

El “Filósofo-poético” en la obra de María Zambrano

José Barrientos Rastrojo*
barrientos@us.es

Resumen

María Zambrano reflexiona a lo largo de toda su obra sobre la figura del filósofo a través de dos claves. La primera critica el reduccionismo de las concepciones lógico-argumentales de la modernidad. Éstas defienden la filosofía como una actividad que engarza razones y conclusiones. La segunda clave amplía esta visión hacia una consideración arcaica: el filósofo-poético. La misión de éste consiste en indagar en el “ser originario” de sí mismo y de la realidad. Nuestro artículo estudia las notas esenciales del filósofo-poético zambraniano. Para ello, usa de guía un texto enviado por Zambrano a Agustín Andreu y lo complementa desde la clarificación que ofrece toda la obra de la pensadora de la razón poética.

Palabras clave: Filósofo-poético, María Zambrano, evidencia, racionalidad, tiempo sucesivo, tiempo de la persona, abismamiento

Abstract

Maria Zambrano thinks on “philosopher” in all his books through two topics. First, she criticizes logic-argumentative conceptions because of its narrow perspective. These conceptions determine that Philosophy is an activity that

* José Barrientos Rastrojo es profesor en la Universidad de Sevilla y en la Universidad Vasco de Quiroga. Defendió la primera tesis doctoral de filosofía con mención europea de la Universidad de Sevilla. Además, es Máster en Mediación y Resolución de Conflictos (Universidad del País Vasco- Fundación Universitaria Iberoamericana) y Diplomado Universitario en Enfermería y ha sido becario del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (2005-2009). Realizó estancias de investigación en diversos países, destacando sus desplazamientos a Hannover (Institute für Philosophische Praxis, Reflex), México (Universidad Vasco de Quiroga) o Portugal (Universidade do Algarve). Ha sido director de los máximos eventos mundiales de la Filosofía Aplicada como el 8th International Conference on Philosophical Practice o el 1st International “Sophia” Retreat on Contemplative Philosophy, éste último con el profesor Ran Lahav (Universidad de Haifa, Israel). Cuenta con medio centenar de conferencias y exposiciones públicas en diversas universidades europeas y americanas y con más de ochenta publicaciones. De entre ellas, destaca su reciente obra *¿Felicidad o conocimiento? La búsqueda de la Filosofía Aplicada como felicidad y conocimiento* (PROJECT, 2009), escrita junto al primer presidente de la Associação Portuguesa para o Aconselhamento Ético e Filosófico, el manual *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica* (Idea, 2005), o las obras colectivas *Filosofía aplicada y circunstancia española* (CESHVAQ 2009) y *Filosofía aplicada a la persona y a grupos* (DOSS 2008). Web de la Universidad de Sevilla: http://investigacion.us.es/sisius/sis_showpub.php?idpers=12063

joints reasons and conclusions. Secondly, those considerations are opened to an archaic perspective: the poetical-philosopher. His mission consist on profounding in the “archaic being” (“ser originario”) of himself and reality.

Our article studies the essential features of zambranian poetical-philosopher. In doing so, we will go inside a text sent by Zambrano to Agustín Andreu and we will research its meaning though all the books written by the poetical reason thinker.

Key words: Poetical-philosopher, María Zambrano, evidence, rationality, consecutive time, personal time, to go inside (“abismamiento”)

THE “POET-PHILOSOPHER” IN THE WORK OF MARIA ZAMBRANO

Introducción

1.1. Otros modos de ser filósofo. María Zambrano.

Las escuelas helenas vincularon la filosofía a un modo de ser y de vivir antes que a un armazón de premisas y conclusiones lógicamente enlazadas. Séneca, Marco Aurelio, Epicteto, Epicuro o Diógenes Laercio descubrieron en la reflexión un cúmulo de sabidurías cuya aplicada a la cura y mejora del alma y cuyo acopio era el quehacer de su labor¹. El filo-sofo, amante de la sabiduría, trascendía la actividad de capturar información al aperebirse de que su palabra había de ser algo más que un instrumento de sofística manipuladora².

La filosofía se presentaba como un camino personal en el que su acreedor se distinguía por su modo de actuar y ser antes que por el compendio de saberes históricos que atesoraba. Su propósito no era construir grandes monumentos a la inteligencia o memorizar la historia del pensamiento sino ser digno representante de un conocimiento vital que provocase la ascensión ontológica o mejora personal del sujeto en general. El saber servía como medio útil para un afrontamiento más sosegado del infortunio, para una ampliación de la cosmovisión y, finalmente, para conquistar respuestas más auténticas y

¹ Una excelente aplicación de las tecnologías del cuidado del sí mismo es el clásico de Michel Foucault siguiente: FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 2000.

² Laín Entralgo atribuye a la filosofía un papel terapéutico al secularizarse la sociedad griega. De esta forma, los ensalmos mágicos serían sustituidos por aquellos filósofos que hábilmente usaban la palabra: LAÍN ENTRALGO, P.: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Anthropos, Barcelona, 1987.

cercanas a la “verdad” íntima en que todos nos reconocemos. Los textos de la época griega y romana son innumerables; citaremos uno como muestra:

«El auténtico sabio está rebosante de gozo, jovial, tranquilo, inmovible; vive con los dioses como un igual. Ahora examínate a ti mismo: si nunca estás afligido, si ninguna esperanza perturba tu alma por la angustia del futuro, si en los días y las noches mantienes siempre el mismo temple, propio de un alma noble, complacida consigo misma, has llegado a la cima de la felicidad humana. Pero si codicias los placeres todos y por todas partes, debes saber que estás tan falto de sabiduría como de gozo. Deseas llegar a éste, pero yerras el camino, ya que confías alcanzar ese objetivo en medio de las riquezas, en medio de los honores; es decir que buscas el gozo en medio de los afanes. Estas cosas que tú ambicionas, convencido de que te proporcionarán alegría y placer, son fuente de dolor»³

La modernidad sustituye este modelo de pensador afiliado a una vida en progresión por los licenciados y doctores en filosofía distinguidos con titulaciones (acreditadas por superar exámenes que evalúan conocimientos teóricos y rara vez habilidades o actitudes prácticas).

Las reflexiones de autores como Michel Foucault⁴, Pierre Hadot⁵, Michel Onfray⁶ y explican el paso del exilio filosófico de la vida según varias fases:

(1) vinculación entre la religión y la filosofía desde el siglo I d.C. con la aparición de la teología o la patrística;

(2) sumisión de la filosofía a la teología, asumiendo la segunda prácticas del trabajo anímico cercanas a las de la primera a través de retiros espirituales, la meditación en torno a las debilidades racionales o la aceptación de la vida como mejora espiritual;

³ Cfr. FOUCAULT T, M.: op.cit.

⁴ Cfr. HADOT, P.: *Philosophy as a way of life*. Blackwell Publishing, Oxford, 1995.

⁵ Cfr. ONFRAY, Michel: *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*. Gedisa, Barcelona, 2008.

