

Razones de la aurora: los «saberes de la luz» en María Zambrano

Ivette Fuentes de la Paz

Ensayista. Instituto de Literatura y Lingüística.

Cierta vez dijo Casiodoro, con ánimo premonitorio, que «en este vivero pasaron el invierno de los siglos oscuros los saberes antiguos, esperando mejores tiempos». Por cuidar la esperanza de los mejores tiempos, supo María Zambrano guardar los saberes antiguos para hacerlos llegar, en las claves de su pensamiento, hasta la reflexión de nuestros días. De ahí la singularidad con que se palpa una muy particular «filosofía de la vida» en su propuesta —seguida y luego escindida— del racio-vitalismo orteguiano. Su nueva «razón poética» —asunto ya sabido— es una «razón mediadora» que modula y acerca su discurso a una fuente auténtica de sabiduría. Cada concepto, desde una óptica semiótica, histórica, filosófica o poética, está desprendido de lastres circunstanciales o, en el mejor de los casos, fenoménicos, para ser índice de una pureza que los hace abarcar todo el inteligir de la humanidad.

De tales presupuestos, que indican las raíces de su pensamiento, asoma una fuente de racionalidad próxima, antes que todo, al propio hombre y, con él, a

Dios. Al hombre, por reverencia ante su «inteligencia», que no a la pura razón, porque el inteligir humano tiene la notable distinción —condición *sine qua non*, de una cualidad sensitiva por su remanencia espiritual. De aquí que sintamos a María Zambrano «interpretando» a su modo las corrientes más fuertemente sustentadas en su *corpus* teórico, para huir de las trampas que un inflexible «esencialismo» en ellas pudiera tenderle, y que la alejaran de la magnífica diversidad del ser en su multiplicidad.

Su empatía con San Agustín viene, sobre todo, de la resolución del mismo problema, pues este vio y bebió más de la Vida de la que hablan las Escrituras, que de una interpretación maniqueísta de estas. San Agustín llegó a ellas —y con ellas a Dios—, por el entendimiento «inteligente» —sincero y lleno de pasión humana— del Verbo sagrado. Como bien aporta el P. René David Roset en su relectura de la fórmula agustiniana *Ama et fac quod vis* [ama y haz lo que quieras],¹ es necesario amar para comprender. Necesario es expresar con ello todo el caudal de sentimiento de que es capaz la persona humana para entender ese milagro que es su propia existencia.

Mención en el Premio *Temas* de Ensayo 2001, modalidad de Humanidades.

No es otra la línea de correspondencia que establece María Zambrano con San Agustín en su concepto del «esencial mediador» y de la «metáfora del corazón»; «entendimiento» más que comprensión, porque deriva de oír, escuchar, atender a la más sutil señal que pueda escaparse del silencio. Al igual que el Obispo de Hipona, en espera de que las cosas se le revelaran en su propia luz, por la predisposición amorosa hacia ellas, María Zambrano establece la conexión con el mundo a través de la «viscera más noble», el corazón. En espera de respuestas, ella pregunta como San Juan de la Cruz: «¿a dónde te escondiste?». Y escucha la respuesta: «Pues aquí, ahora, ya lo ves, no importa en qué horizonte, en qué planeta, en qué órbita. Ya te he visto amar».

Como mismo San Agustín entendiera el proceso de conocimiento por «iluminaciones» en medio de una total desnudez de pretensión que superara la capacidad humana de «atender» y «adquirir», María conoce que «hay que dormirse arriba, en la luz» para impregnarse de su saber. Pero conoce también que primero hay que bajar «allá en lo profundo», en los *ínferos* donde el corazón vela y se desvela y se «reenciende a sí mismo». Cavernas del sentido sanjuanianas que vienen, en una larga parábola, de aquella primera gran metáfora del saber que ideara Platón.

Y como quiere María rebasar las razones de los «siglos oscuros», busca y guarda en su pensamiento los saberes antiguos. Ella misma nos dice sus caminos al recordarnos que en España «todo lo que es iniciático es de origen sufi». Esa herencia, «conservada a duras penas», vuelve a hacernos sentir el camino desde la noche hasta la luz, como nos hace sentir la herencia órfica su sentido cíclico y giratorio. María es una gran iniciada porque va más allá de una cultura preestablecida para dedicar su vida al culto del amor a ella. Ya muchos críticos han reconocido sus variadas y determinativas fuentes de pensamiento, desde las tendencias ortodoxas teológico-católicas, a las ancestrales cristianas, cabalísticas, islámicas y tantas otras que quizás harían interminable la indagación. Pero lo más cierto de todo es que, en idéntica actitud que Santa Teresa de Jesús, su pensamiento estuvo abierto a todas las doctrinas posibles, en lo que Lezama Lima calificara como «el no rechazar teresiano», y que fuera, para ambas, esa antropofagia cultural tan propia de la condición humana, amalgama de conocimientos que no es sumatoria mecánica, sino integridad basada en una nueva postura de indagación que procura fundar un culto al saber, que será en ella «lógica del sentir» o más precisamente «un saber del alma».

Ya el filósofo Karol Wojtyła, hoy Su Santidad Juan Pablo II, recordaba en su famosa encíclica *Fides et Ratio* [*Fe y razón*] que existe, más allá de las coherentemente trazadas corrientes de pensamiento, un conjunto de

conocimientos que se hacen patrimonio de la humanidad, y los cuales organizan a su vez una «filosofía implícita» en la que se reflejan las inquietudes generales pertenecientes a todas las culturas. Esta orientación pluralista, que en el fondo es un llamado al ecumenismo en toda acción social e intelectual humana, hace volver la mirada hacia la sabiduría del hombre antiguo cuando no minaban su espíritu los superfluos deslindes del mundo actual. Todo lo cual no hace más que subrayar el valor etimológico de la «filosofía» cuando tan solo y dignamente fuera «amor a la sabiduría».

No fortuitamente, sino en función de este alerta, el Papa Juan Pablo II ha exhortado a «purificar» la filosofía volviéndola al principio del ser: el del conocimiento y del amor. Es lo entendido por el vocablo griego *agere* en su sentido de «conocer y amar», y por el *intelligere* de San Agustín, formas idénticas de «un saber del alma» zambraniano. Y por este amor como sustento del conocer, es solo posible sumergirse en las aguas más turbias y oscuras de infinitas culturas en busca del más puro saber. Así, la exhortación apostólica aboga por la necesidad no de un sistema filosófico, sino de un nuevo modo de filosofar.

Y un nuevo modo de filosofar es el que propone María Zambrano: el cercano a los orígenes, el que es capaz de llegar a los «infiernos de la luz» y ver a la criatura aun increada. De este modo diría la filósofa: «hay una íntima, indisoluble correlación entre inocencia y universalidad. Solo el hombre dotado de un corazón inocente podría el universo».²

El «esencial mediador» en el método filosófico zambraniano, no es más que el puente entre la inocencia del hombre y la búsqueda de su ámbito, que será paradisiaco en la medida en que su engarce sea orgánico por «simpatía», por correspondencia y, sobre todo, por amor. Así el camino de su indagación será la fe en sí misma, pero sobre todo dentro de sí misma, en su intimidad, que no es otro el camino de llegar a «los universales» que responden a la voz de Dios. La interacción entre la fe y la razón —disquisición largamente acariciada por el pensamiento humano— está sostenida, sobre todo, por la confianza en el Amor que guía más allá de los resortes circunstanciales o puramente «rationales», de modo que asegure que las respuestas salgan del entorno finito para hallar la trascendencia.

Como para María Zambrano la íntima comunión entre la fe y la razón —que para ella se vuelve fe en el corazón humano, es ese «ser en la filosofía» más allá de un «ser para la filosofía», porque —como han destacado otros autores— el ser del hombre y con él su mundo —que es la base de la reflexión filosófica— ofrece una lectura que debe ser seguida hasta el final, como integridad de vida —su «camino de vida y

esperanza»— para, siguiendo el *Verum* y el *Bonum* [el Bien y la Verdad], tener una certeza de aquello que se hace objeto del filosofar y que, de no ser así, daría solamente la satisfacción parcial a una expectativa a medias, pero nunca la plena satisfacción del verdadero saber.

Como dijera el filósofo polaco Stanislaw Grygial, se podría así construir filosofía, pero nunca se crearía la filo-sofía, pues para ello hace falta que el hombre «ame heroicamente la Verdad».³

Y amar heroicamente la verdad fue su «destino» y su «delirio». Delirio y destino en la *poiesis*, esa añorada unidad entre poesía y filosofía, que un día impregnó la inteligencia humana, y que luego la modernidad de escisiones y deslindes se ocupó de separar. En ella, su ver más allá de la razón o de la lógica ortodoxamente concebida, establece el punto de partida de toda búsqueda, en una razón trascendente a la visibilidad, metasensible, introspectiva, sustentada la razón en la poesía, espacio mágico y errante como el inicio de la música, la luz o la palabra.

