esta misma línea María Zambrano escribe: «La poesía no es cosa de la que se pueda responder; que ello es cosa de misterio, de fe, milagrosa revelación humana en que no intervenga el Dios, pero sí lo que cerca del hombre sea más divino, esto es, más irresponsable. Para

¹⁵ *Ibidem*, pp. 16-17.

¹⁶ M. Zambrano, *Obras Reunidas*. Madrid: Aguilar, 1971, p. 295.

¹⁷ Platón, *Defensa de Sócrates*, 22a-b.

¹⁸ Platón, *Ión*, 534c.

Machado la poesía es cosa de conciencia, esto es, de razón, de moral, de ley. Y esa unidad moral, poética y filosófica arranca de la entereza humana. «Poesía y razón se complementan y requieren una a otra. La poesía vendrá a ser el pensamiento supremo por captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluyente, movidiza, la radical heterogeneidad de ser. Razón poética de honda raíz de amor»¹⁹. Se muestra en este texto a las claras la evidente presencia de Bergson.

El ser humano viene a la vida dotado de un ser que debe ir revelando en su existir, que se le oculta en una primera instancia a su conciencia, sumergido en sus propias entrañas. «¿No será —se pregunta Zambrano— que el supuesto del ser sumergido y de la realidad [...] esté en íntima conexión con el acontecimiento del pensar; y que la situación en que todo ser humano en cuanto cae en la cuenta de sí, sintiéndose más que pensando, pesándose, sea la de estar sumergido él en su vida y en su ser, él mismo también en su constante quehacer; y que ello le suceda por la necesidad que en su opacidad padece de una revelación total, de su ser y de su quehacer: de los conocimientos que posee y que un buen día siente que le poseen, y de sus apetencias insoslayables, de su poder [...], de una revelación de su amor mismo, o más precisamente, del conocimiento de su amor y del lugar donde está, que se le vuelve oscuro y amorfo, y de lo inasible de la realidad, de lo indecible de su propia queja, cuando ha llegado a un punto en que ni lamentarse puede y su sentirse y sentir aparece desvalido?»²⁰.

El ser humano oculta una palabra indescifrada, que constituye su sustancia, número ontológico de identidad que sólo Dios conoce y que el hombre ha de ir descubriendo en su existencia. «La palabra recibida, depositada en la criatura, es su ser que llega en ella, guardada, a ser sustancia. Quizá sustancia y esencia sin discernir. La palabra guardada, pensamiento divino en cada criatura»²¹. Y el «hombre, ser de palabra, llevará en modo único la inicial palabra recibida, de la cual, si surge un camino, será a su vez un camino único, oculto a medias, que sólo una plena revelación le podrá dar»²².

Al comienzo de su obra *Notas de un método*, que ella nos dice que «no son anotaciones, sino notas en sentido musical»²³, esto es, intuiciones chispeantes, discontinuas, como el espejear de una

¹⁹ M. Zambrano, *Las palabras del regreso*, pp. 183-184.

²⁰ M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 21.

²¹ *Ibidem*, p. 40.

²² *Ibidem*, p. 46.

²³ *Ibidem*, p. 12.

realidad que de momento nos ilumina, pero que pasa fugazmente, Zambrano hace una sutil distinción entre el ritmo y la melodía; el ritmo «es conceptual, está dado; una vez encontrado, no hay más»²⁴, «es expresión de la falta de libertad»²⁵, traspasenta la monotonía de la naturaleza que se ajusta a medida en el tiempo, es la fidelidad ciega a las leyes inmutables. En él «no hay sorpresa ni asomo de revelación»²⁶. La melodía es otra cosa, ella expresa la genialidad del arte, la inspiración poética y creadora; el que sólo descubre en la naturaleza el ritmo no consigue traspasar la frontera de lo natural, de las leyes físicas; no alcanza la melodía que se agazapa tras el ritmo. «Solamente en la melodía puede haber revelación; la melodía es creadora, imprevisible»²⁷. El ritmo es lectura propia de científicos; la melodía es taréa de poetas; el ritmo nos vincula a lo natural, la melodía con lo divino.

Pero hay un tercer nivel de revelación, la revelación «positiva» o teológica, por la que Zambrano siente un profundo respeto, pero que excede el nivel filosófico y nos situa en otro plano, el de la fe. Zambrano nos dice: «La pseudo-fe siempre empequeñece [...] la verdadera fe, la auténtica revelación, en cambio, dilata»²⁸.

María Zambrano nos habla de cómo todas las culturas llegan a un momento en que se saturan de sus propias convicciones racionales y sienten la necesidad de un retorno al origen. Un momento en que el hombre, asqueado de su egocentrismo empachoso y frustrante, descubre su soledad «es un momento por el que pasan todas las culturas cuando se han saturado de investigar y cuando paradójicamente no pueden actualizar el resultado de sus investigaciones, pues les falta el motor de la "necesidad de saber", que va movida siempre por la esperanza. Esperanza que, aun formando diversas formas, es en el fondo esperanza de desvelar o arrancar algún secreto al Dios desconocido. Lucha en la oscuridad de la caverna por descubrir la faz de lo divino [...], máxima violencia para que una escala ponga en comunicación al hombre con el secreto de la divinidad»²⁹.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ M. Zambrano, «Nacimiento y desarrollo de la idea de libertad, de Descartes a Hegel», *Litoral*, 121-123, p. 205.

²⁹ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*. México-Buenos Aires: FCE, 1966, p. 275.

«En tales momentos —escribe Zambrano— el hombre lucha más que con el Dios desconocido, con lo desconocido de la divinidad»³⁰. «Lo desconocido de Dios es la forma pura en que el hombre en su soledad vive la ausencia; la forma pura de la soledad humana. Mas el hombre no vive esta pura soledad sino en momentos raros, porque la soledad se da en la madurez; es el signo y la prueba de la madurez de una vida. Adviene cuando el pensamiento ha hecho el vacío en torno; cuando la conciencia ha ido sustituyendo al alma [...] Y entonces, cuando el pensamiento ha cumplido su acción —un horizonte y unas cosas inteligibles, convertidas en conceptos—, se hace este vacío. El hombre está solo»³¹.

Pero hay una doble soledad en la historia del hombre: «la soledad primera que da origen al pensamiento es la soledad del hombre que se da cuenta de la imparidad de su destino y de su «ser»; de que nadie hay que pueda responder a lo que precisa saber, de que nadie hay que pueda hacer su parte»³². Pero cuando el hombre «ha dado ya su respuesta, cuando ha realizado su parte», advierte la desrealización del mundo circundante, la ausencia de un último sentido³³. «Es el momento en que se hace presente lo positivo de la ausencia de Dios —decaídos ya los dioses—, cuando se siente activamente como dotado de vida propia el Dios desconocido o lo desconocido de la Divinidad, las tinieblas dotadas de vida»³⁴.