⁶ Aun hoy, lo espiritual queda en manos de la teología y de la mística en diversos países como España, siendo difícil desvincular el progreso espiritual de la religión. Así, términos como retiro o espíritu siguen encorsetados en el imaginario social de la religión, habiéndose olvidado sus fuentes filosóficas. Por otra parte, sostener que la modernidad hace que se quiebre totalmente la hermandad filosofía y vida o filosofía y espíritu nos parece excesivo. Si así fuera, ¿qué decir de libros como los *Pensamientos* de Blas Pascal, el *Tratado del alma* de Juan Luis Vives, el progreso espiritual de las *Memorias* de Rousseau, la metáfora de la ascensión desde el camello al niño del nietzscheano Así habló Zarathustra, el *Ordo Amoris* y el *Puesto del hombre en el Cosmos* de Max Scheler y el *Yo y tú* de Martin Buber?

(3) emancipación de la filosofía de las redes teológicas

(3a) perdiéndose las actividades de optimización espiritual quedaron en sus manos como si en ellas hubiesen nacido y

(3b) configurando un modelo racionalista e idealista del filósofo.

En el último periodo, se confirma la separación entre filosofía y vida, o mejor, entre pensamiento y espíritu. Si bien no apoyamos que la modernidad rompe *definitivamente* la conexión pensamiento-vida⁷, aseveramos que tendencia racionalista no puede dudarse de la desvinculación del pensamiento de la mejora espiritual dentro de los estudios oficiales de la disciplina: ¿acaso alguna universidad laica del mundo suspende por ver que sus alumnos no ampliaron los límites de su frustración? No obstante, no dudan en suspender a quien no conozca la teoría de la ataraxia estoica.

María Zambrano (1904-1991) combate la imagen racionalista e idealista del filósofo. Su configuración de este personaje se acerca a la de alguien que asciende espiritual propia de órficos y pitagóricos, presta a un saber vivo de la escuela de Alejandría y abierta a la apuesta ética del senequismo con su *amor fatti* por lo dado y a la actitud fruitiva y aguda mirada de poetas y narradores del siglo XX como Miguel de Unamuno⁸, Lezama Lima⁹ o Luis Cernuda¹⁰. Esta óptica, que obligaría fidelidad en torno a su máxima “pensar es descifrar lo que se siente”¹¹, será un tema que le acompañará toda su vida.

⁷ Le dedicaría en 1940 uno de los primeros estudios conocidos sobre su filosofía: ZAMBRANO, M.: Unamuno, De Bolsillo, Barcelona, 2003. Aunque, hay otros textos suyos como el estudio de su contumacia en ZAMBRANO, M.: “La religión poética de Unamuno”, La torre, número 35-36, Río Piedras (Puerto Rico), 1961. Págs. 213-237. Desde la Habana, expuso sus ideas en el artículo ZAMBRANO, M.: “Sobre Unamuno”, Nuestra España, número 4, La Habana, 1940. Págs. 21-27. Dos buenos estudios de sus relaciones pueden leerse en GÓMEZ BLESA, M.: “Ortega, Unamuno, Zambrano: La relación entre razón-vida” y GONZÁLEZ CRUZ, I.: “Unamuno y María en la generación de un credo” ambas en Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “edad de Plata” de la cultura española, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004.

⁸ Su correspondencia ha sido editada en LEZAMA LIMA, J. - ZAMBRANO ALARCÓN, M. – BAUTISTA, M.L.: Correspondencia, Espuela de Plata, Madrid, 2006.

⁹ Un pequeño trabajo es accesible en ZAMBRANO, M.: “La poesía de Luis Cernuda”, La caña gris, número 6-8, Valencia, 1962. Págs. 15-16. A esto, se han de añadir diversas cartas intercambiadas en el exilio entre ambos que atesora hoy la Fundación María Zambrano.

¹⁰ MARSET, J.C.: María Zambrano. I. Los años de formación, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2004. Pág. 257.

¹¹ El texto raíz es el siguiente ZAMBRANO, M.: Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu), Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2002. Págs. 234-235. A partir de aquí, lo citaremos como CP. Dividiremos cada una de sus partes en los epígrafes que seguirán.

1.2. Localización del texto investigado

En 1975, año del que rescatamos nuestro texto¹², hacía un año que nuestra pensadora había regresado a La Pièce, después de un significativo viaje por Grecia con el matrimonio Osborne, después de la muerte de su hermana en 1973¹³. Allí vive el lugar de su retiro personal más profundo y prolífico, pues la densidad metafórica y esencial de sus obras experimenta una notable evolución. Zambrano entrará en contacto con su yo más profundo, lo cual es favorecido por el modo de vida narrado por Jesús Moreno Sanz.

«El tiempo se ralentiza. Todas las tardes paseo en procesión hasta el cementerio en la falda de la montaña de nieves perpetuas, con algún gato, los tres perros, algún pájaro también, algún visitante, con frecuencia su primo Rafael, o Valente, Cortázar o R. Martínez Nadal»¹⁴

La Pièce se ubicaba en una zona apartada que, como la Selva Negra para Heidegger, el castillo para Montaigne, la Torre de Juan Abad para Quevedo, *San Cassiano Val di Pesa* para Maquiavelo o la villa de retiro de Séneca, sirvió para que nuestra pensadora viera nacer sus escritos más profundos. En aquella ubicación, ve la luz *Claros del Bosque* y una década posterior, muy lejos, pero con el mismo calado, *Notas de un método* o *De la Aurora*. Estas tres obras, junto con *El hombre y lo divino*, componen, a nuestro entender, la destilación más transparente de su razón poética, pues diluyen los argumentos ofreciendo un conjunto de textos marcados por la metáfora, la musicalidad y la resonancia en el fondo anímico. Así, vislumbran resquicios de la palabra que surgen a pesar de ella. Concretamente, en lugar de las definiciones de las posibilidades de la razón poética, explican las dimensiones ontológico-místicas de la aurora; en vez de mostrar la importancia de las interpretaciones no lógicas de la palabra nos legan su musicalidad en *Notas de un método*, o nos regala una palabra balbuciente en *Claros del Bosque*.

Por tanto, aunque un mes antes de fechar este texto se reencuentra con el bullicio de la sociedad al impartir una conferencia en la Universidad de Ginebra sobre su labor en *Hora de España*, el tiempo de esta época coincide

¹² Cfr. ORTEGA MUÑOZ, J.F: Biografía de María Zambrano, Arguval, Málaga, 2006. Págs 108-109.

¹³ Biografía de María Zambrano recogida en ZAMBRANO, M.: La razón en la sombra. Antología crítica, Siruela, Madrid, 2004. Pág. 720.

¹⁴ CP. Pág. 233.

con el momento en que ha franqueado el proscenio nodal de su existencia. Pasa de *formular* la razón poética a *serla*.

Imbuido de esta atmósfera, surge el escrito que aquí nos ocupa. Pertenece a un envío que hace a Agustín Andreu, teólogo amigo de nuestra pensadora desde su paso por Roma, y data del 10 de julio de 1975. Andreu sitúa del siguiente modo el texto:

«Con esta fecha [10 de julio de 1975] me envía un escrito titulado “PARA UNA ESCUELA DE FILOSOFÍA. NADIE ENTRE AQUÍ SIN SABER (...) O ENTREN AQUÍ QUIENES QUIERAN SABER” [sic]. Precedido todo el título por un número 2, como tratándose de un capítulo segundo (...) Enviado desde La Pièce al Zambuch de Pedralba, donde estaba en marcha incipiente algo parecido a un Centro de Estudios»¹⁵

La introducción al pasaje apunta que se trata de unos “papeles olvidados” del pasado en que impartía clases de “Introducción a la filosofía”. Está compuesto de catorce descripciones de la actividad del auténtico filósofo divididas en dos bloques: las primeras cuatro antecedidas por numeración arábiga y las diez restantes por numeración romana. El siguiente apartado descifra su tramado metafórico después de un estudio profundo que nos ha obligado a navegar por toda su obra y por la de algunos de sus conocidos.