La vocación de conocimiento en María Zambrano fue afán apologetico, abarcador, omnicognoscente. De ahí esa fusión reveladora entre la filosofía y la poesía como «solución unitiva» de cada una de las cuestiones que la existencia le marcaría. Por eso, sería la fundamentación del conocimiento la propia de la Creación, no en una suplantación soberbia de roles entre «el hombre y lo divino», sino en su correspondencia orgánica como planos integradores de «lo humano». La idea integradora de todo conocimiento, que sostendrá su concepto de «saber» —más allá del propio de «sabiduría»— la expone así:

En el orden del conocimiento se quiere encontrar la fundamentación de la ciencia, es decir del conocimiento que ya se posee, pero que por lo visto, no es bastante el que se posee, si no se posee desde su íntima raíz. Se trata, realmente, de un conocimiento ambicioso. Pues, en realidad, llegar a la fundamentación del conocimiento, es tanto como saber de las cosas lo que se sabría si se las hubiera creado. Es conocer desde la raíz misma del ser. Es conocer absolutamente.⁴

La pasión «absoluta» con la que encara la existencia como misión es la vocación demiúrgica del hombre antiguo, la misma del poeta que anuncia cada paso y cada huella de su simple existencia con la gracia del asombro de la primera y única vez. Es, más allá del sentimiento racional de comprensión del mundo, el anhelo casi pueril del orfismo, que esperaba no solo la liberación del hombre en cada ciclo de nacimiento, sino su resurgimiento como dios, y que sustentará, desde los pitagóricos, un *ethos* filosófico como forma de vida, que hace del conocimiento un «arte de vivir», tal y como enseña luego la escuela socrática en su paradigma del filósofo como *homo civilis*. Es este el sentido que

acompañará, en María Zambrano, su raigal vitalismo e intuicionismo, y que sostendrá el sentimiento volitivo de vislumbrar, en el anhelo esencial del hombre moderno por «querer ser», el perdurar «siendo». Querer ser el hombre que, para serlo, debe salvar sus dudas y limitaciones, no en la transgresión de los márgenes de su condición humana, sino en la aceptación de ser cual «debe ser».

Cercana a su maestro Ortega y Gasset, el conocimiento filosófico se hace en ella «realización humana» y se encarna en el actuar cognoscente y vivencial del filósofo como «persona». Mas, en ruptura con él, no establece la Zambrano deslindes entre lo poético y lo filosófico por naturaleza, porque —y ya nuevamente es su deudora— pensar es un acto vital, una forma de vivir la entrega como absoluto.

Quizás sea esta la base de complicidad que en posturas intelectuales luego divergirá, pero solo como el discurrir alejado de una primera y única enseñanza. Al contrario de lo que ocurre en Ortega —ateniéndonos a lo dicho por Octavio Paz, quizás detenido más en la persona que en el pensamiento del maestro español—, la poesía y la filosofía en la Zambrano no se diferencian como «rangos» formativos de la idea, sino que se entrelazan como formas diversas, pero paralelas, de un mismo signo. Y si poesía y filosofía se separan alguna vez, es por el modo de anclarse en la existencia, puntos de mira ajeno o intrínseco, «fuera» o «dentro» de la vida. Así dirá la andaluza:

La filosofía surge, ante todo, del afán de anular la enajenación convirtiéndola en su contrario. La filosofía sigue siendo una forma del amor en esta exigencia de la metamorfosis que convierte la enajenación en identidad, y será la gran disidencia entre filosofía y poesía, que hasta este punto habían caminado juntas.⁵

Lo cual hace de su nueva comunión el transitar por un «camino de vida y de esperanza», de invitación a la realización, como ha dicho Octavio Paz, que brinda la reflexión filosófica, como máximo afán de consolidación de la misión humana que es, para ambas, la búsqueda de la libertad. Pero ese sentimiento volitivo de proyectarse más allá de sus «circunstancias» y coyunturas, de ese espacio epocal que es como accidente social, produce una ruptura con la inercia del estar para «poder ser». Las anclas circunstanciales —cuando son entendidas como «fatalismos», y no consecuente medio natural— son, para María Zambrano, el lastre del que se desprende el hombre como ser «racional» para convertirse en ser y espíritu. De ahí su encomio a la filosofía griega, cuando dice: «Avanzaba con la fuerza de la esperanza unida a la razón. Era una aurora».⁶

Y es la esperanza de un horizonte mayor lo que añora la Zambrano entre los «saberes antiguos» para encontrar el rostro nonato, aún desdibujado de signos

y así posibilitado de delinearse, tras la máscara fría y concertada de lo preconcebido, en rasgos puros y verdaderos. Mas para vislumbrar la aurora —o, al menos, su claridad— es necesario ansiar el Absoluto que ella anuncia, vencer la angustia que produce la paulatina adquisición de conocimientos, el tránsito tortuoso que hay entre la ignorancia —cómodo equilibrio del desconocimiento— y el saber. Angustia que es en Kierkegaard —recuerda la filósofa— el espíritu. Espíritu que en María se funde con la persona humana.

Al comprender las «trampas» del conocimiento, Zambrano hace de su especular no una «temporada en los infiernos», sino una participación total. Vivencia que es existir dentro de la filosofía para no sentir la angustia del conocer desde otra orilla, sino en la vecindad carnal que otorga la conjugación en sí misma. Sumersión en la inocencia del no saber como en el espacio del no ser. Inmersión en el conocimiento no como alimento de la razón pura, sino del ser en su totalidad, tal como fuera para la poesía el entañamiento con el origen de todas las cosas para, en su pleno conocimiento, nombrarlas otra vez.

Filosofía que ansía la poesía y que se abraza en la unidad, ya casi eclipsada en la modernidad, de la *poiesis*. Conocimiento poético que no evade la angustia como «estrella enemiga», sino que la asume en una armonía existencial que parte del amor. Recuperación de aquella primera relación hombre-creador, logos-Cristo como emanación de amor y comprensión con aquello que, angustiosamente también, se desprende del Todo para seguir su propio camino de re-conocimiento fragmentario, finalmente reconciliado con su Hacedor.

Diferencia la Zambrano el sentimiento de angustia creadora de la filosofía y de la poesía por su cualidad de amor. Así dice: «No saldrá el poeta de ese sueño de la inocencia, si no es por la angustia. Angustia llena de amor y no de voluntad de poder, que le lleva hasta la creación de su objeto».⁷

Entrega sustancial del poeta que no aleja de sí ese objeto de conocimiento, como ajeno, sino que lo acepta y cobija hasta sentirlo suyo. «Angustia creadora» de buscar al Otro no fuera de sí mismo, sino en la intimidad de su Yo, como presupuesto de ese nuevo modo de filosofar que tan solo es alcanzado por un «saber del alma». Sueño de creación, sueño creador, que hace decir a la filósofa: «¿No será posible que algún día afortunado la poesía recoja todo lo que la filosofía sabe, todo lo que aprendió en su alejamiento y en su duda, para fijar lúcida y para todos, su sueño?».⁸

Así es que comienza —en una definición de lo que será la base conceptual de su reflexión como nuevo racionalismo o «razón poética»— el descenso como introspección en el éxtasis, reconocido viaje hacia el

conocimiento; poética movable que hace el viaje más profundo, más incisivo en la contemplación y mayor en la posibilidad de perfección; viaje al interior de las esencias en busca del autorreconocimiento. Como en Santa Teresa, es casi «arrobamiento pasional» en su ansiedad por llegar a la Unidad, angustia frente a los escollos que ofrecen los engañosos sentidos, afección de encontrar los «saberes del alma». Hacia la perfección —Dios— se marcha, aunque la imagen se capte —en ese instante perfecto de consumación espiritual que regala la «iluminación» divina— en una efímera y súbita aparición.