El hombre advierte el vacío de sentido de la realidad circundante y siente náuseas, la angustia de pensarse una cosa más entre las cosas, «se siente semejante a las cosas, rueda como cosa»³⁵. A un tiempo se sabe distinto de los objetos que le circundan, pero uno más entre ellos. Objetuado entre la realidad cosificada en la inmensidad del vacío cósmico, su grito no recibe contestación, se pierde en la oquedad de un eco que sólo repite su propia voz³⁶. Zambrano describe esta situación como «un espacio vacío, inanimado, donde el hombre tiembla en soledad; una resistencia, suma de todas las resistencias de las realidades que las circunstancias físicas, históricas, le oponen, disociadas, desintegradas las dos, parecen ser los componentes de esta situación, en la cual el hombre, tras haber recorrido un

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 276.

³² *Ibidem*, p. 278.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

largo ciclo de conocimiento, viene a encontrarse. Tal parece que fue la situación al final del Mundo Antiguo en el dintel mismo de la aparición del cristianismo. Pero tal situación puede repetirse y de hecho parece repetirse en nuestros días»³⁷. Zambrano ha comparado en diversas ocasiones ese momento de decepción de la razón y de necesidad de una nueva revelación que acontece a la entrada de nuestra era, con el estado en que ahora vivimos. Pero «como tal vacío difícilmente puede resistirlo el corazón humano, bien pronto se puebla de monstruos, de dioses, de pesadillas, de absurdos temores y de absurdas esperanzas»³⁸. Entonces surgen los humanismos utópicos para «llenar el vacío con un grandioso proyecto de ser hombre»³⁹, un hombre que intenta cubrir el vacío del dios desaparecido, poniéndose en su lugar, «deificándose»⁴⁰; pero siempre en los momentos de lucidez descubre su desnudez, su soledad, se siente «rey mendigo», como gustaba repetir a Zambrano. «Esa soledad total que adviene tras del desengaño de las cosas y su vacío»⁴¹.

Es en ese vacío interior donde el hombre siente la realidad «como proveniente de un foco primario viviente» y «vuelve a encontrarse de nuevo el hombre bajo el Dios desconocido»⁴². Se siente poseído por una extraña revelación. «Nostalgia y esperanza —escribe Zambrano— parecen ser los resortes últimos del corazón humano. El «corazón» que es una metáfora de la vida en lo que tiene de más secreto e incommunicable, fondo íntimo del sentir originario, a priori no declarado de la voluntad, de la vocación, de la dirección que toma el conocimiento. Nostalgia y esperanza son dos direcciones que este sentir originario toma en el tiempo [...] En ambas se hace sentir el mismo hecho, el hecho de que la vida humana sea sentida por su protagonista como incompleta y fragmentaria. La realidad, ha dicho Ortega y Gasset, se presenta siempre como fragmentaria; es decir, hace alusión a algo que le falta, jamás se da como un todo completo, sino más bien como una totalidad en la que falta algo; la unidad se da así no por presencia, sino por ausencia»⁴³.

Nos encontramos con una extraña revelación que brota de las entrañas, el «sentir originario», las razones del corazón de que hablara

³⁷ *Ibidem*, p. 279.

³⁸ *Ibidem*, p. 278.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 280.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 284.

Pascal, que son previas a todo razonamiento y sin las que éste da vueltas en el vacío y termina por devorarse a sí mismo. «Hace tiempo —nos dice Zambrano— que quien esto escribe encontró en modo paralelo la existencia de la mirada originaria y del sentir originario. Un sentir anterior a todos los sentires y, ni que decir tiene, a los sentimientos derivados. “Es mi sentir”, solía decirse en español, equivale a “mi entender”, mas no resulta del todo equivalente, puesto que se decían las dos cosas en una sola frase. Y es que el sentir entiende y el entender siente. Sólo que en el sentir predomina la pasividad y en el entender el acto de la inteligencia. Por tanto, el sentir originario pide ser entendido, en algún otro lugar escribí “descifrado”. Y el entender de verdad —el entender una verdad— supone el sentir originario [...] como sostén y fundamento. Ninguna verdad se entiende de verdad si no está sostenida por el sentir originario»⁴⁴.

¿Cómo entiende Zambrano ese sentir originario? En cierta ocasión ella escribe:

El sentir originario sería esa zona, a veces entresijo, a veces una inmensidad inabarcable donde los sentidos, la sensibilidad sensorial y el sentimiento, aparecen todavía unidos: el mar que todavía retiene o que acoge, sumergiéndolo, a lo que en el sujeto vive. Allí se hunden y se nutren las raíces del ser viviente y no sólo del humano, donde, de poder descender con la conciencia despierta, nos encontraríamos en comunicación con lo que la historia ha ido corroyendo o devorando: con el animal, con el vegetal, que ahora se «descubre» que también siente y a su manera «entiende». En ese océano de aguas amargas, fecundas, no puede dejar de residir el pensamiento y aun la razón⁴⁵.

Para hacerse cargo de este sentir originario se impone una razón que supere de una vez por todas el racionalismo, una «razón poética», la llama Zambrano, en la que el término «razón» hace referencia al saber discursivo, y lo «poético» a ese carácter de inspiración, de revelación, que tiene la poesía y que se manifiesta en la tarea creadora de la

⁴⁴ M. Zambrano, «La mirada originaria en la obra de José Angel Valente», *Quimera*, 4 (1981), p. 40. Esta idea de Zambrano está inspirada en última instancia en Ortega, el cual escribió: «No será nuestro camino ir más allá de la física, sino al revés, retroceder de la física a la vida primaria y en ella hallar la raíz de la filosofía»: J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁵ L. Molinero, «María Zambrano: una vida verdadera, una verdad viviente» (Diálogo con María Zambrano), *La Vanguardia*, 25 de octubre de 1979.

palabra. La poesía que re-vela el ser, lo divino en última instancia que hay en nosotros, porque como bellamente escribiera Machado,

No desdeñeis la palabra, / el mundo es ruidoso y mudo, / poetas, sólo Dios habla⁴⁶.

Refiriéndose a Ortega, María Zambrano escribe: «Y el ejercicio de la razón al que siempre fue fiel, en este su origen, es para él, declaradamente, un ejercicio de amor; se imponía, pues, al pensamiento el ofrecer, como razón, razones de amor. El *logos* que constituye un punto de partida indeleble para mi pensamiento, pues que me ha permitido y dado aliento para pensar, ya por mí misma, mi sentir originario acerca de un *logos* que se hiciera cargo de las entrañas, que llegase hasta ellas, y fuese cauce de sentido para ellas; que hiciera ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, rescatando la pasividad y el trabajo, y hasta la humillación de lo que late sin ser oído, por no tener palabra. Un *logos*, según Empédocles, que hay que repartir bien por las entrañas, que fuese —lo he dicho— voz de las entrañas, luz de la sangre. Es un *logos* órfico [...] La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica, no debe ser, en modo alguno, atribuida a Ortega. Sin embargo, él, con su concepción del *logos* (expresado en el «*logos* del Manzanares») me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética; razón, quizá, la única que pudiera hacer, de nuevo, encontrar aliento a la filosofía para salvarse [...] de las tergiversaciones y trampas en que ha sido apresada»⁴⁷.