2. El filósofo-poético

2.1. El filósofo, el poeta y el filósofo-poético

Las categorías “filosofía” y “poesía” se alzan como dos instancias epistémicas y ontológicas del pensamiento de Zambrano. Sería largo exponer sus diferencias¹⁶, pero es imprescindible delimitarlas y para ver cómo, luego, evolucionan hasta terminar en una fusión cuya esencia es la del filósofo-poético.

La filosofía es un saber que crea la realidad, en lugar de escucharla, para protegerse de sus vaivenes e indefinición. El filósofo, en medio de la

¹⁵ Léanse las dos siguientes obras de la pensadora *Filosofía y poesía*, Fondo de cultura económica, Madrid, 2001 y *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid, 1996. Asimismo, puede consultarse el capítulo segundo de nuestra tesis doctoral para un estudio pormenorizado de esta dicotomía (BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Vectores zambranianos para una teoría de la filosofía aplicada a la persona*, Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010. Págs. 195-350).

¹⁶ ZAMBRANO, N.: *Filosofía y poesía...* Pág. 41.

labilidad de la existencia, traza una estructura teórica que pretende limitarla para protegerse de su indefinición. Filósofo “es el hombre que saliendo de su extrañeza admirativa, de la angustia o del naufragio, encuentra por sí el ser y su ser. En suma, se salva a sí mismo con su decisión”¹⁷. Filósofo es aquel que da nombre a una afección espiritual, como por ejemplo la tristeza, para controlarla y, eventualmente, generar técnicas para controlarla y huir de sus devastadores efectos. Ésta es la coyuntura del científico que intenta predecir los fenómenos meteorológicos o los terremotos para evitar sus consecuencias dolorosas o mortales, o la del psicólogo que define cuadros sintomáticos que sirven para el diagnóstico de fenómenos patológicos y para proponer la cura.

Por su parte, el poeta asume la evanescencia vital y no construye sobre ella una teoría, que puede no coincidir con ella. El poeta se somete a la precariedad de su condición de modo humilde, oponiéndose al absolutismo del filósofo lógico-argumentador, y se sabe aprendiz en un mundo complejo.

«El filósofo si alcanzara la unidad del ser, sería una unidad absoluta, sin mezcla de multiplicidad alguna, la unidad lograda del poeta en el poema es siempre incompleta; y el poeta lo sabe y ahí está su humildad: en conformarse con su frágil unidad lograda»¹⁸.

El poeta es un discípulo permanente, excava una y otra vez su ser, anhelando autenticidad a pesar de sus consecuencias. Su recompensa es la coincidencia entre el ser, el sentir, el pensar y el hacer. De esta forma, evita la mentira puesto que su pensamiento no construye siguiendo sus propios deseos sino que acepta la realidad cual es.

Ni que decir tiene que la postura del filósofo acostumbra a ser más atractiva para muchos sujetos, puesto que evita vivir al raso, como hace el poeta. El poeta en su camino de aceptación humillada¹⁹ habrá de padecer contratiempos. Ahora bien, esos infortunios forman parte de su camino de saber, del saber de la experiencia. Si los años acompañan al filósofo, éste acaba siendo consciente de su mentira, mientras que el poeta puede alcanzar un saber que lo transforme

¹⁷ *Ibidem*. Pág. 22.

¹⁸ Zambrano usa a lo largo de diversos libros a la protagonista de *Misericordia* de Galdós como ejemplo de aceptación auténtica de la realidad a pesar de su humillación. En lugar de todas las citas en que esto aparece, podemos recomendar el siguiente artículo: TERESA DURANTE, L.M.: “Historia e intrahistoria e intrahistoria en *Misericordia* de Benito Pérez Galdós a la luz de María Zambrano”, *Antígona. Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*, número 2, Fundación María Zambrano, 2007. Págs. 50-60.

¹⁹ CP. Pág. 235. Encabezamos cada epígrafe con una de las frases de las definiciones de Zambrano. Lo incluido entre corchetes es añadido nuestro.

en un filósofo-poético con una visión aguda y una existencia más preparada para la frustración.

2.2. El pasmo inicial

1. [El filósofo-poético es aquel] que si, sin solemnidad alguna, se le pregunta qué quiere del estudiar filosofía, no atine a contestar, que balbucee o que se calle y, mejor aún, que enrojezca, que mire hacia la puerta, o que simplemente se quede pasmado²⁰

La voluntad del filósofo-poético no está determinada impositivamente por fines pragmatistas, puesto que no anhela nada de la realidad, sencillamente, confía en lo que ésta le ofrece. La realidad no es un ser a la mano, como diría Heidegger sino una multiplicidad de sentidos que nacen desde ella misma.

Particularizando su mirada en un caso aludiríamos a la embarazada que confía apenas en que nazca sano. No le importa su inteligencia, sus posibilidades de llegar a ser presidente del gobierno, alcanzar la curia romana o la dirección de *Microsoft*. Sean cuales sean sus consecuciones el amor por su hijo es incondicional. Éste es el tipo de amor del filósofo-poético por su objeto de desvelos al igual que el poeta no atinaría a contestar cual es la finalidad de buscar la palabra exacta. El filósofo-poético sólo sabe que *quiere* estudiar filosófica pero no *qué* quiere del estudiar filosofía.

Consecuentemente, esta primera aseveración constata la aquiescencia del destino de la vida a la que se encuentra abierto. El filósofo-poético no construye su futuro sino que procura aquel que le toca.

El camino que ha de secundar se origina en un sentimiento original, el sentir originario²¹, prerreflexivo y preconceptual, pues cuando se transmite por palabras se opaca y oscurece.

La nebulosidad deriva de dos razones. Por una parte, la palabra no es capaz de atesorar la prolija multiplicidad vital. Cuando la definición lo intenta no hace sino cercenar partes de lo real. Por otra, existe un saber previo, objeto de la epistemología de Zambrano, que conforma la base de todas las experiencias, conceptos, definiciones y explicaciones.

La filosofía de los instantes prerracionales opera a través de un silencio previo a la palabra. Ese mutismo contiene una sabiduría de una enormidad

²⁰ “La virtud del centro es atraer, recoger en torno todo lo que anda disperso. Lo que va unido a que el centro sea siempre inmóvil (...). El centro del ser humano actúa durante la primera etapa de la escala ascendente de la persona, de un modo que responde al sentir originario (...): foco de condensación invisible” (ZAMBRANO, M.: Claros del bosque, Seix Barral, 1993. Pág. 59)

²¹ ZAMBRANO, M.: Hacia un saber sobre el alma, Alianza, Madrid, 2004. Pág. 93.

superior a cualquier un compendio filosófico. Siendo esa inmensidad el objeto del filósofo-poético el enrojecimiento se justifica por la fusión de (1) intentar asumir una tarea de héroes y (2) la humildad que rompe cualquier postura orgullosa (pues no es propio de estos sujetos vanagloriarse por un intento que, rara vez en estos primeros compases, no será intuido en los primeros pasos como locura).