Esta «pasión del gozo» —que sería el «matrimonio espiritual» en la mística española— es impulsión del viaje hacia el conocimiento, viaje que requiere de un desapego a lo sensorial para arribar a los grados más íntimos del alma. La irrupción en ese espacio desconocido —«las tierras incógnitas de la poesía»— es el descubrimiento de la unicidad, la sustanciación que unifica la diversidad de las formas. Es el momento en que «las voces se destruyen» y el «extraño silbo se mantiene». Ese espacio, uno de los momentos culminantes de la ascensión al Monte Carmelo y de los avatares del alma por las «moradas», es el clímax de la contemplación infusa, lugar solo reconocido por la inmaculez de la mirada. Las funciones ontogenética y cognoscitiva de la luz —como acción inteligible del alma— no dependen ya de los sentidos, y ahora se desprenden del carácter intelectual para ceder su lugar a la luz mística, que es la proyección —según la noción ortodoxa— de la luz de Dios. De este modo describió San Juan de la Cruz su llegada al estado de alta contemplación:

*Entréme donde no supe
Y quedéme no sabiendo
Toda ciencia trascendiendo.
Yo no supe dónde entraba,
Pero cuando allí me vi,
Sin saber dónde me estaba,
sabiendo,
Grandes cosas entendí...⁹*

La nueva razón que, junto a la proximidad de Dios procurada por la mística, convoca el espacio de la *poiesis* en una aproximación de igual signo a los resquicios más profundos del alma, será entonces, como para San Juan de la Cruz, «las lámparas de fuego» que iluminan «las profundas cavernas del sentido». En este tránsito que requiere «las lámparas de fuego» para el conocimiento, el cruce casi tenebroso de «un gran puente, desatado puente que acurruca las aguas hirvientes», acude también María Zambrano a la «noche oscura» en que los sentidos pierden su orden y sus dimensiones para ser un río «de aguas absorbidas por el tiempo», magma universal que conduce, en su traspaso por sí mismo, hasta el alma como preámbulo de su comunión con Dios. Pero ese grado de «alta

contemplación» es solo conseguido por medio del nuevo acondicionamiento de la razón, luz intelectual del hombre como derivación de la luz sobrenatural que impregna Dios. Porque, como expresara la filósofa Simone Weil sobre la naturaleza de las intuiciones en el cristianismo, «el pensamiento de Dios es él mismo y así penetra en el hombre por ser su “hijo”; y penetrar en el pensamiento humano es un modo de ser él el orden del mundo».¹⁰

Y es que en el cristianismo, así como en su vertiente mística, la luz intelectual constituye la forma humanizada de la iluminación por donde penetra Dios irradiando su razón. Modo de ser de la «racionalidad» en su parentesco con el alma y el espíritu humano, el visionar también la «nueva razón poética». Esta mediación divina, como luz que permite ver la realidad, «semitinieblas» —al decir de Simone Weil— de las que salimos gracias a la prodigalidad de la visión divina, determina un *logos* en el pensamiento cristiano —y así por el carácter místico e idealista en el pensamiento irracionalista— basado en la definición que hiciera el Apóstol Juan, de Cristo como *logos*, que en su acepción etimológica más exacta es «relación».

De este modo, la relación cristiana en el hombre se establece por medio de una razón en la que participa su ser como entrega a Dios. Cristo, como misterio de Dios encarnado, será llave del conocimiento pues es el hombre quien, en su mediación con la divinidad, puede abrir los arcanos de la comprensión del mundo. Comprensión que abre igualmente una posibilidad en la «revelación del mundo» permitida a la Poesía.

Ya en el pensamiento moderno, permeadas las corrientes del irracionalismo en los cauces del vitalismo e intuicionismo, se precisan aún más los detalles de la «razón poética» cuando el hombre introspecciona sus preguntas en un encuentro que no siempre llevará el nombre de Dios. Según el investigador español Moreno Sans, «toda gnosis es una auténtica educación de la atención, del saber mirar y ver y del atento escuchar». Para el vitalismo de María Zambrano —tan cercana a la filosofía de Nietzsche en este aspecto— la razón que lleva al perfecto conocimiento es la que se amplía hasta el «nido quizás donde alienta». Es la razón que recoge no solo el hilo de un pensamiento estrictamente intelectual, especulación teórica por sobre la realidad sensorial, sino «los saberes antiguos» en una ilación axiológica de distintas experiencias vitales, que parten de una relación más amplia del creador con la materia que nutre su creación. Es la «razón mediadora» o «razón poética», a medio camino entre el cartesianismo puro y el intuicionismo vitalista de Bergson, que no es más que la neutralización del rigor racionalista con las «razones del corazón» de Pascal, así como para el *raptus* poético de los místicos españoles.

Lo prelógico y lo lógico, comúnmente definidos por lo irracional y lo racional en su integración, deciden la potencialidad poética. Lo racional y lo irracional se hacen dualidad conciliatoria, cuyas bases se encuentran en el origen del mito y la poesía, mundo prelógico que derivará en las interpretaciones «lógicas» del pensamiento moderno.

El remanente irracional del pensamiento mítico también penetra la ciencia moderna y define su método en «creaciones interpretativas», al margen de la exactitud y de la fidedignidad, autolimitación humana que reconoce su pequeñez ante la inmensidad del universo, misterio que atrae e impulsa el espíritu indagatorio y que representa el intervalo de probabilidad e incertidumbre de su acercamiento. Es el sustrato metafísico de toda realidad expresada por el hombre, según Plank, y el esfuerzo de racionalización humana por entender el universo, en dependencia directa con la materia de la que es forma altamente organizada por la evolución, definatoria de la relación simpatética del hombre y la naturaleza en el pensamiento mítico, según Einstein. Son los signos que surgen a través de la conciencia —pensamiento racional— y que la lógica no puede disipar, «signos del reino de las matemáticas y figuras también de otros reinos», como diría María Zambrano, que son las «razones seminales» que permean la clara conciencia, «razón mediadora» que alcanza las dimensiones míticas de una prelogicidad.

El acondicionamiento del mito como fuente de la conciencia moderna, la establece Jünger en el símil poético de la «flor de loto que surge de las profundidades», lo que rememora el develar de la conciencia humana de las entrañas y abismos del saber, como fuera para María Zambrano. Allí será el origen de la poesía. Ahora bien, si la poesía se funda en este espacio comunitario, y si entendemos que su ente de racionalidad es la vocación figurativa del poema como ordenamiento del caos irracional, y si esta sustancia poética es, como «enemigo rumor», un vencimiento de la resistencia, ¿será esta la «razón poética»? Los «saberes» —filosóficos y poéticos— traen consigo el «polo irracional» que es el «rumor de los orígenes» —como recuerda Cintio Vitier— y que se deja escuchar como *maremagnum* donde yace el verbo, para alejar la tan temida, para la Zambrano, «experiencia desoladora de lo sin nombre».

Así, la sustancia poética se siente sobre el «reino de lo increado», confín mítico que ofrece el caudal de la reminiscencia y que alcanza al hombre por su memoria. La memoria alcanza el mundo prelógico, mitológico, pues ya todo es la pura imagen anegada. Y frente a este anegamiento de la sustancia se sitúa el creador. Es así que el sustrato irracional del caudal mítico, en su espectro indiferenciante, no funda una enemistad por su lejanía,

sino la cifra oculta, el tono monocorde del coro polifonal del universo.

La relación simpatética, afán de reconciliación de la dualidad, es la base de la «razón poética» zambraniana; la vocación unitiva, como motor, es base gnoseológica que guía el ejercicio de la nueva racionalidad. El «espíritu de sutileza» pascaliano complementa el «espíritu geométrico». Las «verdades del corazón» —al decir del filósofo francés, idea entrañable a la pensadora— limpian de escollos el camino para «un saber del alma». De este modo, hasta a la razón pura llega la intuición, verdad del corazón que es penetrada por un acto de amor, lo irracional que se acerca a la «intuición amorosa», participación en la corriente vital y energética de la existencia en su integración; intuición que es simpatía «por la cual uno se transporta al interior de un objeto —como diría Bergson— para coincidir con aquello que tiene de único, y en consecuencia de inexpresable».¹¹

¿Y no será esta la resonancia simpatética como «fundamento biológico de la percepción estética», entrega absoluta por el conocimiento, por la participación? ¿Y no será esta la simpatía que provoca la entrega de la «razón», la consustancialidad con la naturaleza para «intuir» su verdad? Así lo explica E. Rosales al referirlo a la intuición zambraniana:

Lo que encierra el claro del bosque [...] no es una visión que luego pueda ser llevada hasta la tierra donde arrecia el tiempo como pensamiento o como acción, sino solo una proximidad que por estar más allá de toda sucesión, de toda temporalidad, no se lleve como conocimiento, sino solo proximidad de la que después podrá desprenderse, en el sendero ya, como defensa esta vez contra el olvido, un conocimiento, un saber.¹²

La intuición bergsoniana diseña uno de los aspectos de la razón poética zambraniana, en la relación simpatética con la naturaleza como método de conocimiento. En Bergson, la acción de la conciencia como *elan vital*, agudiza el proceso intuitivo, y así ocurre la duración (*durée*) por la superposición de «conocimientos», constituyente de la memoria —lo que en María Zambrano serían los planos vivenciales donde opera la «razón mediadora», los saberes del corazón como intuiciones y aprehensiones existenciales. En el concepto bergsoniano de «intuición», se basa, en gran medida, la *gnosis* zambraniana. Pero el sentido de pura «irracionalidad» que caracteriza la filosofía vitalista de Bergson ofrece distinciones en ella por su dosis de racionalidad. La fuerza caótica de la sustancia ofrece resistencia a la razón, pero la angustia es vencida por la misión y se rescata la imagen que fija, momentáneamente, el poderío arrollador de la vitalidad. A la «ciega voluntad de vivir» de Schopenhauer, se agrega el por qué vivir; a la «evolución creadora» de Bergson, se añade «hacia qué» evoluciona.