Esta doctrina de María Zambrano nos retrotrae a la filosofía anterior a Descartes, vinculándonos a la más vieja y auténtica tarea filosófica, intentando liberarnos de un racionalismo frustrante que ha conducido a la cultura de occidente a todo tipo de absolutismos de orden intelectual o político. Hay que volver a la filosofía tal como la entendieron los clásicos, aceptar con humildad nuestras limitaciones en el conocimiento, redescubrir, tras la claridad, la noche donde ésta se acuna, el fundamento que posibilita mi reflexión. Vamos a intentar

⁴⁶ A. Machado, *Antología*. Madrid: Salvat, 1982, p. 172. En toda investigación sobre el hombre hay siempre teología, porque Teología «no puede dejar de haberla si se quiere llegar hasta las postrimerías, las fronteras últimas de las situaciones esenciales de la vida humana» M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*, p. 19.

⁴⁷ M. Zambrano, «Ortega, de madrugada», *Diario 16*, 28 de abril de 1985, p. III.

demostrar cómo la filosofía fue desde siempre un discurrir intelectual auxiliado y vinculado a una «revelación» que le servía de fundamento. Vamos a pretender aunar esa doble vía a que alude Unamuno, la «lógica» y la «cardíaca», cuya síntesis es la única posibilidad que hoy permite un nuevo resurgir de la Filosofía.

LA «REVELACION» EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Tradicionalmente se viene considerando a Tales como el primer filósofo de la historia, pero es él justamente el que por primera vez intenta traspasar el horizonte de lo directamente dado en la experiencia para ascender a un nuevo plano de la realidad donde la pluralidad y el cambio continuo de lo real, «la insoportable levedad del ser», adquiere unidad y estabilidad, sentido y explicación. Su preguntar inquisidor intenta adentrarse hasta los últimos fundamentos, y es justamente lo sagrado la última y radical respuesta a su inquirir⁴⁸. Tales concibe el agua como *arjé*⁴⁹, un sustrato permanente al que no accedemos por el simple testimonio de los sentidos, sino por una especie de intuición intelectual, una re-velación, que nos ilumina con una visión en profundidad del ser de lo real y nos decubre que «todo está lleno de daimones».

En Parménides y Heráclito sigue existiendo el convencimiento de que la realidad admite una doble lectura: la que nos testimonian los sentidos y otra que alcanzamos con una nueva visión en profundidad, donde se nos revela el ser trascendental que es justamente el fundamental por fundante y por ser el verdadero ser. He aquí un nuevo saber más allá del testimonio de los sentidos y al que Heráclito llama «sabiduría», un saber que trasciende el conocimiento inmediato y que alcanzamos, no por una ampliación argumentativa de nuestro saber espontáneo, sino por una especie de intuición interior que trasciende el conocimiento vulgar y que tanto Heráclito como Parménides llaman «razón», razón universal y única que, según

⁴⁸ Ramnoux escribe, «Ni el agua de Tales, ni el aire de Anaxímenes, ni el fuego de Heráclito, ni el «apeiron» de Anaximandro, carecen de divinidad. Ninguno de ellos ha perdido el carácter de sagrado [...] Su cosmología conserva [...] un aspecto de teología. Hay que evitar separar en todos ellos el teólogo del físico, porque lo divino de lo que aquí se trata no es ni espíritu ni materia, ya que entonces la materia y el espíritu no estaban separados». Ramnoux, *Historia de la filosofía*. Madrid: Siglo XXI, p. 10.

⁴⁹ Escribimos «arjé» y no «arché» por considerar que es más correcto, ya que el idioma castellano tiene el sonido «jota» igual que el griego.

sugiere Heráclito, es participada por la razón individual de cada hombre. Los sentidos nos dan las imágenes deformadas por el «sueño», multiplicadas en el calidoscopio de nuestra sensibilidad, pero la razón nos despierta de nuestra visión deformada descubriéndonos la unidad⁵⁰. Esa razón que, como el *pneuma* de Anaxímenes, está en todas las cosas, es lo divino que se derrama sobre el caos material ordenándolo y transformándolo en universo, porque en última instancia la razón es Dios. Heráclito es explícito: «Queriendo o sin querer, se la debe llamar Zeus»⁵¹. Lo cual nos sugiere que ese saber de rango superior que la razón nos comunica es una especie de revelación divina. No conviene dejar marginado en el análisis del pensamiento parmenídeo, el convencimiento de que la razón ha necesitado de una ayuda, de una revelación, a la que la inteligencia simplemente asiente. Solemos tomar muy a la ligera, como pura fórmula estilística, la introducción que hace Parménides de su poema. Sin duda alguna hay una formulación mítica en esa introducción parmenídea, pero todo mito esconde una verdad. En este caso, a mi entender, por el análisis comparado de esta doctrina con la de Platón, hay aquí la afirmación de que a estas verdades llegamos, no por un saber discursivo, sino por una especie de intuición superior que nos dona unos principios básicos, gracias únicamente a los cuales es posible el razonamiento. «Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo alcance, me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron al camino, abundante en signos, de la diosa, la cual guía en todo sentido al hombre que sabe...»⁵². Y en otro lugar: «cuando con prisa me condujeron las doncellas de Helíades, tras abandonar la morada de la Noche, hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las manos...»⁵³. Y finalmente: «Y la diosa me recibió benévola, tomó mi mano derecha en la suya y me habló con estas palabras: Oh joven, que en compañía de inmortales jinetes y las yeguas que te conducen, llegas hasta nuestra morada, ¡bienvenido!, pues no es un hado funesto quien te ha enviado a andar por este camino»⁵⁴.

Cuando a partir de Protágoras y de Gorgias se niega rotundamente todo saber que exceda el puro testimonio de los sentidos, la

⁵⁰ «Todas las cosas son uno —dice Heráclito—, esto es sabiduría», Diels, 22 B 50.

⁵¹ Diels, 28 B 2.

⁵² Diels, 22 B 1, 1-5. Cf. J. F. Ortega Muñoz, «La "dialéctica" como "metafísica" en Platón», *Philosophica Malacitana*, VIII, (1955), pp. 125-137.

⁵³ Diels, 28 B 1, 8-11.

⁵⁴ Diels, 28 B 1, 22-28.

filosofía misma entra en crisis. Protágoras afirma: «El hombre es límite y juez de todas las cosas; las que alcanza con sus sentidos, existen; las que no alcanza con sus sentidos, no se incluyen entre las formas del ser»⁵⁵. Hay para Sócrates «un concepto esencial de todas las virtudes que no es derivado de las propiedades reales de los hombres, sino que, manifestado de antemano, mide, juzga y orienta estas propiedades y actividades de los hombres. El hombre se realiza únicamente en estas virtudes y como la esencia y el concepto esencial de éstas fijan de antemano [...] sólo le corresponde ser el realizador de su propia esencia eterna...»⁵⁶.