De hecho, el iniciado, a veces, querrá escapar, “mira hacia la puerta”, por la ardua tarea que conlleva.

En otros momentos, le atrapa tanto su atractivo que no cabe más posibilidad que quedar pasmado o perplejo. Durante la perplejidad, el sujeto es deslumbrado por una luz de tal magnitud que queda arrobado en torno a un punto y subyugado en una modalidad temporal más allá de la que marca el segundero del reloj.

¿En qué consiste la perplejidad? La primera pregunta [sic] es falta de visión. Anda perplejo no el que no piensa sino el que no ve. El pensamiento no cura; antes por su misma riqueza puede producir la perplejidad²²

Perplejo indica más bien sobrado de conocimiento. En toda perplejidad hay deslumbramiento; se está ante un conocimiento que deslumbra y no penetra²³

Quien se arrancaba inicialmente de esta circunstancia es el filósofo, entendiéndose en su acepción lógico-argumental. Éste oponía una violencia sobre su pasmo, lo cual le permitía empezar a construir su sistema.

La actitud filosófica es lo más parecido a un abandono, a la partida del hijo pródigo de la casa del Padre; desde la tradición recibida, los dioses encontrados, la familiaridad y aun del simple trato con las cosas, tal como ha ido fabricándolo la costumbre. Es lo más parecido a arrancarse de todo lo recibido, según aparece en algunas resplandecientes vocaciones religiosas que tanto tendrían de demoníaco a los ojos del mundo si fuera capaz de advertirlas cuando se producen, en lugar de conocerlas después, ya como historia²⁴

Esto implica una traición a la situación anterior, puesto que se rompe la fusión anterior. Afortunadamente, hay un modo de no incurrir en una violencia deformadora (la del filósofo) y consiste en el filósofo-poético, pues en su regreso no abandona el horizonte como veremos a continuación.

²² *Ibidem*. Pág. 95.

²³ ZAMBRANO, M.: *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 2004. Pág. 84.

²⁴ “Caminante, son tus huellas/ el camino y nada más;/ Caminante, no hay camino,/ se hace camino al andar./ Al andar se hace el camino,/ y al volver la vista atrás/ se ve la senda que nunca/ se ha de volver a pisar./ Caminante no hay camino/ sino estelas en la mar” (MACHADO, A.: “Proverbios y cantares XXIX” en *Poesías completas*, Infotemática, Madrid, 2004. Pág. 153).

2.3. Pegado al horizonte

2. [El filósofo-poético sería aquel] que se quede a menudo atónito como privado de la palabra. Y que se vaya lejos, solo, y que se quede así mirando el horizonte, como sin poder despegarse del horizonte o de alguien allá.

3. [El filósofo-poético sería aquel] que vuelva y entonces hable, como si todos hubieran visto lo que él.

A la perplejidad anterior, se añade la capacidad del sujeto de trasladarse a un horizonte más allá del cotidiano. El tiempo de ese horizonte sume en la temporalidad de la persona, diferente a la temporalidad sucesiva del reloj. La atemporalidad sucesiva es la de la vida real compuesta por horas, minutos y segundos. El tiempo de la persona es aquel en que un sujeto evidencia cómo el tiempo transcurrió “sin apenas darse cuenta”. La vivencia del individuo que está dentro de esta experiencia difiere de la del espectador. El segundo lo nota ausente, como si se hubiera trasladado a lugares lejanos aun permaneciendo físicamente junto a él. El filósofo-poético acostumbra a situarse en estas nubes metafóricas.

El horizonte aludido antes erige el marco global de sentido de toda la realidad y del sí mismo de la persona, es decir, el argumento en el que ocupan su lugar las acciones, pensamiento, decisiones, sentimiento conscientes de nuestra vida. Por eso, ese horizonte concuerda con el de la verdad de la persona, porque desde ahí parte sus determinaciones conscientes.

El filósofo-poético se va “solo” porque su camino es intransferible. Como diría Machado, no hay camino, se hace camino al andar²⁵. El maestro incitará a recorrer la travesía, pero no le es legítimo sustituir los pies del aprendiz. A lo sumo, se ubicará en el horizonte y para exhortarlo desde su hontanar.

El segundo punto manifiesta el doble movimiento inherente a la indagación que el filósofo-poeta ha de hacer: sumergirse y reflotar. *Filosofía y educación* apunta este quehacer usando la metáfora del buzo.

Un buzo que desciende al fondo de los mares para reaparecer luego con los brazos llenos de algo arrancado quizás con fatigas sin cuento y que lo da sin darse siquiera mucha cuenta de lo que le ha costado y de que lo está regalando²⁶

La salida ha de operarse con humildad y aceptando lo encontrado en el abismo personal, pues según la máxima zambraniana nada de lo real debería

²⁵ ZAMBRANO, M.: *Filosofía y educación*, Ágora, Málaga, 2007. Pág. 107.

²⁶ En este principio, se basa Paulo Freire para distinguir al opresor del revolucionario que trae la liberación. El libertador confía en el pueblo y no castiga a quien no sigue sus dictados (Cfr. FREIRE, P.: *Pedagogía do oprimido*, Paz e Terra, Río de Janeiro, 1994. Págs. 190-205)

ser humillado, ni aun aquello que nos muestra nuestra putrefacción. Si se oculta parte de lo real, el ascenso es una mentira que impide el avance del sujeto.

El horizonte tienta amorosamente al sujeto animándole a trascenderse. A pesar del coste inicial, llega un momento en que el filósofo-poético no se despega del camino. Si lo hace, el destino vocativo demanda una y otra vez su presencia hasta que éste se hace acreedor de su fruto. Una vivencia que dé la espalda al camino tiene que justificarse cada vez que ese destino está ahí para indicar la falsedad del camino. Muestra de ello son las crisis existenciales. Ellas no son circunstancias a ser evitadas sino oportunidades para que el sujeto rescate su verdad y realice su sendero.

Una segunda interpretación de por qué el filósofo-poeta “habla como si todos hubieran visto lo que él” podría inferirse de que todavía se cree en el momento en que ha visto la luz. De hecho precisa una pedagogía del iluminado con el fin de que no se convierta en tirano. Sin humildad, el iluminado se hace un dictador que no soporta a quien aún no ha ascendido a su nivel de desarrollo. Sólo con la confianza en los demás²⁷, el filósofo-poético se aproxima a la razón por antonomasia, pues “La razón no está para que nadie la tenga, sino para que entre todos la sostengamos. Y sólo así es no ya viviente, sino vital, simplemente vital”.

2.4. Asientos de privilegio

4. [Será filósofo-poético aquel que] no ocupe los asientos por gusto ni ande a encaramarse a un plano superior para desde allí hablar. Y que no emprenda un razonamiento para concluir que tiene toda la razón, o mucha razón.

La autoridad (*autoritas* romana) no es una cualidad que el poseedor se arroba en base a títulos o reconocimientos oficiales sino una característica que los demás le atribuyen por cualidades y capacidades insitas en un ser particular. En esta línea, Gadamer defenderá que “sólo puede calificarse como autorizado a aquel que no necesita apelar a su propia autoridad”²⁸.

Debido a la visión amplia, profunda de la realidad y liberada de los prejuicios (aunque estos no son eliminados), el filósofo-poético admite su debilidad. La condición limitada, inacabada y finita de los seres humanos es una evidencia vital de su acervo. La evidencia es un tipo de conocimiento con contenidos intelectivos y vitales, al punto que su adquisición provoca profundos cambios en el sujeto. En palabras de Zambrano:

²⁷ CP. Pág. 169.