Podemos decir que de los elementos primordiales del bergsonianismo que dejan huella en la filosofía de María Zambrano (devenir, intuición, carencia básica humana, doble movimiento creacional, según el crítico Moreno Sanz), el carácter metafórico del lenguaje intuitivo —como única posibilidad de captar la vida, en su pleno e ineluctable movilidad— es, a nuestro juicio, el más importante, pues este carácter se logra por la *sympatheia* —ya mencionada— la que, a su vez, confirma el origen de la palabra exacta en la oscuridad placentaria («placenta oscura» zambraniana). Son las revelaciones del «claro del bosque» por el mirar atento, la *gnosis* en la «educación de la atención», guiada por la vitalidad de la poesía. Así vemos cómo el conocimiento es un proceso que cumple la finalidad del perfeccionamiento, voluntad de la acción aun allí donde la logicidad no penetra; transgresión de los límites permitidos a la razón. Comprensión por amor y compenetración por la voluntad de entrega.

Mas para transgredir los márgenes permitidos al conocimiento fuera de toda escisión convencional, se acude a ese «saber del alma» donde se confunden las respuestas por hallar la más pura solución. No es gratuito, en María, el acudir al intuicionismo bergsoniano para sostener una línea de razonamiento en su discurso, no en apoyos lectivos o prácticos, sino como quien acude a un amigo que sabe la escuchará. Es que el intuicionismo de Bergson no se construye desde una especulación sin sombra, sino que busca en el interior de la ciencia fisico-matemática el auxilio de esa tenue condición metafísica que se descubre en la «intuición del cambio puro»; es decir, en las metamorfosis, aquellas quizás a las que apelaba la Zambrano para que la enajenación abrazara la identidad, y así se convirtiera la razón humana en parte de la «fuente viva», encarnación del propio espíritu vital —*elan vital*— y no en enemistad.

Curioso es recordar cómo en las matemáticas indias, razonar es el modo en que se aclara una intuición. De aquí que las matemáticas —desde su vislumbre filosófico y luego como ciencia particular— se hallen en ese espacio de confluencia entre la razón y la intuición, conjugación que tanto buscaron el racionalismo y el irracionalismo posteriores, agotados ambos en una búsqueda ciega, por escindida, y no en la síntesis —abrazo de identidad— otorgado en el saber filosófico, ya conocido en la *poiesis*. Esta interrelación entre razón e intuición propia de las matemáticas (interpretada en el pensamiento griego como matemáticas «desinteresadas» y no «utilitarias» —ancilares— las únicas dignas, según Aristóteles, para educar en el espíritu de «libertad») es la base de las «razones seminales» o «razón poética» de María Zambrano, que engarzan el proceso de conocimiento como cadena de intuiciones y razonamientos no ajenos,

sino integrados. Así, María, en su «afán apologético» de conocimiento, irá tras lo «puro inteligible» en el logro, primero —tal y como lo añoraría también el filósofo Jacques Maritain, de notable influjo en el pensamiento zambrano—, de las realidades materiales, para poder alcanzar las inmateriales. Materia y espíritu en la aspiración humana de encontrar, tras la bondad de la naturaleza el soplo divino de la creación. Y así como el alma humana lleva «su vida temporal sobre un pequeño planeta precario», según Jacques Maritain, así el mundo físico rodea ese «singular destino metafísico» que subyace en él, y que gracias a la razón mediadora entre cuerpo y alma, sale a flote para aplacar en algo el ansia de saber del hombre. No es otra la base de los «saberes antiguos» y no es otro el camino hacia su develamiento, que el mostrado por las «razones del corazón» de la intuición zambrana.

El intuicionismo llevaría a la encrucijada, determinaría el lugar; el voluntarismo propiciaría la fuerza para cruzar. Pero, ¿qué daría el sentido de la marcha?, ¿qué indicaría, en la bifurcación, la verdadera dirección? Las razones que ordenan los pasos elegirán, por su sabiduría, el conocimiento. La elección es humana; lejana de la dogmática racionalidad, ofrece una duda por la experiencia, por el margen que dan las «creaciones interpretativas», por el caudal que ofrecen las «razones seminales», y por ello también, ajena al total desconcierto irracional, tiene una certidumbre. Entre estos dos extremos se extiende la *ratio*. La dualidad precisa el movimiento y permite las inexactitudes que derivan un vacío, la infinita posibilidad de la forma en la elección. Así se descubre el espíritu poético y por el «ente de imaginación» se adivinará «lo espiritual en lo sensible» —función de la poesía para el filósofo francés Jacques Maritain. Acerca de los misteriosos procesos creacionales, dijo el poeta José Lezama Lima en su ensayo «La dignidad de la poesía»: «Se trata de trazar otro canon, de otra región donde lo primigenio indistinto sea le pieza de apoderamiento».¹³

Como Lezama, María Zambrano busca «otro canon», otro rango de racionalidad. El *potens*, la infinita posibilidad de la poesía, surge como relación simpatética de los objetos y la naturaleza, pero en un enlace que alarga el significante hasta las más lejanas raíces, donde el lazo que opera un nuevo causalismo impone la razón germinativa —la «razón mediadora»— que actúa hacia una finalidad ilimitada, participante en la temporalidad, y que encuentra su sentido en los orígenes. La «razón mediadora» como «razón poética», en María Zambrano, se corresponde con el pensamiento antiguo griego en que establece un nexo de razonamiento —orden dictado por el amor— en su diálogo con el universo —«con los universales» según la corriente contemporánea de interculturalidad—, la

que resume el modo de entendimiento en la causa primera, que a la vez que sustancia primordial era juicio integrador, elemento dentro del cual, y por el cual, se penetraba el arcano de lo real. Así vemos cómo el propio principio constitutivo, intuición del universo, consolidó su norma de razonamiento. De este modo, la causa primera —fuera agua, aire, fuego o lo indefinido (éter)— en su modo de relacionarse con el mundo que cuestionaba, se hacía esquema de razón, ventana desde la cual el hombre se observaba y comprendía a sí mismo.

Las cosmogonías antiguas, siempre fundamento de fe, inamovibles e incuestionables, reverenciadas en su pedestal, fueron en Grecia entramado donde se extendió la razón del hombre. Segmento vital y palpitante, diana también de su anhelar, las cosmogonías griegas, como primera proyección del pensamiento humano, abrazaron lo intuitivo y lo racional en el gran todo de la *poiesis*, contradicción y concomitancia de la poesía y la filosofía que las hace pugnar entre sumergirse en el gran todo del sueño como imaginación o salir de él luchando por comprender su propia quimera, y que por «la misma razón descubridora del ser» que las une, se reconocen. Afán de nominación del mundo y su reintegración por una sola voz, reconciliación —ya sabemos— por el amor. Y es esa «contemplación amorosa» como entrega del intelecto humano el numen de la sabiduría, lo que hace del conocimiento antiguo una «quimera y realidad de la razón», como expresa Lourdes Rensoli, paraje habitado por el Hombre y por Dios.

La filosofía occidental, crecida desde la cultura griega, tiene el particular aporte, decisivo para su posterior evolución, de hacer de la sabiduría una medida humana. Y su mejor valía es que supo ver, tras el velo de su cargado panteón —tanto como el de las religiones orientales— al Hombre, sabiduría filosófica que emancipaba la razón *desde* la propia condición humana, y no por eso desprendida de la base espiritual connatural a su creación. Especial vislumbre que proyecta su iluminación hasta esa medida del Hombre como relatividad —individualidad— y su ser absoluto —sustancia primordial ya desde entonces descubierta pero aún no adecuadamente articulada. Sagazmente, Jacques Maritain valora este tipo de pensar como «sabiduría racional orientada hacia lo creado», que no «sabiduría racionalista», pues el ángulo de valoración —y no los elementos conformadores del juicio, esto es, postulados— será siempre de «aquí abajo», lo que distingue además la más hierática, abstracta, y hasta a veces indefinida figuración de los dioses orientales, en contraposición con el antropomorfismo y la conjugación certera y cercana de los dioses griegos,

No podemos menos que entender el pensamiento de María Zambrano, para quien la vida fue un «eros de conocimiento» y la filosofía —como *poiesis*— por sobre todo, una forma de amor, acudiendo a aquel, tan suyo, impulso iniciático de introspección.

fuerza sustancial de la que se nutrirá con fuerza el cristianismo.