Platón nos habla de una doble intuición: la sensible y la intelectual; ésta última es la única que nos conecta con el mundo de las ideas, que nos permite ascender a la luz, tras nuestra salida de la caverna. A ella llegamos valiéndonos como de muletas de las imágenes sensibles⁵⁷. En el libro VI de *La República* Platón distingue cuatro niveles de conocimiento a los que corresponden cuatro distintas operaciones del alma⁵⁸: en el nivel superior, en la zona de la *episteme* o inteligencia, tenemos la *noesis* o intuición intelectual, a la que sigue la *dianoia* o conocimiento discursivo, según la traducción de los franceses Chambry y Baccou.; en tercer lugar tenemos la *pisti* u opinión y en cuarto y último lugar la *eikasía* o conjetura; estas dos últimas operaciones pertenecen al plano del conocimiento sensible, a la *doxa*. Platón llama aquí a la *noesis* también «dialéctica»⁵⁹ y nos dice de ella que «viene a ser como un coronamiento de lo más alto de las demás enseñanzas»⁶⁰.

La *episteme* está constituida por una doble trayectoria, que podríamos llamar «ascendente» y «descendente». La primera «consiste en reducir a un concepto único, en una visión de conjunto, lo

⁵⁵ Diels, 653.

⁵⁶ Müller, *Crisis de la metafísica*. Buenos Aires, 1961.

⁵⁷ Platón, *La República*, VI, 509b.

⁵⁸ Platón, *Ibidem*, VI, 511e.

⁵⁹ Es cierto que en algunos pasajes Platón nos da una idea muy superficial de lo que entiende por dialéctica, como cuando nos dice que es la capacidad de «sostener y aceptar un raciocinio» (Platón, *República*, VII, 531c) o «el arte de interrogar o responder» (Platón, *ibidem*, VII, 514). En otras oportunidades usa el término dialéctica como el procedimiento propio de la investigación racional y por ello también la técnica que da rigor y precisión a esta investigación. En este caso es la dialéctica una técnica de búsqueda y descubrimiento de la verdad (Platón, *ibidem*, VII, 532a).

⁶⁰ Platón, *ibidem*, VII, 534c. Cf. J. F. Ortega Muñoz, «La "dialéctica" como "metafísica" en Platón», pp. 125-136.

que está diseminado por muchas partes, a fin de que la definición de cada cosa haga manifiesto aquello sobre lo cual se quiere instruir en cada caso...»⁶¹. Esto pertenece a la *dianoia*. Entre la *dianoia* y *noesis*, que es el nivel superior, se produce un corte en la *episteme*, un «corte epistemológico», que se salva gracias a un salto desde los «trampolines» de las hipótesis hasta la intuición intelectual de la *noesis*. Platón nos dice que el esfuerzo discursivo se quiebra e interrumpe para dar paso a la intuición intelectual, que como «una voz interior»⁶² «llena nuestros oídos de una divina sabiduría»⁶³, «una sabiduría que nos llega improvisadamente sin saber de donde»⁶⁴. Como en los procedimientos de ascesis espiritual de las tradiciones de las tres «religiones del Libro», que se inspiraron justamente en Platón, el «camino de perfección» tiene dos etapas claramente diferenciadas: la ascética, periodo de esfuerzo personal de acercamiento a la Divinidad, y la mística, en que, tras ese esfuerzo, y de forma gratuita y pasiva por nuestra parte, la Divinidad se nos dona, se nos revela⁶⁵. De esta forma la dialéctica es de alguna manera un saber bifronte: hunde sus raíces y encuentra su fundamento en el razonamiento discursivo, pero propiamente ella es intuición intelectual, revelación del mundo eidético. Sólo por este camino es posible llegar hasta el fondo, tocar el lindero del ser, descender hasta su más profunda y estremecida raíz⁶⁶. Una vez alcanzado este nivel la dialéctica pasa a la segunda parte de

⁶¹ Platón, *Fedro*, 565b.

⁶² Platón, *Eutifrón*, 3a.

⁶³ Platón, *Crátilo*, 396a-c.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Hartmann comenta: «Platón se pregunta: ¿cómo llegamos a la concepción del universal, no obstante que los sentidos sólo nos muestran casos singulares y éstos presentan lo universal sólo imperfecta y en cierto modo confusamente? La respuesta de Platón es: sólo se puede captar intuitivamente. Puesto que en cuanto al contenido se haya en una cierta oposición a las cosas singulares dadas sensiblemente, por eso también se lo puede «contemplar» sólo en ausencia de éstos y en oposición a ellos, puramente en sí mismo. La ocasión para el contemplar se hallará en verdad siempre en las cosas percibidas, pero de éstos hacia lo universal no se da ninguna conducción directa; tiene que establecerse aún un segundo conocimiento, autónomo y superior: la contemplación de la idea»: Hartmann, *Aristóteles y el problema del concepto*, 1964, pp. 27-28.

⁶⁶ «Y así —dice Platón— cuando alguien utiliza la dialéctica y prescinde en absoluto de los sentidos, pero no de la razón, para elevarse a la esencia de las cosas y no ceja en su empeño hasta alcanzar por medio de la inteligencia lo que constituye el bien en sí, llega realmente al término mismo de lo inteligible»: Platón, *La República*, VII, 531d-532a.

su proceso que «consiste en poder recíprocamente dividir el discurso en sus articulaciones naturales y no ponerse a destruir ninguna de sus partes como un mal carnicero»⁶⁷.

En la *Metafísica* Aristóteles hace un análisis filogenético de los diferentes grados de saber arrancando de la sensación y culminando en el saber propio de la Filosofía Primera, saber de plenitud⁶⁸. Estos diferentes niveles de saber son *téchne*, *episteme*, *noûs* y *sophía* y dentro de la *sophía*, como nivel superior de ésta tenemos la *sophía* primera o metafísica.

La *téchne*, dice Aristóteles, «nace cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre las cosas semejantes»⁶⁹. Con la *episteme* entramos en propiedad en el terreno de lo científico, puesto que la «*episteme* es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente»⁷⁰. «Por lo tanto la *episteme* es una disposición demostrativa [...]; en efecto, cuando uno tiene de alguna manera seguridad sobre algo y le son conocidos sus principios sabe científicamente (epistemológicamente)»⁷¹. La *episteme* es una actividad, una especie de ejercicio gimnástico mental, que nos permite pasar de lo directamente conocido a lo que no lo es, justamente porque conocemos las nevaturas internas y necesarias de lo real. Ahora bien, la *episteme*, como toda demostración, se apoya en ciertos principios o *arjai*. Estos principios son los supuestos primarios o *a priori*, en los que se funda la *episteme* para construir su edificio argumentativo. Por lo tanto, como es lógico, estos principios no pueden obtenerse por demostración, sino por una especie de intuición intelectual *a priori*. Como dice Zubiri, «el hombre conoce los principios básicos de la necesidad de algo con otro modo de saber: intelección (*noûs*). Aristóteles toma aquí «intelección» (*noûs*) no en el sentido de acto de una facultad, sino en el sentido de modo de saber»⁷². Y continúa: «El modo por el cual sabemos de este ser que «es siempre» es una especie de visión superior, es el *noûs* [...]. Aristóteles pensó que se trata de una visión noética “en” las cosas

⁶⁷ Platón, *Fedro*, 265b-c.