²⁸ GADAMER, H.G.: *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 2001. Pág. 118.

La evidencia suele ser pobre, terriblemente pobre, en contenido intelectual. Y sin embargo, opera en la vida una transformación sin igual que otros pensamiento más ricos y complicados no fueron capaces de hacer²⁹

Como el conocimiento de la grandeza del mundo, de la enormidad de la filosofía, del largo recorrido que ha de trazar, de la necesidad de los demás para alcanzar la totalidad son evidencias más que informaciones intelectuales en el filósofo-poético, su ser, sentir y hacer se pliega a ello. Así, elevarse sobre los discursos de sus vecinos sería un arrojío paradójico con su evidencia. Es más, esta elevación no provocaría sino sordera, al acallar las otras disertaciones al erguirse demasiado la propia.

Sin duda, la palabra del maestro es más valiosa que la del discípulo porque el nivel de profundidad es mayor en el primero que en el segundo. No obstante, si el aprendiz ha de elegir entre su palabra y la del maestro ha de ser siempre fiel a sí mismo, siempre y cuando no sea un artilugio para falsearse a sí mismo.

2.5. Escuchar

I. [Será filósofo-poético aquel] Que sepa y sea dado a escuchar y a contestar acorde... un poco en retraso, uniendo y separando el transcurrir del tiempo en forma diferente de la habitual.

Escuchar, el sentido privilegiado por María Zambrano, permite oír la palabra antes que leerla. Esto no es baladí: la vocación es llamada, voz antes que mensaje escrito. La voz, como la música, moviliza resortes internos del sujeto. Lo escrito requiere mediaciones para la movilización, aun cuando nazca de libros vivos³⁰. La palabra escuchada no sólo canta, convenciendo a grandes héroes como en el caso de las amazonas, sino que encanta³¹. Así, poseerá capacidades terapéuticas³², es decir, es el principio de la terapia del alma, la base para extraer al sujeto de pozos de miseria espiritual.

²⁹ ZAMBRANO, M.: *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 1995. Pág. 69.

³⁰ “El libro de por sí es un ser viviente dotado de alma, de vibración, de peso, número, sonido. Su presencia se acusa ya antes de verle entrar, llama a la puerta, simplemente, de una casa donde haya libros leídos; no libros encargados para adornar o amueblar las paredes, sino libros leídos, pensados, vividos” (ZAMBRANO, M.: “El libro: ser viviente” en *Palabras del regreso*, Amarú, Salamanca, 1995. Pág. 105).

³¹ La diferencia es palmaria: la verdad escrita puede convencer, pero “toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla” (ZAMBRANO, M.: *La confesión...* Pág. 17).

³² Ya aludimos a este trasvase en la obra de Laín Entralgo en una de las notas a pie de este trabajo.

Con la palabra escrita tenemos que ir a encontrarnos a la mitad del camino. Y siempre conservará la objetividad y la fijeza inanimada de lo que fue dicho, de lo que ya es por sí y en sí. Mientras que de oído se recibe la palabra o el gemido, el susurrar que nos está destinado. La voz del destino se oye mucho más de lo que la figura del destino se ve³³

El primer paso del aprendiz consiste en la agudeza del oído. Sólo cuando se perciben las pulsaciones, el ritmo y la musicalidad del discurso del maestro es posible comenzar a recorrer el propio camino, puesto que antes sólo se estaba atento al contenido pero no a la forma. La instrucción en esta capacidad recorre las obras de la última etapa de Zambrano. Por ejemplo, sus *Notas de un método* han de interpretarse desde la consideración de un texto conformado por “notas musicales” y no por fragmentos de unas lecciones acerca de un método³⁴. Una década antes, *Claros del bosque* comenzaba el intento, tal como nos lo explica el profesor José Luis Abellán:

Al adentrarnos en los “claros del bosque”, nos advierte que debemos hacerlo aguzando el oído, como cuando –siendo estudiantes- acudíamos a las aulas para “escuchar” al profesor³⁵

La escucha ha de provocar una respuesta *acorde*. La concordancia ha de operarse en relación a los marcos desde los que se da la escucha, es decir, desde la coincidencia del oído del aprendiz con las dimensiones entrañadas desde la que se profiere la palabra. En caso contrario, se corre el riesgo de malinterpretar las palabras del maestro o no darles su valor adecuado. Un inédito de la *Fundación María Zambrano* aclara la disposición precisa:

El escuchar es el oír con el corazón, así como el ver es el mirar con la inteligencia (...). El entender, *intus leggere*, es leer dentro, es un espacio que se abre dentro de la mente que es la mente misma³⁶

El contenido del mensaje pierde valor respecto a su fin: elevar al universo de compromiso con el *ipse*, con el abismamiento anímico y con la transformación personal.

³³ ZAMBRANO, M.: Claros... Pág. 16.

³⁴ “Estas Notas de un método no son anotaciones, sino notas en sentido musical, lo cual impone, más que justifica, la discontinuidad” (ZAMBRANO, M.: Notas de un método, Editorial Mondadori, Madrid, 1989. Pág. 12).

³⁵ ABELLÁN, J.L.: María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo, Anthropos, Barcelona, 2006. Pág. 73.

³⁶ Manuscrito 34. Pág. 40.

Lograr esa posición depende de ir “uniendo y separando el transcurrir del tiempo en forma diferente de la habitual”, esto es, se trata de introducir en un nuevo tiempo. Allende el tiempo sucesivo, el del segundero del reloj, Zambrano sugiere otros modos temporales. Entre ellos, destaca el tiempo de la persona, que coincide con el del extasio, el del científico que ve consumidas sus horas en su laboratorio sin apenas darse cuenta, o el escritor que asume igual desvanecimiento temporal, tiempo cercano al del flujo psicológico (*flow*) de ciertas experiencias como la del amante junto a su amada. Este tiempo acontece, también, en la conversación amistosa, es decir, cuando se pasa el tiempo sin apenas darse a ver. El contenido del tiempo se densifica al punto de imponerse a la sucesividad de los minutos y los segundos. Esto no es debido a que haya una pérdida de conciencia sobre el tiempo acontecido sino que, fácticamente, se vive en un tiempo distinto.

Resumiendo, el filósofo poético es aquel que mediante su atención aprehende a entrar en esta modalidad temporal que dota de sentido y argumento a la realidad. Al entrar en ese medio, se transforman los contenidos de la vida y se crea un medio propicio para que la evidencia entre en su campo comprensivo. El paso del argumento a la evidencia será esencial para su progresiva evolución espiritual.

2.6. Medición del tiempo

II. [Será filósofo-poético aquel] Que salga con bien de la prueba de medir el correr del tiempo, diferenciando fracciones de minuto, e igualmente intervalos entre grupos temporales ocupados por un acontecimiento. Calcular, pues, el tiempo en función de un inmediato sentir su curso. Que el sentir el tiempo y el medirlo no sean dos actos diferentes. Que viva en un tiempo que se abra y se cierre con medida.

A la pericia en entrar en las diversas modalidades temporales³⁷, ha de unirse una segunda habilidad: sentir el tiempo. Sentir el tiempo es conocer su naturaleza. Por tanto, medirlo consiste en hacerse consciente de la órbita en que los tiempos se despliegan.