Así pues la *gnosis* griega, al partir de la medida humana —no olvidar a Protágoras y su idea del «hombre como medida de todas las cosas»— hizo que el conocimiento fuera un *logos* relacionable entre él y el universo. Al consolidar la figura del hombre en el pensamiento y las creencias antiguas, y hacer del Absoluto, sujeto anhelado por el conocimiento, el Ser Supremo que reunificara la Multiplicidad en el Uno, participe de la realidad movable y a la vez única de la naturaleza, Grecia sentó las bases del entendimiento del gran misterio de la Trinidad en la comprensión humana de Cristo-Dios. La *ratio* griega es razón y también fe, gracias a la conciliación de hombre y divinidad, lograda por el monoteísmo occidental, legado fundamental tomado por el pensamiento zambraniano que recoge el mundo en el haz indisoluble del «hombre y lo divino». Vórtice convergente del *logos* racional griego que llevara hasta el «conocimiento racional» del universo desde el hombre, y del *logos*-Cristo que prodigara, en su nombre, el conocimiento de la divinidad. Porque a la figura de Cristo debe la religión haber conciliado la fe y la razón humana y hacer de la filosofía una búsqueda de los trascendentes a través de los inmanentes que conforman la vida terrenal Dios se hace así, no figura ajena y extraña, temida y amada en su lejanía, sino cada vez más parte divina de la Humanidad. A Cristo debe el hombre moderno lograr «conciliarse con sus dioses desdeñosos» (Lezama Lima) y comprender(se) en Dios. Así el *logos* filosófico, en su mejor ver, se halla en ese ámbito de indistinción donde Hombre y Dios, anegados en una misma corriente de sabiduría natural y sobrenatural, vuelven a ser la añorada unidad de los orígenes.

Como un viaje a los orígenes, al «estado puro de estar yacente sin imágenes» que evocara la Zambrano, es la irrupción en el motivo de lo prenatal, una de las entidades de lo irracional, que conduce, como una de sus formas, al sueño, figura reiterativa que categoriza el rango de lo inconsciente y que vibra en la coloreada «noche del ser» (noche del sentido sanjuaniana) por el centellar de la conciencia; sueño que será un signo del reino de lo sacro, hechura de divinidad donde el hombre

habita la dimensión más íntima y profunda para llegar a la claridad de su propia razón.

Así se vislumbra la semejanza entre el sueño y la poesía —para María espacio onírico «donde se vivió sin pretensiones de poseer»—, entidades ambas emisarias del mundo en sus ángulos más recónditos, responsables de la continuidad de un movimiento que impulsa el viaje en su visita a las sombras, como *íntero* oculto en la memoria.

Los «contenidos manifiestos» del sueño son el resultado del «ente de razón fundado en lo irreal», recordado por Lezama. En el sueño se desintegra lo visible y se manifiesta el espíritu universal. En la interioridad de la acción está el descubrimiento de sí mismo. Así coincide María con el poeta habanero, al decir este sobre el método onírico: «Ya nos envuelve, la idea entonces convertida en objeto, portando aún su bujía, baje a la vida interior»,¹⁴ ámbito donde se vivió sin pretensiones de poseer, solo escuchando el «dictado de lo oscuro».

Como dijera el investigador José Ortega, la intuición es para María Zambrano una vía de acceso a la realidad (como lo es también para Lezama Lima), lugar donde se reconocen los fragmentos perdidos, donde «los más variados rostros» se hacen Uno en su diversidad. Como búsqueda de otros saberes, de «un saber del alma», el conocimiento llega en el reflejo de la sustancia. Es el concepto del «sueño creador» que rescata el espacio donde se reconocen los signos más propios de la conciencia. Dice María Zambrano en *El hombre y lo divino*: «Hundirse en el sueño es el origen de música y poesía. Hundirse en el sueño es delirar. Hay una sabiduría del sueño, no reconocida por la razón del hombre despierto, adivinación».¹⁵

Esa razón dentro del sueño indica el camino hacia el *intimium*, cuando el hombre «a oscuras y en silencio», a solas con su delirio, encuentra el destino marcado por su propia y misma existencia. Las intuiciones de María Zambrano le permiten alcanzar ese estado de gracia desde el que es capaz de contemplar la sabiduría gracias a esa «metáfora del corazón», implícita en su mirar. Sabe que buscar en los orígenes, en el agustiniano lago increado de la memoria, volverse a sí misma en diálogo perenne, es el modo de llegar a la plenitud del ser, porque en lo íntimo no se halla el hombre solo, sino

junto a ese Alguien que cada quien nombra en su interior. Es aquello que expresara San Agustín como «*intimior intimo meo*» [lo íntimo de mi intimidad]. Quedarse a medio camino de esa intimidad es quedarse a medias con sus dudas. Se hace imprescindible llegar a la interioridad hasta reconocer al Otro que lo habita, misterio cristiano del amor al semejante como a sí mismo, que es lo que propone el budismo Zen cuando busca, en el interior del hombre, el Rostro absoluto; palabras que recuerda la Zambrano cuando cita: «Señor, haz que reconozca mi rostro tal como era antes de nacer». De este modo la pensadora andaluza propone el viaje anterior a los propios orígenes del tiempo natural, y los persigue en lo «prenatal», cuando la Verdad y el Bien no tenían propiedad de culto, y eran solo las «palabras de un inocente escritas sobre la arena», como todo universo.

Los saberes de la Luz

Como dijera María Zambrano: «Y así la poesía habitará como verdadera intermediaria en el oscuro mundo infernal y en el de la luz, donde las formas aparecen».¹⁶ Así, el punto oscuro del no saber, del no reconocimiento de sí, lleva hasta la introspección que es la luz en sí mismo. Descendimiento a los *inferos* para salir a la luz en el renacimiento; vueltas concéntricas hacia el «centro creador», hacia la iluminación. Centración que es expansión del ser por el conocimiento; interiorización que es elevación hacia el reencuentro.

Nos apoya, en su comprensión, el ahondamiento en asuntos de la mística poética de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz, tan importantes como son las funciones de la luz, el quietismo y el éxtasis como vías de comunión con Dios para, a través del estudio de las gradaciones lumínicas (luz intelectual y luz sobrenatural), llegar a la trascendencia de la noche misteriosa como viaje del conocimiento por la iluminación. La luz, en su función cognoscitiva, tal y como ocurriera con la función de la luz «intelectiva» y «sobrenatural» en la mística, vuelve a ser camino hacia el conocimiento. Cognición que en María Zambrano —así como fuera también en los místicos— posibilita el amor; pues para ella la filosofía es una forma de amor en su exigencia de «metamorfosis», cambios de nombres para albergar la misma y única cuestión del filosofar. El espacio de diálogo consigo mismo, hasta llegar al *intimum*, es el del sosiego y la calma, el del silencio y la oscuridad, para que el propio corazón, puente de amor, ensaye sus motivos. Así dice Zambrano:

El corazón mediador, que proporciona luz y visión, ha de conocerse. ¿Será esa la reflexión verdadera, el diálogo silencioso de la luz con quien la acoge y la sufre, con quien

Razones de la aurora: los «saberes de la luz» en María Zambrano la lleva más allá del anhelo y del temor engendrados de los sueños y ensueños del ser, del ser humano sometido al tiempo que quiere traspasar?¹⁷

En María Zambrano, la luz es un *a priori*, más aún que el espacio o el tiempo, y por ello un fundamento ontológico, constitutivo del ser, fuente —luz y *logos* relacionables por el que entabla el diálogo (poético, filosófico): el hombre. Mencionemos, de acuerdo con la filiación ontológica y la función cognoscitiva de la luz, que en la tradición gnóstica era esta el ámbito o región donde se hallaba el «Padre de la Grandeza» —principio del Bien— a su vez multiplicado por cinco hipóstasis, entre las que se hallaban la razón, el intelecto, el pensamiento y la reflexión (además de la voluntad). Esta ontogénesis de la Luz hace entender la relación dialógica que llega a establecer con la razón humana y las distintas denotaciones que ha tenido, con similar correspondencia, en el largo proceso de conocimiento, entre las cuales está la de «iluminación divina» que permea el filosofar zambraniano. Por ser el concepto de luz una proyección divina, al hallarse en la intimidad del Ser donde habita Dios —para ella más explícitamente donde se encuentra la luz como «un saber del alma»— es que se explica la «lógica del sentir» de su método filosófico como «sentir iluminante».