⁶⁸ Cf. J. F. Ortega Muñoz, «El lugar de la metafísica en el conjunto del saber según Aristóteles», *Anuario* (Málaga, Centro Asociado de la UNED), I, 1987, pp. 71-114.

⁶⁹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a.

⁷⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 6, 1140b.

⁷¹ *Ibidem*, VI, 3, 1139b.

⁷² X. Zubiri, *Cinco lecciones de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1982, p. 25.

sensibles mismas [...] Lo único que aquí nos importa es que el *noûs* es ese modo especial de saber por el que, en forma videncial, aprehendemos las cosas en su ser inmutable. Y este ser es el principio de cada orden de demostración. Naturalmente Aristóteles limita el *noûs* a ciertas supremas aprehensiones videnciales del ser de las cosas. Solamente así es posible la intelección apodíctica»⁷³. Julián Marías traduce *noûs* por intuición⁷⁴. Tanto nos encontramos el *noûs* —según Aristóteles— en la intuición de los primeros principios, en los que se monta todo el razonamiento epistemológico, como en la intuición de los fines últimos, que determinan nuestro obrar⁷⁵. Es una especie de intuición espontánea, o revelación del ser, anterior a cualquier elucubración racional. Por eso que Aristóteles nos diga que «aunque nadie es sabio por naturaleza, sí tiene por naturaleza intuición»⁷⁶. Aristóteles sitúa la *sophía* en el grado supremo de conocimiento. «Es evidente —nos dice— que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento»⁷⁷ y la razón que aduce es que es la síntesis entre *episteme* y *noûs* (*hé sophía estí kai episteme kai noûs ton timiotaton te physei*)⁷⁸. Dentro de la *sophía* ocupa un lugar destacado la *sophía* primera o metafísica.

En Agustín de Hipona se consolida un estilo de filosofar que va a alargarse hasta finales de la Edad Media. El tiene clara conciencia de haber alcanzado una nueva manera de hacer filosofía, que le vincula a los clásicos⁷⁹ y le aleja radicalmente de los filósofos de su época —cínicos, peripatéticos, epicúreos, agnósticos, etc.— y que pone al hombre definitivamente en el camino seguro que conduce a la verdad. «Así —nos dice— después de muchos siglos y de prolijas discusiones, se ha elaborado una filosofía perfectamente verdadera. No es ésta la filosofía de este mundo, que nuestras Sagradas Letras justamente detestan, sino la del mundo inteligible, ya que la sutileza de la razón no había podido alcanzar acuerdo en las disputas ni liberar a las almas, cegadas con las multiformes tinieblas del error y olvidadas bajo la costra de las ofuscaciones materiales, si el mismo Dios por un acto de clemencia hacia el pueblo no lo hubiese garantizado con la autoridad del divino entendimiento, descendiendo hasta

⁷³ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁷⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 98.

⁷⁵ *Ibidem*, VI, 11, 1143b.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, VI, 7, 1141a.

⁷⁸ *Ibidem*, VI, 7, 1141b.

⁷⁹ Agustín, *Contra Académicos*, III, 17, 37; III, 20, 43.

el cuerpo humano, no sólo con sus preceptos, sino incluso con su ejemplo, y excitando al alma humana a volverse sobre sí misma y mirar hacia la patria»⁸⁰. Esa «revelación» que veíamos expresarse en los clásicos, como un don individual, que el hombre adquiría de forma espontánea en su propia conciencia, es asumida ahora por la revelación positiva del mensaje cristiano. Por ello que se exprese de parte del «revelador» como un precepto y de parte del que la recibe como una fe. «Dos impulsos nos llevan a aprender —dice Agustín— la autoridad y la razón»⁸¹. «Esta es mi condición —dice en otro lugar— el desear impacientemente alcanzar la verdad, no sólo por la fe, sino también comprenderla por la razón»⁸². De esta forma fe y razón se enroscan la una sobre la otra formando como una trenza de dos cabos. Agustín lo expresa magistralmente en el «*crede ut intelligas, intellige ut credas*»⁸³. Fe y razón se convierten en criterios extrínsecos de verdad la una de la otra. Por ello concluye Agustín: «Confío entretanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación»⁸⁴.

La doctrina agustiniana es de una claridad y precisión no superada posteriormente. Hay en el conocimiento —dice Agustín— «una especie de trinidad»⁸⁵ formada por los siguientes elementos:

a) una intuición sensible que nos manifiesta a través de los sentidos externos la realidad física del mundo que nos rodea⁸⁶.

b) una intuición intelectual que nos comunica los primeros principios y verdades eternas.

c) Una capacidad de razonamiento que nos permite juzgar de lo que nos es dado en la intuición sensible a partir de aquellos principios que nos suministra la intuición intelectual. Cuando nuestro razonamiento se dirige a los objetos percibidos por la intuición sensible, tenemos la ciencia; cuando reflexiona sobre el objeto de las intuiciones intelectuales, tenemos la sabiduría. «Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales, según las razones incorpóreas y eternas [...]; pero si no añadimos algo muy nuestro, no podríamos

⁸⁰ *Ibidem*, III, 19, 42.

⁸¹ *Ibidem*, III, 20, 43.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Agustín, *Epístola 120*, 1, 3; *Sermo 43*, 9; *Enar. in Ps.*, 118.

⁸⁴ Agustín, *Contra Académicos*, III, 20, 43.

⁸⁵ Agustín, *De Trinitate*, XII, 15, 25.

⁸⁶ «Antes de arribar al conocimiento de las realidades inteligibles y supremas, que son eternas, nos encontramos con el conocimiento racional de las cosas temporales»: *ibidem*.

juzgar, a tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corporeo a causa de sus dimensiones y figuras que la mente conoce que permanecen inmutables»⁸⁷.

En las otras dos corrientes del pensamiento medieval, la musulmana y la judía, la idea de una «revelación» que auxilie la mente permanece en su doble sentido religioso y natural. No es cosa aquí de seguir el curso de este proceso, pero citaremos los dos pensadores más representativos de las dos corrientes. Abenhazam y Maimónides. El primero, que cree demostrar que el hombre no posee principios innatos, se ve forzado a admitir una especie de iluminación divina que nos los comunica «Luego es evidente —nos dice— que esos principios son verdades necesarias o de evidencia inmediata que Dios comunica al alma»⁸⁸. Por su parte Maimónides llama a esta revelación o iluminación «emanación». «Sábete —nos dice— que, en realidad de verdad, la profecía es una emanación de Dios [...] mediante el intelecto activo sobre la facultad racional en primer término y seguidamente sobre la imaginativa y constituye el más alto grado del hombre y el ápice de la perfección asequible a su especie»⁸⁹. Porque «si tal emanación del intelecto activo —continúa diciendo— se derrama únicamente sobre la facultad racional, con exclusión de la imaginativa [...] tenemos la clase de sabios especulativos. Por el contrario, si tal emanación se difunde conjuntamente sobre ambas facultades [...] entonces será la clase de los profetas»⁹⁰.