³⁷ Para nuestra pensadora hay tres tipos de tiempo: temporalidad de la persona, atemporalidad de la psique inicial y tiempo sucesivo. Por motivos de espacio, nos centramos en el primero y en el tercero.

Decíamos antes que cada grupo temporal no está determinado por la cantidad de segundos que ocupan sino por su materialidad, por el acontecimiento que encierran. Aquí queda confirmado. Se ha distinguir el tiempo de la conversación amistosa al tiempo de la discusión. Uno y otro pueden haber transcurrido en el mismo número de minutos pero su diferencia la marca no sólo el tipo de acontecimiento sino su naturaleza y el grado de profundidad. Piénsese en dos conflictos interpersonales: aun siendo el mismo para los dos interlocutores, el acontecimiento vivido por cada uno de ellos es diferente y el tiempo queda esculpido por la vivencia de cada apertura fenoménica al conflicto personal e intransferible.

Existe análogamente la medida del tiempo en la cual encontramos la relación adecuada con el prójimo, en la vida persona, en la familiar, en la histórica. Pues en cada una de ellas vivimos en un tiempo diferente. La convivencia –ineludible- se verifica en un cierto modo o forma del tiempo. No es el mismo tiempo aquel en que convivimos familiarmente que aquel en que convivimos en la historia toda que nos afecta. Y no es el mismo tiempo donde se da el modo de convivencia que llamamos amistad, que el que llamamos amor, que el íntimo, intransferible, de nuestra soledad, donde, por momentos, estamos en comunicación con todos los tiempos, con todas las formas de convivencia³⁸

Ítem más: conocida de un modo vivencial las diversas modalidades temporales, el filósofo aplicado sabe manejarlas en su propio beneficio, es decir, usándolas a instancias de sus necesidades abismadas. No sólo será prudente en la percepción de estos tiempos sino que los lleva a efecto al conseguir vivir “en un tiempo que se abra y cierre con medida”.

El tiempo construye el medio de su propia respiración. Si bien el tiempo no es el oxígeno cuya ausencia conduce a la muerte, conforma la modalidad de respiración de la persona. Medios incorrectos de respiración rara vez dirigen a la muerte, pero dificultan la existencia. Vivencias incorrectas del tiempo generan vidas vacías de experiencias personales y plenas de alienación.

2.7. Entornando los ojos

III. [Será filósofo-poético aquel] Que se eche hacia atrás, o al menos la cabeza, cuando se trate de ver algo dentro del horizonte terrestre, en sentido

³⁸ ZAMBRANO, M.: Las palabras del regreso... Pág. 75.

horizontal pues. No importa, aunque parezca un movimiento ingenuo, el avanzar hacia un astro para verle mejor.

Si se ofrece alternativamente a las manos de un niño la aleta superior, la aleta trasera y las escamas de un cetáceo mil veces mayor que él, será difícil que responda que lo que tiene ante sí es una ballena; por el contrario, sentenciará que posee dos aletas y un tejido áspero. Obtener la imagen completa del cetáceo exige un movimiento análogo al realizado por el filósofo-poético en este fragmento: echarse atrás para intuir desde su horizonte global.

Nuestro ejemplo puede ser trasladado al ámbito axiológico, al ontológico, al existencial o al filosófico en general. La lectura aislada de un capítulo de *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, el del un capítulo de *La proposición del fundamento* de Heidegger o la descontextualización de una frase de Séneca produce imágenes erradas no sólo de su autor sino del contenido de lo que se está leyendo. De ahí, la necesidad de la lectura *global* del autor o, cuanto menos, de una buena introducción general a su pensamiento y época. La vida no cuenta con tales introducciones, puesto que el relato de la misma acaba cuando yacemos en un sepulcro. Para entonces, podrán escribir todas las introducciones de nuestra vida; no obstante, sólo serán útiles para los nietos; esa introducción siempre llega tarde para nosotros. La consecuencia es precaria pero necesaria: sólo cabe ir llevando a efecto la introducción a medida que vamos viviendo. La cuestión es cómo hablar de la globalidad cuando se es sólo fragmento.

Echarse atrás³⁹, buscar el horizonte que dote de sentido al conjunto de la vida, salir de la temporalidad sucesiva en pro de marcos en que se descubra el destino vital global componen estrategias válidas.

Si el medio por medio el cual nuestro niño comprende la totalidad del cetáceo es “echarse hacia atrás” para ver su globalidad, detenerse reflexivamente, en un salto atrás, cada cierto tiempo posibilita entender el sentido de la existencia total.

Tal acción ha acompañarse con una confianza en sus resultados, aunque sea vista como una ingenuidad por los demás. Intentar conocer el sentido de la propia vida se percibe como una heroicidad imposible (ante las miradas compasivas) o como una locura patológica. ¿Acaso no es una actividad propia de un Sísifo alcanzan la totalidad desde la menesterosidad del fragmento?

Aunque, claro, si de excentricidades hablamos, idéntica actitud despierta quien “avanza hacia un astro para verle mejor”, es decir, quien realiza un acto

³⁹ Echarse atrás, además de o aquí sugerido, implica el acto de situarse en el fondo del alma en el que se percibe el argumento global de la vida (Cfr. ZAMBRANO, M.: Claros... Pág. 27).

(caminar en la tierra) en el que las leyes físicas demuestran su falacia (la fuerza de la gravedad impide que el caminar conduzca a una mayor cercanía de la estrella). A pesar del aparente absurdo, no ha de olvidarse que ni Zambrano, ni Ortega, ni Maquiavelo⁴⁰ o los escritores más consagrados saben que el encuentro con el propio sentido existencial, con la inspiración, o con la fortuna no resulta, exclusivamente, del propio esfuerzo. Siguiendo una metáfora de Zambrano, el filósofo-poético tomaría de la mano al sujeto para situarlo en el claro del bosque. Que éste sea iluminado por una luz allende las nubes no es responsabilidad del maestro sino de la bondad que aquellas se aparten y dejen que el sol se muestre en esplendor. En suma, aunque la gesta de que lo fragmentario encuentre la totalidad es una proeza, la ingenuidad se desvanece a la vista de que no sólo opera el sujeto en la consecución de sus elevadas metas.

2.8. Homo sum, humanum nihil a me alienum puto

IV. [Será filósofo-poético aquel] Que no permanece indiferente ante el sufrimiento de ningún ser animado y que haya recibido alguna vez la mirada de una vaca, de un asno, de un perro. Y la de algún pájaro.

El título terenciano de este epígrafe, “soy humano, nada de lo que es humano me es indiferente”, se amplía en el filósofo-poético a toda entidad a través de la sentencia zambranianiana “nada de lo real debe ser humillado”.

El filósofo-aplicado, frente al pensador lógico-argumental, asume la metáfora del abrazo del árbol (atribuida al poeta) frente al de la flecha. El segundo, como una flecha, tiene clara conciencia de su diana, por lo que la visión más certera es aquella que se centra en el blanco, se ciega el resto de realidades y su acción más efectiva es la de la saeta que recorre el espacio estrechando en el punto negro. Si el arquero se despista mas allá de su objetivo o la flecha no acierta, la acción habrá sido un fracaso. Trasladado al ámbito ontológico y epistémico, cada ciencia es trazada desde un objeto específico, olvidando y disminuyendo el resto de entes reales. Una visión pragmática de la realidad recorre idénticos senderos: se plantea un objetivo y conjura toda la realidad en torno a él.