Tanto el carácter de continuo que concede San Agustín a las iluminaciones, como su posibilidad cognoscente —lo que también caracteriza la teoría lumínica de San Buenaventura—, establecen el mismo nexo de afinidad intelectual hasta los místicos y posteriormente hasta la modernidad. Pero el conocimiento permitido es aquel que no se detiene en el objeto racional como cuestión, sino que ahonda en el entramado del ser; conocimiento fundado en la fe y la razón, en busca del *Verum*, como único sustento del filosofar, el mismo sentido de *poiesis* que es «unidad oscura y palpitante», poesía que «atraviesa, sí, la zona de los sentidos, mas para llegar a sumergirse en el oscuro abismo que los sustenta».¹⁸

La *poiesis* que subyace en el discurrir filosófico de la Zambrano, acendra la captación de las verdades ocultas por la comunicación espiritual con sus esencias, lo que en San Juan de la Cruz fuera la primera comunicación espiritual a través del conocimiento intelectual. La fugacidad de la imagen, el súbito instante de su aparición, el carácter epifánico del mundo, es la segunda fase de esta comunicación espiritual como revelación, misterio reclamado a la profusión de los «jardines invisibles» que encierran los «claros del bosque», los que aun después de develar una a una su elementalidad, ocultan la unidad confundida en la amalgama de su noche.

Tal y como apunta la filósofa Edith Stein sobre la naturaleza de las visiones espirituales en San Juan de la Cruz —siguiendo la analogía que nos brinda su

doctrina—, estas pueden captarse por medio de la luz «sobrenatural» —que es la luz de la fe— como mismo captan los ojos las cosas terrenales por medio de la luz natural. Pero —enfatisa— este «ver espiritual es más sutil y claro que el corporal»,¹⁹ y aparece no por un proceso de entendimiento, sino como una súbita aparición que ilumina con la fuerza de una razón de índole superior. Este espíritu de sutilidad —de estirpe pascaliana— penetra el alma y llega a este «elevado conocimiento» despojado de la acción del intelecto, solo conducida por la mano de «Dios». La «contemplación infusa» es, en San Juan de la Cruz, la mirada guiada por Dios, ya fuera de lo sensorial, que vadea el terreno por donde transita el hombre en su ascensión.

La oscura contemplación que es la «escala secreta» —diría Edith Stein— además de integradora de una «teología mística», al comportar un sentido espiritual en la mirada y en la iluminación obtenida, se impregna en el alma por amor, y así se llega al conocimiento de Dios. Y este amor, como sentimiento de atracción entre el ser perfecto creador y la criatura, es base del misterioso equilibrio con que todos los elementos del universo sostienen su existencia. Por esta atracción a la perfección del ser se asciende la escala secreta del amor a Dios, que no es otra, en la mística, que la fe.

Comenta Edith Stein, en *La ciencia de la cruz*, que en el sentimiento de la fe no solo desaparece la acción de los sentidos, sino el «conocimiento natural de la razón». Si en el encuentro con Dios —según la mística cristiana— se requiere del desprendimiento total de los sentidos, así como de la inactividad intelectual, para poder sumirse en sus designios —incomprensibles a la razón humana y a las explicaciones intelectivas—, en su advenimiento íntimo el hombre se invade de una nueva luz, y así surge en él una razón nacida de la naturaleza de su alma cuando establece con ella la total comunión. Vivir en comunión con Dios implica, pues, una diferente forma de «vida y conocimiento» que tiene sus correspondencias con la postura del «quietismo extático» teresiano y la «alta contemplación» mística de San Juan de la Cruz.

Por esta línea de pensamiento llega a constituirse el trasunto de la función cognoscitiva de la luz, vista en la mística española, ya en plena modernidad como «metáfora del corazón», por la cual «la luz y la visión», tal y como fueron los elementos integradores del arrobó y la contemplación infusa en los santos doctores de la Iglesia, determinan la peculiaridad de una nueva forma de conocimiento como iluminación. Fuertemente impregnada de estos saberes, dice la filósofa María Zambrano:

Al lado de la gran metáfora de la «luz intelectual» ha vivido otra de destino bien diferente: su continuidad no parece haberse mantenido, de tal manera que hemos de echar

mano a otra metáfora: la del río cuyas aguas se esconden absorbidas por el tiempo para luego reaparecer, nada más parecido a la arena que se traga el agua que el paso del tiempo que, a veces, parece encubrir muchas cosas que han muerto y que prosiguen su vida secretamente, casi clandestinamente con una continuidad que podríamos llamar infra-histórica.²⁰

El amor es el «gran puente» que no se ve, pero que permite la profusión del mundo, su eclosión, la diversidad de una imagen, que es infinita. Es el Amor como éxtasis, que clama, por la total conjugación, las nupcias entre el hombre y Dios. Amor que es luz dentro del alma. El «sentir iluminante» zambraniano se apoya en el concepto de *logos*-luz, como fuente irradiante de vida, lo que no es más —en el pensamiento cristiano— que la memoria del *logos*-Cristo, como primera relación que dispone Dios con el hombre por él creado. De aquí que la filósofa malagueña exprese que los movimientos más recónditos y escondidos del ser humano —es decir, los más «íntimos»—, se den en función de la luz, que es decir que se dan en su camino hacia Dios a través de la relación Cristo-hombre. Esa entropía como vocación de ascenso a la luz en el pensamiento zambraniano, es el «sentir iluminante» que funda su «religión auroral». Y este clamor de Luz como *raptus* se hace corresponder, en tono y contenido, con el sentido esencial de la alegría como concepto filosófico. Alegría que es la exaltación del gozo y el regocijo emanado del amor en su carácter de total armonía de las almas. Clamor que es «llama de amor viva» que mueve al mundo, no como entelequia sino como calidad vital. De este modo asevera: «En el amor está la cuestión verdadera. El amor es cosa de la carne; es ella la que desea y agoniza en el amor, la que por él quiere afirmarse ante la muerte. La carne, por sí misma, vive en la dispersión, mas por el amor se redime, pues busca la unidad.»²¹

El carácter primordial de la luz en la mística, como sabemos, cobra su valor más acusado en la alegoría de la noche, y así como coexisten la luz natural y la sobrenatural o propiamente mística serán los rangos de la noche cósmica y la mística los que dan cuerpo a la noche del sentido y la noche del espíritu. Aunque ambos son análogos, no son de igual naturaleza, ya que la noche mística no puede entenderse desde un punto de vista fenoménico, sino por una «razón de fe», conocimiento abierto a las razones del corazón como consecuencia de la iluminación introspectiva de Dios en el alma humana. Pero como las «iluminaciones», desde la vía agustiniana, son un continuo incidir en el mundo, porosidad del entramado universal por donde penetra, paulatinamente, la luz divina, el máximo valor de la noche, la «noche oscura del alma», no es el vacío quejumbroso que el racionalismo criticaba en la mística, sobre todo en la sanjuaniana, sino que es propiciadora

de la luz definitiva del alma por el encuentro con el grado más alto de perfección en el conocimiento, las «nupcias» del hombre con Dios. Así la «noche oscura» que en San Juan de la Cruz es «noche sosegada en par de los levantes de la aurora», porta la «llama de amor viva», y con ella la luz y el calor.

De esta manera descubrimos que para la mística carmelitana —en particular la de San Juan, aunque en cierto modo se descubre también en la obra de Santa Teresa de Jesús, sobre todo en su tránsito cualitativo por el «castillo interior», sus «moradas»— las gradaciones de la nocturnidad —ascenso paulatino de la luz sobrenatural por la proximidad a la divinidad— se determinan por los distintos momentos analógicos de lo nocturno en la noche cósmica. Así tenemos la «primera noche», cuando recién oscurece; la «medianoche», cuando es totalmente oscuro; y la «noche despidiente», instante inmediatamente anterior al amanecer. En un sentido espiritual, estos rangos se dan en: primera noche: oscuridad del sentido (o noche del sentido); medianoche, como oscuridad de la fe (noche del espíritu y verdadera «noche oscura del alma» en la concepción sanjuaniana); y la «despidiente» como principio de la luz, acercamiento a Dios.