Desde una postura netamente racionalista es incomprensible la filosofía medieval. Así, por ejemplo, las célebres vías tomistas suponen la aceptación de una serie de principios racionales que sirven de puente que vincula las premisas de la argumentación con la conclusión teológica. Del hecho, por ejemplo, de que toda la realidad que conocemos es contingente no se deduciría el ser necesario sin un principio añadido de orden metafísico que se nos muestra como evidente por sí mismo, que se nos revela como necesario. Por eso

⁸⁷ *Ibidem*, XII, 2, 2.

⁸⁸ M. Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid: Turner, 1984, vol. II, p. 90. Véase mi trabajo «El método axiomático en la metafísica de Abenhazam», *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1992, pp. 417-429.

⁸⁹ Maimónides, *Guía de perplejos*, II, cap. 36, p. 344.

⁹⁰ *Ibidem*, II, cap. 37, p. 348. Véase mi artículo «Estudio comparativo entre la filosofía de Maimónides y Gabirol» en la obra de J. Pelaez del Rosal (ed.), *Sobre la vida y obra de Maimónides*. Córdoba: Ediciones Almendro, 1991, pp. 395-414.

Santo Tomás afirma: «Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur»⁹¹.

EL ABANDONO DE LA REVELACION

Todo este esquema se interrumpe con Descartes. María Zambrano escribe: «El racionalismo se alza, precisamente, en oposición contra la revelación, y en algunas de sus más extremas formas, hasta contra la humilde revelación diaria de la intuición. Y esto: «el hombre es dueño de su conocimiento», se complementa con el afán de método que domina la mente moderna. Muestra la doble cara de la confianza y la desconfianza: confianza en la razón propia; desconfianza en las cosas, en la realidad»⁹². Descartes cree descubrir en su intimidad la soledad metafísica del hombre como constitutivo de su propio ser. «La soledad hallada por Descartes —comenta Zambrano— es, no un estado o una morada, sino el ser mismo del hombre, su condición, por eso es un descubrimiento metafísico. Y hay que insistir: Descartes no partió de la soledad; llegó a ella; fue su hallazgo: la nueva «revelación»»⁹³. Para Descartes el centro último del hombre, su última y definitiva unidad es «el yo, el yo en soledad»⁹⁴. Y desde esta soledad metafísica el hombre no puede esperar ni exigir una ayuda a su propio discurrir mental, debe hacer filosofía desde su propio pensamiento, y por tanto toda revelación externa es inviable e inadmisibile. Pero el hombre siente una instintiva repulsa hacia el vacío, siente horror a la nada; por ello que, a imitación del Dios perdido, que se ha quedado mudo a su razón, el hombre intenta crearlo todo desde la nada de su propia soledad. «Soledad inaccesible a la filialidad y que en su desamparo le forzaría a hacer algo para sentirse creador, a que la acción que ejecute lleve evidencia de su condición creadora. Y para la creencia en la creación humana se tendrá —como no podía ser menos— a la vista, aun sin decirlo, la creación divina, es decir, desde la nada»⁹⁵. Con ello hemos puesto los cimientos de lo que más adelante va a ser el idealismo, la necesidad de crear un mundo a la medida de mis necesidades o de mis ambiciones y con ello la

⁹¹ Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 1.

⁹² M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 1989, p. 110.

⁹³ M. Zambrano, *La confesión...*, p. 41.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁹⁵ *Ibidem*.

justificación de la insolidaridad humana con los demás seres de la naturaleza, su pretensión de independencia absoluta, de libertad sin horizontes. Pero, como dirá Kant, la razón es como una paloma que soñara liberarse del aire para volar aún más agil, cuando en realidad es el aire el que le presta el apoyo y la posibilidad de poder volar. «Es la confesión inversa a la de San Agustín, quien se sitió solo en su dispersión entre las cosas. Descartes se retira de ellas. Se retira a echar cuentas de quién es y, hallado que es conciencia, sólo admitirá de la rica realidad del mundo lo que a ella se avenga; va a sujetar al mundo y sus riquezas a su medida humana. La nueva creencia será transparente y firme, pues que es una evidencia, pero irá eliminando todo lo que no sea reductible a ella. Los misterios ya no cuentan y del hombre desnudo se ha borrado toda imagen; ya no es copia, es el mismo original»⁹⁶.

Hay en la filosofía moderna a partir de Descartes un sádico narcisismo que se recrea en la soledad metafísica del hombre, de un hombre que es pensado como sólo pensamiento en ejercicio. «Conocí de esto —dice Descartes— que yo era una sustancia cuya entera esencia o naturaleza sólo es pensar»⁹⁷. El idealismo naciente irá pidiendo un nuevo tipo de vida; el vivir desde esta originalidad del pensar que se abastese a sí mismo y es autosuficiente. «Vivir para un idealista será idea subsistente. El conocimiento (se) basta a sí mismo»⁹⁸. Años más tarde Sartre intentará demostrar que «el conocimiento puro», el «puro conocimiento» es imposible. La autonomía de la razón pura es impensable.

Kant demostró que la metafísica sólo es posible a partir de los juicios sintéticos *a priori*. La experiencia sin principios es ciega, los principios sin experiencia son vacíos. Los juicios sintéticos *a posteriori* no son universales y necesarios. Los juicios analíticos no añaden conocimiento. Sólo los juicios sintéticos *a priori* nos permiten hacer ciencia. En la metafísica estos juicios son intuiciones puras de orden intelectual, y ello no es sino un tipo de «revelación», la revelación necesaria. El que Kant no de valor a esta «revelación» sino en el campo de lo fenoménico es consecuencia del racionalismo que profesa.

La postura quizá en este aspecto más radical la encontramos en Engels en su obra *Anti-Düring*, donde el positivismo cientifista le

⁹⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁹⁷ Descartes, *Discurso del método*, 4.

⁹⁸ M. Zambrano, *op cit.*, p. 42.

lleva a negar los «primeros principios» con lo que la razón ya rueda libre de cualquier determinación que no sea empírica. «Los principios —escribe Engels— no son el punto de partida de la investigación, sino su resultado final y no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ellos»⁹⁹. El hombre se ha quedado sólo consigo mismo. El será el creador de los principios tanto de orden racional como ético. Ya no le abarca ningún horizonte. No hay ningún punto de referencia fuera de sí mismo. La metafísica ya no tiene sentido.