⁴⁰ Maquiavelo señala a la fortuna como entidad caprichosa a ser dominada por el príncipe a través de la virtud. (Cfr. MAQUIAVELO, N.: *El príncipe*, Alba, Madrid, 1999. Pág. 147). No obstante, no siempre la última consigue dominar a la primera, a pesar de los artilugios morales con que Maquiavelo intenta controlarla.

Tal determinación constata un problema: la pérdida de realidades. La modernidad, en su afán racionalista⁴¹, se vuelca en realidades no emocionales. Considera que todo aquello que esté influido por ésta violenta la verdad. De hecho, esta última adquiere los cromatismos platónicos de un supino hiperuranismo.

Lo anterior entra en liza con ciertas antropologías. Según Zambrano, el fondo del sujeto humano es “sentir originario”. Max Scheler apunta a un “*ordo amoris*” previo a la toma de decisiones racionales de la vida. Freud hace idéntica aseveración desde la libido. Más recientemente, Mario Perniola, afirmaba que la pérdida de un sentimiento propio conducía a una falsedad del propio sentir, que estaría cimentando a la persona.

Demos prioridad a la razón o al sentimiento, lo indiscutible es que la ceguera de una de estas dos instancias distorsiona la realidad personal. No se trata de hacer apología ahora del contrario sino de fomentar la síntesis del todo. Nuestro escrito se propone recuperar la realidad incluyendo todos sus poros. Para ello, Zambrano se sitúa en lo no contemplado, en lo despreciado: la mirada de una vaca, un asno o de un perro. Así, pone el acento en una suerte de *kenosis* o abajamiento de la mirada del filósofo-poético.

Esa *kenosis*, aun siendo vulgarización (restauración de lo que ve el pueblo), no se identifica con trivialización (simplificación ciega). La recuperación de lo vulgar gesta una cruzada a favor de los desfavorecidos, de los oprimidos, de lo devaluado y, en ocasiones, de lo acallado por discursos absolutistas.

Los ojos no se detienen en la vaca, el asno o el perro sino que son punto de partida para el vuelo y la proyección o para el abismamiento y la profundización. El pájaro⁴² representa la capacidad de trascendencia de la acción. El filósofo-poético abraza, así, la totalidad del ser.

Sobre los hombros del poeta anidan también los pájaros; con los brazos abiertos ante la creación, el poeta se abre a todas las cosas, se ofrece íntegramente sin ofrecer resistencia a nada, quedándose vacío quieto para que todas las figuras aniden en él;

⁴¹ “El drama de la Cultura Moderna ha sido la falta inicial de contacto entre la verdad de la razón y la vida. Porque toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad pura se siente humillada. Y toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla” (ZAMBRANO, M.: La confesión... Pág. 17)

⁴² Cfr. ZAMBRANO, M.: “El libro de Job y el pájaro” en El hombre y lo divino, Fondo de cultura económica, Madrid, 1993. Págs. 385-408.

se convierte en simple lugar vacío donde lo que necesita asentarse y vaga sin lugar, encuentre el suyo y se pose. Tal puede ser el símbolo del poeta⁴³

2.9. La inmovilidad móvil de la espera

V. [Será filósofo-poético aquel] Que sienta la ausencia sin saber bien de qué y crea haber perdido algo. Y que no se apresure a identificar lo perdido y lo que le falta o le fue negado.

Cuenta nuestra autora que, inicialmente, el poeta vivía fusionado con la realidad⁴⁴. La persona quedaba sumida en el todo y no era capaz de objetivar lo que le rodeaba. La situación le creaba ciertos desasosiegos, por ejemplo cuando moría alguien querido y desconocía las razones debido a que le faltaba la objetividad científica para desvelar las causas. Por otro lado, su inmersión en la realidad le había formar parte de un todo que pierde en el momento que aparece la conceptualización y la racionalidad. Ni que decir tiene que estos dos factores se gestan con el fin de evitar esta dependencia absoluta respecto a lo real.

Porque es sabido que una de las funciones de los conceptos es tranquilizar al hombre que logra poseerlos. En la incertidumbre que es la vida, los conceptos son límites en que encerramos las cosas, zonas de seguridad en la sorpresa continua de los acontecimientos. Sin ellos la vida no saldría de la angustia en que permanecería estancada⁴⁵

Desgraciadamente, también se intuyen consecuencias negativas: el sujeto siente su soledad, puesto que no sólo abandona él el mundo circundante sino que éste deja de ser parte de sí mismo. La ausencia del todo en sí mismo será el detonante para que comience a buscar y cree diversos sistemas que persiguen la omnicomprensión del mundo. He aquí la diferencia entre el filósofo y el filósofo-poético.

Ambos saben de la privación de aquella coyuntura inicial, de parte de su sí mismo que se fusionaba con el todo. El filósofo no se satisface e intenta explicarla conceptos, términos, nombres, identificando el proceso y proponiendo soluciones. El filósofo-poético no se apresura a identificar lo perdido. Acepta la pérdida y queda en ella. El resultado es paradójico: el filósofo no encuentra

⁴³ ZAMBRANO, M.: Pensamiento y poesía... Pág. 48.

⁴⁴ “En su situación inicial el hombre no se siente solo. A su alrededor no hay “un espacio vital”, libre, en cuyo vacío puede moverse, sino todo lo contrario. Lo que le rodea está lleno. Lleno y no sabe de qué (...). La realidad le desborda, le sobrepasa y no le basta” (ZAMBRANO, M.: El hombre... Pág. 28).

⁴⁵ ZAMBRANO, M.: Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona, Anthropos, Barcelona, 1989. Pág. 87.

al andar de caza y su pareja halla lo no buscado. La razón consiste en que el filósofo aplica marcos que no se acomodan a la vida: el concepto. Añádase que, en lugar de permanecer a la espera de lo que la vida le da, en vez de aceptar la coyuntura del abandono, se impone a la misma. Sin embargo, lo único que logra es ruido que suena en una clave diferente a la música vital.

El filósofo-poético se queda en el puro sentimiento de la ausencia y su pensar, que es descifrado del sentir originario, confía en entender su situación de soledad pero no obliga a la realidad a que se manifieste. El pensador lógico crea métodos para que lo que está oculto salga a la luz. El filósofo-poético, a lo sumo, dar vueltas en torno a su circunstancia con una confianza que no conceptúa finalidad concreta alguna (como el místico sufi en torno a la *Kaaba* sagrada).

2.10. El rumor leve

VI. [Será filósofo-poético aquel] Que deambule quedándose detenido en algún lugar porque sí, sin aparente finalidad, mirando, escuchando también algún rumor leve, algún susurro

España, sueño y verdad estudia la imagen del idiota, que nos servirá para indagar en este epígrafe. Este personaje no está en sí mismo, sino en otro (de ahí su referencia etimológica). El idiota vaga por la realidad sin objetivo claro. *Parece* que se dirige a un punto, si bien es puro zascandilear. Cuando se le pregunta por su destino, el silencio más vacío es su respuesta.