De la mano de María Zambrano llegan —como recordando nuevamente su existencia— San Agustín y San Juan de la Cruz, continuación del trazo de igual línea discursiva. No hace falta insistir en que traen las noticias de la luz, la velada en misticismo y quejido interior, la «noche oscura del alma», y la que se revela como, una vez más, conjunción del «hombre y lo divino» en la mente humana, por las iluminaciones del saber. En esta fusión y profusión de formas, está la luz que llega y ofrece la oportunidad del visor por la mirada. Cualidad pristina, mensaje de purificación como «llama de amor viva» que esplende y deja en torno a la oscuridad su huella, «bujía», linterna —las distintas alegorías de la conducción por los infiernos— que «centellean en la noche del ser». Así dirá María Zambrano sobre la revelación por la luz: «Todo es revelación, todo lo sería de ser acogido en estado naciente. La visión que llega desde afuera rompiendo la oscuridad del sentido, la vista que se abre, y que solo se abre verdaderamente si bajo ella y con ella se abre a la par la visión».²²

Es el sentido de las iluminaciones de San Agustín, que surgen cuando en la noche del no-saber penetra la luz divina por la mirada, dádiva regalada a la criatura por el Hacedor. Explica así Zambrano: «La luz misma que ha de pasar por las tinieblas para darse a los que bajo las tinieblas vivos y a ciegas se mueven y buscan la visión que los incluya».²³

Principios cosmológico (el no-ser de las cosas, principio oscuro) y alegórico (camino hacia lo oscuro

para el entendimiento, la trascendencia en el viaje) de la sombra, en una cosmovisión cristiana que flexibiliza los contrastes de la luz en su inteligibilidad. Así pues, la iluminación que de un carácter puramente divino se vuelve «*logos* recuperado» en el conocimiento de lo universal, brinda la flexibilidad de su «ser» divino en una gradación terrenal. Por lo inapresable del ser es que la poesía, en su futuridad, señala el espacio vital en el diseño perfectible de su figuración. Es el vagar alrededor de un centro, «del punto oscuro al centro creador», como diría Moreno Sanz; punto irradiante del claro del bosque, «puntos centelleantes» que se atisban en lo oscuro, como el presentimiento de lo que será. La Verdad y el Bien, dispersos y escondidos en la realidad, presentes en las «razones seminales», hay que buscarlos en los «claros del bosque». Así dice: «Los claros del bosque, gotas de desierto, son como silencios de la revelación».²⁴

Como en los «claros del bosque», el centro irradia un espacio concéntrico que en su desplazamiento acrecienta el girar hasta descubrir lo que solo la claridad otorga y el bosque esconde como clave de su oculto entendimiento. Dice María Zambrano en *El hombre y lo divino*. «Es comprensible que el espacio haya tenido la primacía en atraer al pensamiento, en ser buscado como “el lugar del ser”, identificado con él. Pues el espacio lleva consigo la salida a la luz».²⁵

Importante es detenernos en la imagen de los «claros del bosque» como ámbito, pues es la mejor metáfora de la relación día-noche, luz-oscuridad, sentido místico y alegórico de esa búsqueda de Verdad y de Bien en el camino existencial y en el camino «intelectivo» de la razón humana. El espacio es una alegoría porque deja de ser lugar físico para ser un estado donde se realiza la alquimia sagrada de transformación del conocimiento en sabiduría. Citemos *in extenso* un fragmento ya referido:

Ya que el bosque, dicho sea de paso, se configura más que por los senderos que se pierden, por los claros que en su espesura se abren, aljibes de claridad y de silencio. Templos. Cuando el hombre quiera saber de estos claros en vez de seguir el imperativo de recorrer sus senderos, la historia, el pensamiento, comenzará a desmarañarse. Los claros que se abren en el bosque, gotas de desierto, son como silencios de la revelación.²⁶

El lenguaje verdaderamente críptico de esta alegoría no hace más que recordarnos el vivero donde duermen los saberes antiguos, resguardados del impaciente que no sabe mirar y al que se le regala, en medio de la espesura del bosque, el claro donde habita, incólume, la Luz. La filósofa, *artífex*, guardiana del saber que es María Zambrano, nos recuerda además, como de otro modo nos dijera San Agustín, que el diálogo con Dios y el descubrimiento de su Verdad, debe buscarse en el

reino de lo humano, por sus ojos y por la mirada penetradora en el profuso regalo que es la Vida. No hay otra verdad. Es dentro de ella, no a su margen o a su deriva, que habita el conocimiento y así la sabiduría anhelada.

Ya hemos hablado del pensamiento griego antiguo y de su peculiar *gnosis* racional, determinante en la definición de la «razón poética zambrana». Podemos agregar que este hombre racional que ha descubierto su «lado divino» descubre una «sabiduría espiritual» la que —infelizmente— ha ido perdiéndose en categorías aisladas por diversas corrientes filosóficas hasta escindirse casi totalmente de una ciencia del conocimiento para quedar atrapada y así monopolizada por otros ámbitos del conocimiento humano —teología, religión, mística, literatura— lo que impide la cabal comprensión del hombre como sistema. Es lo que explicaría el teórico Octavio N. Derisi²⁷ con su analogía de los «grados del saber» y los «grados del ser»; pues el hombre, al ser apropiado en su multidimensionalidad por la inteligencia, queda jerarquizado por grados de saber —en este caso, grados de aprehensión. El hombre en su escalar al «conocimiento» entra en una identidad de sabiduría.

Si pudiéramos analizar la compleja jerarquía de los saberes, que no es otra que la historia del ser, se pueden aducir las razones de varios pensadores, al definir el mundo antiguo como el de la «competencia de las sabidurías» y el mundo cristiano como el de «la síntesis y la jerarquía» de estas. Pero el mundo ha sido un constante vaivén y reflujos entre la síntesis y la dispersión jerárquica de las sabidurías. La Edad Media es, quizás, uno de los periodos más complejos para la valorización, por la unidad entre disímiles saberes superpuestos; mientras que el mundo antiguo ofrece un caleidoscopio amplio de conocimientos, no «confuso» gracias a su lograda integración aunque no unicidad, pues solo esta fue alcanzada cuando la sabiduría natural y la sobrenatural —tan profusas en el mundo antiguo, tan convincentes ambas— fueron restablecidas en Una, como realidad, unidad de Materia y Espíritu, de lo Sensible y lo Suprasensible, del Hombre y lo Divino.

Ya en plena modernidad el asunto, con la especialización de las ramas del conocimiento y el carácter «ajeno» conferido a la ciencia, raramente vista como una supranaturaleza, sino como espacio otro —y a veces único— de la realidad, ha pasado de la armonía —encontrada, perdida, vuelta a encontrar— a un conflicto antagonico entre «la sabiduría y las ciencias». Es entonces el momento en que tan solo la vuelta a una misma fuente, al origen disgregado, puede llevar a una solución. Porque la sabiduría —como diría J. Maritain repitiendo en eco «los saberes antiguos»— es un «saber de libertad, un saber dolorosamente

deseable». Y este saber raigal y humano, ajeno a toda convención y concesión, es el que busca María Zambrano para enraizar sus reflexiones y lograr la conciliación del mundo, vista y prevista ya tantas veces, para ahora, en plena conjunción consigo misma, conquistarla una vez más.

Pero no debemos confundir la intención audaz e impetuosa, propia de los espíritus libres, con una carencia de apoyo sistémico o desarraigo de las tradiciones filosóficas más puras que acrecientan su intelecto. Muy en parentesco con las corrientes sustentadoras de su heterodoxo pensamiento, algunas de las cuales ya hemos mencionado (orfismo, sufismo, budismo zen, pitagorismo, vitalismo, intuicionismo), está el hallazgo en ella —según la más clásica jerarquía de los saberes debida a Santo Tomás de Aquino— de una sabiduría infusa o de «gracia» y de una metafísica: la primera como una sabiduría de amor y de unión, de inspiración divina; y la segunda como inteligibilidad del ser en su estado primigenio, o sea, del «ser según su misterio propio»; ambas, transfusión de aquel, tan suyo, «saber del alma», como humilde y primera verdad. Y este saber del alma —«a solas con su cifra», diría Lezama— es el nuevo modo de filosofar que anuncia María Zambrano, eticidad del intelectual que se sabe juez y parte de un gran mundo en el que debe, a toda costa, ajustar y justificar su existencia.

Ante las coyunturas de un «mundo de la increencia» como postura «huidiza» de sí mismo, se puede llegar nuevamente a la angustia y la melancolía de la ajénia —aquella ¿superada? accidia medieval— y tropezar con las falacias paganas o pseudoreligiosas de la sinrazón. Ante el fin desolado que puede representar la posmodernidad como «camino agónico» de la razón humana, puede pensarse en la mistagogia y lo sobrenatural, en la magia o en un anclaje en lo sectario o en la negatividad social, mas todas serán vías equivocadas, pues se rompería así el puente de transición y evolución de la cadena perfectible del «saber» y del «ser». El intelecto humano cubriría entonces sus insatisfacciones con la parcialidad de uno solo de todos los saberes. Los orígenes se harían tan solo recodo de fuga, escondite, enajenación, pero no natural convite a la fuente de su conocimiento. Los orígenes, como espacio terrenal, son la posibilidad de encontrar el nombre que la criatura humana, en su largo camino, olvidara.

María Zambrano, conocedora de los enigmas del verbo, de nombres y palabras, y así de los poderes del mito, buscó también el saber en la memoria de leyendas volcadas ahora en metáfora por la lucidez de la razón poética. Por ello encontramos, escondido pero relumbrando con auténtica luz en su sistema, el saber por largos años guardado en la temprana Edad Media

por la Orden de los Templarios, que lustra la historia del Santo Grial, el que fuera por siglos signo inequívoco del ideal de conquista, figura suplantada como objeto real por su sentido, pues la sola contemplación de la forma sagrada, grado que de por sí mismo esmeraba una calificación virtuosa, proporcionaba glorias terrenas y expansión espiritual.