LA VUELTA A LA REVELACION

María Zambrano propone un nuevo estilo del filosofar que denomina, como ya hemos visto, «razón poética», donde «razón» hace referencia a la tarea discursiva de la mente y «poética» alude al doble sentido de esta palabra, en primer lugar de vate, revelación del ser, de lo divino, pero además como indica el origen de la palabra «poieo», creador con la palabra, porque sólo con la palabra puede expresar lo que en su «sentir originario» se le manifiesta, se le revela. Conocemos por una especie de empatía, que trasciende nuestra limitación discursiva y le da fundamento y perspectiva, que nos manifiesta —revela— en su entraña metafísica, en cuanto que nos es posible entrever, la estructura necesaria de lo real. Sólo la síntesis de una razón poética nos puede permitir superar la crisis actual de la filosofía. Ella nos dice, refiriéndose a su amigo el poeta Emilio Prados, «que tuvo que ser filósofo para ser poeta, como hay quien tiene que ser poeta (y se refiere a ella misma) para ser filósofo»¹⁰⁰.

Zambrano propone la integración de nuevo de razón y «revelación» como única salida posible de la crisis que actualmente sufre la filosofía, «ganar el nous sin perder el alma, adentrarse en la libertad cuanto nos sea posible sin aniquilar ni humillar la vida de las entrañas»¹⁰¹. Ella nos hará ver cómo la obra de Sófocles *Antígona*, a la que ella dedica su única obra de teatro, fue objeto de admiración y atracción de muchos filósofos, especialmente de Kierkegaard, ya que «la vocación de Antígona [...] precede a la diversificación entre filosofía y poesía; está antes del cruce en que el filósofo y el poeta,

⁹⁹ M. Zambrano, *España, sueño y verdad*, p. 170.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ M. Zambrano, «Eloísa o la existencia de la mujer», *Sur* (febrero de 1945), p. 12.

con tanto desgarramiento en algunos, se separaron»¹⁰². Como dice Dilthey a propósito de Hölderlin, «existe la vieja creencia de que los dioses se manifiestan y revelan el porvenir de las cosas en la almas vírgenes»¹⁰³. Antígona, en el carácter dramático de su angustia tiene algo de profecía viviente, de revelación del ser del hombre, porque en esos momentos críticos el hombre se desnuda de sus oropeles, y nos descubre en su desnudez su entraña metafísica. María Zambrano escribe: «Profetas, pues, estas almas, mas no sólo y no tanto de las cosas del porvenir, sino del ser del hombre que en ellas resplandece como una profecía»¹⁰⁴. «La conciencia nacida así es claridad profética que la aurora inexorable nos tiende, un humano speculum iustitiae»¹⁰⁵. De esta forma se nos da una visión «especular» de la Justicia, de Dios en el hombre, conforme a la expresión de Pablo que dice que aquí vemos a Dios como en un espejo, y allí le veremos cara a cara. Según el dicho de Taotekiing, «El hombre superior utiliza su corazón como un espejo»¹⁰⁶. Por este carácter especular, «por esta transparencia del corazón que es su revelación», el hombre alcanza a trascenderse y descubrir en sí el Absoluto. María Zambrano nos recuerda el adagio árabe según el cual «el que se conoce a sí mismo, conoce a su señor». «Vuélvete a ti mismo», había escrito Agustín, «*In interiore hominis habitat veritas*». «El hombre europeo —escribe Zambrano— ha nacido con estas palabras»¹⁰⁷. La verdad no es un algo, sino un alguien, Aquel que dijo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida».

Este carácter especular de lo divino en el hombre es el rango de nobleza que eleva al ser humano sobre el resto de los seres. «El rostro humano —dice Zambrano— es el lugar donde la naturaleza, el cosmos entero, sale de su hermetismo»¹⁰⁸. Rango este que el racionalis-

¹⁰² M. Zambrano, *La tumba de Antígona. Diótima de Mantinea. Papeles para una poética del ser*. Torremolinos, Málaga: Litoral, 1989, p. 46.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 47.

¹⁰⁶ M. Zambrano, *La agonía de Europa*, p. 118.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 114. «Por raro que parezca —escribe Zambrano—, es posible fijar casi al año la fecha de nacimiento de la cultura europea, la salida a luz de su protagonista, el hombre que con sus ansias expresadas va a determinar inexorablemente el curso posterior [...] Este hombre es San Agustín. Su vida hecha transparente por las Confesiones nos ofrece, en su concreción personal, el tránsito del mundo antiguo al mundo moderno [...] La Historia misma se confiesa en él. Pues lo que cambia no es tanto el alma de San Agustín, sino el alma del mundo antiguo que se convierte en el nuevo»: *ibidem*, pp. 94-95.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 133.

mo arranca al hombre al hacerlo, no imagen en el espejo, sino el original. Por ello Zambrano escribe: «El principio cristiano del liberalismo, la exaltación de la persona humana al más alto rango entre todo lo valioso del mundo, quedó oculto bajo la hinchazón, bajo la soberbia. Fatuidad engendrada en quienes fueron liberales sin sentir viva, dentro de su pecho, la secreta raíz cristiana de confianza en el hombre, sí, mas no en todo lo del hombre, sino en aquel punto por el cual es imagen de alguien que al mismo tiempo le ampara y le limita»¹⁰⁹. De esta «fatuidad del ser humano [...] salió el temor, el temor sin paliativos»¹¹⁰, porque, como diría Calderón, la peor compañía del hombre es encontrarse a solas consigo mismo. Temor que, según Zambrano, a partir de la guerra del catorce se convirtió en una negra y terrible «marea que ha llegado a inundar el alma entera de Europa, dejándola enajenada, sin deseo alguno, incapaz de combate, en mortal quietud, como un pantano»¹¹¹. No podría expresarse mejor el estado actual de gran parte de la filosofía en Europa, «pantano formado por los sedimentos del más bello ayer. De la fe en la razón, del ardor por el ejercicio del pensamiento, quedaba el fangoso escepticismo»¹¹² y un ramplón positivismo dispuesto a «aceptar lo que está ahí, aunque no sepamos qué es, ni para cuanto tiempo»¹¹³.

Esta revelación se le da al hombre apelmazada en una visión única de una realidad plural, como las cadenas montañosas se superponen en nuestra visión sobre el fondo último del horizonte infinito. Así el hombre se revela a sí mismo y en su propia existencia descubre la realidad de la naturaleza y de los otros hombres sobre el horizonte de una realidad absoluta que se le muestra más como exigencia que como presencia. No sin razón los egipcios llamaron a Dios «Señor del horizonte».

El hombre está necesitado de revelación. Nuestro ser no se nos da de una vez por todas, sino como un proceso que necesita de continuo ser revelado. «Y es que la vida —escribe Zambrano— necesita sernos revelada por lo mismo que no estamos acabados de hacer, de que no somos. Si fuéramos de una vez y por entero, si reposáramos en nuestro ser íntegro y logrado, no tendríamos necesidad de transparencia»¹¹⁴. «Con la revelación de la vida salimos de la

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 27.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, pp. 27-28.

¹¹³ *Ibidem*, p. 28.

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 108-109.

obscuridad y de la dispersión. Y quien sale es ese otro que proyectamos ser, al que tendemos. La confesión, más que ningún otro género literario, muestra lo que la vida tiene de camino, de tránsito entre aquel que nos encontramos siendo y el otro hacia el que vamos»¹¹⁵.