Esta saga, remontada a los más lejanos tiempos, va sustituyendo los atributos hasta hacer del Grial una representación de la Luz, que era la contemplación de Dios. A su vez, el elemento de la luz en esta historia, tuvo también una indicación más precisa como coordenada espacial, de tal modo que se fue sustituyendo por el Oriente como lugar. Así —en una reminiscencia platónica— el Oriente, como espacialidad, indicaba, a la vez, la Luz como Verdad y Belleza en un objeto, implicación del origen ambivalente del Grial como objeto y como Luz divina. Debemos recordar que se denominó por mucho tiempo Oriente el lugar del Santuario que guardaba el cáliz del ritual, esto es, el calco de la Copa Divina o Santo Grial. Otro elemento curioso en este juego de asociaciones es el que recuerda que el nombre de Parsifal, el rey del Grial, quien fuera comandante de la milicia templaria, significa en castellano antiguo «valle claro», lo que no deja lugar a dudas de que el sentido alegórico del concepto de «claros del bosque» zambrano se apoya en toda una tradición hermética basada en esa religión auroral que late en su pensamiento. La analogía entre las «gotas de rocío» y el saber guardado en el Bosque de Oriente —el más oculto— de los templarios, emparenta la leyenda del Grial con el linaje de los claros del bosque que protegen «los saberes de la luz» zambranos.²⁸

Toda la tradición hermética en torno a la luz parece sostener el sentido de los «claros del bosque» y a la vez su método definido en el lema: «del punto oscuro al centro creador», ideas que se corresponden además con el concepto místico de la «noche» en todas sus gradaciones. Escalas que son, en ella, los pasos hacia el punto céntrico de la creación, que es decir hacia los «claros del bosque», que es decir hacia la Luz.

La perfectibilidad y el anhelo insatisfecho del saber, la angustia por el apresamiento del conocimiento, se hacen espacio iluminado en María Zambrano. Momento y lugar de las sombras conquistadas por la luz, es la aurora el instante de la fugacidad. Como el claro del bosque, «todo lo que ella da es transitorio y se detiene, es un transitar que no llega a un trascender».

En preciosa metáfora dice María Zambrano sobre el momento de las tinieblas que «la luz parece haber salido no para vencerlas, sino para alumbrarlas», vencimiento que es muerte «cosida suavemente a la fidelidad nocturna», como diría Lezama Lima.

Al igual que en Juan Ramón Jiménez —como fuera el ansia de los grandes místicos— el traspaso sigue siendo el anhelo inalcanzable de lo innominado:

*¡Ignota mina de los sueños
solo un aroma vago, un
calor desvanecido,
un acento sin nombre,
a cuyo oro nunca llegan
los pozos de la aurora.²⁹*

Para la Zambrano «los pozos de la aurora» —como «noche despidiente»— son la esperanza. Surgen de la tiniebla, se asoman desde la oscuridad y ellos mismos son un «sentir iluminante». Es la aurora el «rasgado velo de la luz que no cesa», modo en que la Luz se deja entrever en medio del pavor del bosque por uno de sus claros. La alusión a la aurora es en ella determinante, pues es la distinguida analogía del proceso cognoscitivo del hombre: la razón vitalista, en tanto palpitante, se asoma y se esconde. Se sabe que existe, pero hay que amarla para que muestre de una vez por todas su rostro. Hay que darle comprensión y, más aún, amor, para que, confiada la Luz, llene ese espacio con todo su esplendor.

Para María, es la aurora la criatura más atada al Espíritu Santo pues lleva su Luz de un lado al otro, pero siempre lo regresa al silencio y a las sombras. Es capaz de bajar ella misma hasta los infiernos para hacerse un «infierno de luz». Plasmada la idea en el mito, representa en cierto modo el estado de «cenizas», como traspaso de luz y oscuridad, fuego desatado y luego consumido; cielo sombrío y luego iluminado. «Si se hace ceniza —dice la filósofa— renace; si se apaga, vuelve a esconderse». Luces gradativas, intermitentes, con que Dios nos regala el don del conocimiento con su iluminación. Cuando es ceniza, la Aurora escondida no deja penetrar los sentidos de la noche, y es entonces que:

aparecen las alas del Querubín, sembradas de innumerables, centelleantes ojos. Un ser de las alturas, de la interioridad de los cielos de luz, que aquí solo en imagen se nos da a ver; alzadas las alas, inclinada la cabeza, imponiendo santo temor al anhelo de visión plena en la luz que centellea en los ojos de la noche.³⁰

Penetrar ese sentido, ya sabemos, solo es posible con la fórmula del corazón y la hondura de sus saberes. Razón poética, razón mediadora, razones de la aurora. No podemos menos que entender el pensamiento de María Zambrano, para quien la vida fue un «eros de conocimiento» y la filosofía —como *poiesis*— por sobre todo, una forma de amor, acudiendo a aquel, tan suyo, impulso iniciático de introspección: «Hay que dormirse arriba en la luz...», para que el corazón «se abandone, se entregue» y en total comunión con el universo de sí mismo, arribar «a las profundas cavernas del sentido», trascendiendo toda ciencia con solo un saber del alma.

El afán de conciliación, con el ser y el mundo, con lo umbroso que quiere llegar a los claros del bosque, con el hombre y lo divino, hacen del pensamiento de María Zambrano «los ojos de la noche», en la noche del sentido. Quizás aquellos azules —invisibles, increados, aún no nacidos— en los que sumergiera un poeta la cifra secreta de su amistad.

Notas

1. René David Roset «El *intelligit credas* y *credeat intelligas* de San Agustín», Revista *Vivarium*, n. XVII, La Habana, junio de 2000, pp. 21-6.
2. María Zambrano, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1990, p. 108.
3. Véase el excelente comentario de la Encíclica *Fides et Ratio* que realiza el filósofo Stanislaw Grygial en «Investigando el misterioso Texto del ser», Revista *Nuntium*, n. 1, Pontificia Universidad Lateranense, abril de 2000. Edición al español de la Fundación Universitaria San Pablo, Madrid, pp. 50-67, valioso para entender las consideraciones teóricas de María Zambrano en la integración que hace del «hombre y lo divino» como presupuesto filosófico.
4. María Zambrano, *Filosofía y poesía*, Ediciones Morelia, 1939, p. 96.
5. *Ibidem*, p. 566.
6. María Zambrano, *Ámbitos literarios (recopilación de textos)*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 108.
7. María Zambrano, *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 119.
8. *Ibidem*, p. 124.
9. San Juan de la Cruz, *Obras escogidas*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942, p. 22.
10. Simone Weil, «De intuiciones pre-cristianas», *Orígenes*, v. VII, Editorial El equilibrista y Ediciones Turner, Madrid, 1989, p. 178.
11. Henri Bergson, *Introducción a la metafísica*, Claudio García Editores, Montevideo, 1949, p. 105.
12. E. Rosales, «El saber de los claros del bosque», en *María Zambrano: pensadora de la aurora*, revista *Antrophos*, número especial, Barcelona, 1987, p. 33.
13. José Lezama Lima, «La dignidad de la poesía», *Tratados en La Habana*, Universidad Central de Las Villas, 1958, p. 380.
14. José Lezama Lima, «Diario», *Revista de la Biblioteca Nacional «José Martí»*, n. 2, La Habana, 1988, p. 32.
15. María Zambrano, «El hombre y lo divino», *María Zambrano Pensadora de la aurora*, ob. cit., p. 48.
16. María Zambrano, «La Cuba secreta», *Orígenes*, n. 20, Ucar García, S.A., La Habana, invierno de 1948, p. 7.
17. María Zambrano, *Claros del bosque*, ob. cit., p. 116.
18. María Zambrano, «La Cuba secreta», ob. cit., p. 63.
19. Edith Stein, *La ciencia de la Cruz, Obras completas*, v. 1, DINOR, San Sebastián, 1959, p. 112.
20. María Zambrano, *Claros del bosque*, ob. cit., p. 114.
21. María Zambrano, *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 75.
22. María Zambrano, *Claros del bosque*, ob. cit., p. 51.
23. *Ibidem*, p. 117.
24. María Zambrano, *Ámbitos literarios...*, ob. cit., p. 71.
25. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1987, p. 42.
26. María Zambrano, *Ámbitos literarios...*, ob. cit., p. 71.
27. Véase su «Prólogo», en Jacques Maritain, *Ciencia y sabiduría*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.
28. De las muchas obras sobre el tema, hemos consultado particularmente, por ser esta una edición enriquecida por documentos históricos y gráficos, Louis Charpenter, *Los misterios templarios*, Ediciones Apostrophe, Barcelona, 1995.
29. Juan Ramón Jiménez, *Tercera antología poética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1957, p. 585.
30. María Zambrano, *Claros del bosque*, ob. cit., p. 118.