El ser hombre es poseer una interioridad inabarcable, una «perspectiva infinita» que no se agota jamás en sus actos. Por eso justamente «necesita revelarse»¹¹⁶, descubrir la «palabra interior»¹¹⁷ que se esconde en el hombre a modo de semilla, «como una raíz, cuando germina, que todo lo más alza la tierra levemente»¹¹⁸, pero que ha de aflorar surgiendo del fondo oscuro, de los íferos del alma y abriendo sus pétalos al destino. «La raíz escondida y aun la semilla perdida, hacen sentir lo que los cubre como una corteza que ha de ser atravesada. Y hay en estos campos una pulsión de vida, una onda que avisa y una cierta amenaza de que algo o alguien está al venir»¹¹⁹. Esta palabra interior es mi oculta y misteriosa sustancia, el nombre propio que marca mi destino y permanece como germen, razón seminal, *logos* espermático, enclaustrada, «perdida, inmediata y escondida, raíz y germen, presencia oscura sin puerta para entrar en la conciencia»¹²⁰. La palabra interior es mi ser, que se me da en sueños, y que voy despertando progresivamente a la existencia. Lo dramático de esta sustancia, de este nombre propio es que sólo nos es revelado en el tiempo y con el tiempo, es una especie de realidad distendida que progresivamente se me va manifestando. Palabra esencial y única, mi nombre secreto, mi número de identidad natural, que sólo Dios conoce del todo.

«Al revelármeme mi ser —dice Zambrano—, me descubro como una realidad vinculada a la Naturaleza¹²¹, a los otros hombres, a los

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 110.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 115.

¹¹⁷ M. Zambrano, *Claros del bosque*. Barcelona-Caracas-México, 1978, p. 93.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ «La Historia no es sino el diálogo, bastante dramático por cierto, entre el hombre y el universo. Gracias al hombre hay diálogo, dualidad. Él es siempre el otro en la Naturaleza. La Naturaleza permanece fiel a su impulso creador; en sus acontecimientos hay un carácter de necesidad, en su silencioso ser es la máxima virtud de la obediencia, la entrega sumisa a los latentes designios. Pero el hombre, no. Emerge de la Naturaleza, habla, contraría el orden hallado, es el heterodoxo cósmico»: M. Zambrano, *Nuevo liberalismo*, pp. 16-17.

que fueron porque me siento un ser histórico¹²² y a los que son porque me veo como un ser social». Por ello escribe Zambrano: «La filosofía no desmiente la condición de la vida humana que al verser a sí misma se ve siempre en otro, con otro»¹²³.

Pero en la revelación de sí mismo el hombre descubre una ausencia infinita que le llama desde la oscuridad. Como Antígona, según nos la describe Zambrano, que siente desde la soledad del corazón la presencia de Dios como una herida: «Tendré que ir de sombra en sombra, recorriéndolas todas hasta llegar a Ti, luz entera»¹²⁴, porque «por muy cerrado que sea el silencio de lo divino, en un remoto horizonte se abre una cierta llamada; un solo punto al que todo el conflicto se remite. Y sucede también que, cuando el silencio es la única respuesta para el humano clamar y la humana alabanza, llega a adquirir consistencia, casi entidad. Y es entonces más, mucho más que un personaje con su voz»¹²⁵. Por ello Antígona puede exclamar: «pues sólo me fio de esa luz que se enciende dentro de lo más oscuro y hace de ello un corazón. Allí donde nunca llegó la luz del sol que nos alumbra. Si, una luz sin ocaso en el centro de la eterna noche»¹²⁶.

¹²² «Si tomamos la vida humana individual, nos dará, al darnos su entronque con la Historia, la historia misma de un pueblo; en cada individuo de ese pueblo están presentes y vivos, causando efecto, los sucesos decisivos de su historia, que, sin que él conozca, conformaron en gran parte su vida. Ninguna vida, por anónima que sea, deja de formar parte de la Historia, de ser su sostén y de padecerla. El hombre padece la Historia. Las categorías, pues, afectan por igual a la historia de un pueblo que a las vidas sencillas de quienes lo integran»: M. Zambrano, *Obras reunidas*, p. 290.

¹²³ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 40. En otro lugar Zambrano escribe: «Aunque esté solo un hombre, por solo que esté, toda la Humanidad vive en él y alienta de una cierta manera. Por eso puede hablar consigo mismo. Pero si habla solo, como si come él solo su pedazo de pan, se puede decir que anda alienado, enajenado de sí, que la enajenación es quedarse a solas, en la mitad de ser, a solas con otro, como un otro de todos; el otro, el desligado de toda comunidad y compañía»: M. Zambrano, *España, sueño y verdad*, p. 202.

¹²⁴ M. Zambrano, *La tumba de Antígona*, p. 69.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 37.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 87.

En *Diótima de Mantinea* Zambrano nos relata como una experiencia mística esa oscura presencia de lo divino, que en algunos momentos de nuestra vida se nos muestra especialmente presente: «Y al fin lo vi venir desde el horizonte, caminando sobre las aguas, sobre el mar encrespado que se amansaba en círculos alrededor. Mis rodillas se hundían en la arena hincadas como raíces mientras mis brazos desfallecían. Iba a su encuentro sin poder desprenderme. En ese instante me supe encadenada. No puedo decir que se marchara ni que se desvaneciera ni que se hundió. Estaba en otro tiempo y aquel círculo en el mar pareció la impronta de un futuro innaccesible que nunca sería para mí presente tal como en algunos sueños aparece la claridad única, negada y ofrecida. Y a la par, me levantaba esa aurora que en sueños sólo me visita. Y de este modo yo viví más allá, en el fondo secreto y más allá de la puerta donde acaban todas las galerías por donde descendiendo con mi lámpara que, cuando me vengo a dar cuenta, la he perdido y me he perdido yo, y una claridad que hiere sale sin que yo sepa su punto visible de nacimiento. Luz de un amanecer que sólo cuando he perdido toda la luz aparece [...] Un día, una tarde, tras de muchos días sin sol, lo sentí más que ví en la playa. Como una herida ancha, reluciente al sol en medio de su agua blanca, con más vida que la del mar. Un agua que salía del fondo de los mares. Y cuando llegué a donde creí que estaría no estaba ya y sólo encontré una huella...»¹²⁷.

Es la de María Zambrano una filosofía que va a contrapelo de la corriente desacralizante de la sociedad contemporánea, en el empeño obstinado de traspasar el muro de la razón lógica y positivista, intentando construir una metafísica que raya el lindero de la mística por el camino de la poética, próxima a la razón cardíaca que

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 118-119.

preconizara Unamuno, por el que siempre sintió tanta admiración. Ella misma definió su filosofía como órfico-pitagórica, atenta al armónico palpitar del cosmos del que el corazón humano se torna fonendoscopio.

JUAN FERNANDO ORTEGA MUÑOZ es Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Málaga y Director de la Fundación María Zambrano. Autor de *Derecho, Estado e Historia en Agustín de Hipona* (Málaga: Universidad de Málaga, 1981) y de *Introducción al pensamiento de María Zambrano* (México: FCE, 1994).

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.