El filósofo-poético deambula de un modo diverso: quiere abrazar toda la realidad. Su pedagogía consiste en saltar desde una localización ontológica superficial a otra más profunda. Desde la óptica temporal, se traslada desde el tiempo sucesivo al de la persona; desde la perspectiva de la epistemología, implica el salto del argumento a la captación de una evidencia transformadora. A grandes rasgos, confía en el encuentro con la dimensión previa, o auroral, en que se operan densidades como las vistas en ejemplos anteriores. Topar con las mencionadas condensaciones no es fruto de un método pautado, o arquitectónico, sino de una deambulación con forma de sierpe, esto es, respetando los senderos laberínticos de la vida⁴⁶.

¿Cuáles son los guardacantones del abismamiento? Los *matices* de la existencia ocultos a los inexpertos. Aquella atención a la mirada de la vaca,

⁴⁶ Al fin y al cabo, nos ubicamos en tesituras análogas a la del que está buscando la felicidad: sólo la obtiene quien no se obsesiona con su consecución.

perro o burro, la fusión con una nube en medio de una tarde soleada⁴⁷ o la contemplación de cuadros en el Museo madrileño del Prado⁴⁸ son estrategias de nuestra pensadora para facilitar el camino.

La detención repentina del filósofo-poético coincide con el “estar en las nubes” atribuida a pensadores tan antiguos como al Sócrates de *Las nubes* de Aristófanes. Esta salida súbita del tiempo cotidiano es parte de la entrada en una nueva lógica, la de la vida que excede e integra a la meramente cognitiva.

Por último, el objeto de contemplación no puede ser más que el susurro o rumor leve ya que tales formas insinuantes son previas a la morfología final. Igual que el ente heideggeriano es resultado de un ser previo, que no es ente, la palabra cotidiana nace de una palabra balbuciente. Concretando, toda definición de la libertad bebe de un magma primigenio indecible. Cuando se afirma, comienza las discusiones y la incapacidad percibida para obtener la totalidad de lo que es la libertad. La solución sería acceder al lago madre de la “libertad”. Todo esto puede traducirse a los conceptos arquimédicos de la filosofía y, si se quiere, de la vida en general.

Cuando se alcanza esta comprensión (auroral, originaria, fontanal), no hay disensión. La crítica surge de que, si no se puede transmitir en palabras, sería imposible de comunicar, es decir, parece que arribamos a un carácter monadológico a todas luces lacerantes para la construcción de la comunidad de conocimiento. Una comprensión profunda del sendero zambrano elude esta crítica: el compromiso del filósofo-poético por el camino rinde resultados, previos al conocer, que no sólo pertenecen a él sino que se sumergen en el lago inicial del que beben *todos* aquellos que se implican en el propio camino de autenticidad. Como el concepto (libertad en este caso) no es una *construcción* de cada sujeto sino un *descubrimiento* de una entidad en la que todos estamos inmersos, se producen dos efectos: (1) sentimos la compatibilidad entre el saber de unos y otros; (2) asumimos el propio conocimiento traducido en palabras como perfectible y, por tanto, intuimos el saber “dicho” por el otro como regalo que nos ayuda a acercarnos más y más a la totalidad anhelada.

2.11. Ligereza en medio del cristal

⁴⁷ Cfr. ZAMBRANO, M.: *Delirio y destino* (los veinte años de una española), Mondadori, Madrid, 1989. Pág. 27.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*. Págs. 152-153.

VII. [Será filósofo-poético aquel] Que atravesase con ligereza una habitación clara pasando entre objetos de cristal blancos, diáfanos, sin hacerlos apenas vibrar

Sin duda, el presente texto es el que goza de una mayor rutilancia metafórica. Esta circunstancia complica su comprensión.

Ciertos textos de Zambrano han de ser leídos como si se tratase de notas musicales, de modo que una hermenéutica sobre los mismos desarma su finalidad. A pesar de ello, esta labor arqueológica clarificará su sentido.

En primer lugar, tenemos la imagen del viaje, inherente al aprendizaje del saber de la experiencia, de quien se comprometió en un periplo de descubrimiento personal. Asistimos a un éxodo realizado con sutileza, recalando la pericia de su ejecutor (atravesada con ligereza, pasando entre objetos de cristal).

La levedad del tránsito se incardina en el universo de penumbras y susurros en que nos movemos. Quien no se haya cultivado a sí mismo durante décadas es incapaz de esta maestría. No hay miedo a romper el cristal porque la transparencia y blancura es parte de la esencia del maestro y del filósofo-poético avezado. Por ello, apenas hace vibrar nada. El impacto entre dos instancias puras y evanescentes no rompe en discusión sino en mutuo reconocimiento y anhelante conocimiento.

Este texto instala al filósofo-poético en la parte más elevada de su trayectoria. Después de la detención repentina previa abierta por el susurro, indicada en epígrafes anteriores, se instala en ella. De facto, la condición de evanescencia pura es a la que el aprendiz ha de apresar. En los resquicios de la realidad de su palabra y de su quehacer, se desborda su auténtica sabiduría. La capacidad de capturar este saber es, en los primeros compases, resbaladizo y pasajero. Luego, se afianza.

En algunas ocasiones, Zambrano usa la metáfora de la gota de aceite. Como ella, este saber, percedero a la vista del no iniciado, invade, también, cada uno de los poros de la realidad del aprendiz que marcha en su auténtico desarrollo.

El 7 de noviembre de 1944, en carta a Rafael Dieste, da cuenta de un descubrimiento definitivo, catalizador de su pensamiento: la razón poética; le dice textualmente: “Hace ya años, en la guerra, sentí que no eran “nuevos principios” ni “una Reforma de la Razón” como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más

ancho, algo que se desliza también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética... es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra; tiene, ha de tener muchas formas, será la misma en géneros diferentes”⁴⁹

2.12. Tener poco que contar: humildad y autenticidad

VIII. [Será filósofo-poético aquel] Que se detenga a solas al borde de una hondonada, o suba a lugares altos y arriesgados y se quede mirando hacia abajo impávidamente. Y si le ha llegado el caso de extraviarse en lugar desconocido y aun peligroso, que tenga poco de ello que contar.

El filósofo-poético camina en soledad. El maestro constituye una mano que exhorta, aunque siempre se encuentra muy alejado para hacer el propio camino por uno mismo. Su función es la de corregir, animar, dar la palabra precisa en los momentos de caída, pero no puede sustituir en el levantamiento o en el acto de dar cada uno de los pasos. Muchos autores lo han recordado. Uno de ellos es José Luís López Aranguren:

La experiencia de la vida es, pues, el saber adquirido, *viviendo* (...). No es el saber estudiado y aprendido, ni tampoco el ideado o construido. No es un saber intelectual, sino vital. Y, por otra parte, es saber personal, no tradicional, heredado o sapiencial⁵⁰

El maestro, como Virgilio en la *Divina Comedia* de Dante⁵¹, indica los lugares elevados o las profundidades más abismadas y, a veces, advierte del peligro o prueba al aprendiz para constatar que se encuentra preparado. En todos los casos, el discípulo ha de recorrer su propio sendero y ponerse en peligro. Pues, como nos ha recordado Ortega y Gasset, etimológicamente experiencia procede del acto de ponerse en riesgo

Per se trata originariamente de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa⁵²

La superación de la prueba es la que rinde un conocimiento que transforma y forja al filósofo-poético.

⁴⁹ ABELLÁN, J.L.: María Zambrano... Pág. 41. Véase también ZAMBRANO, M.: De la aurora, Tabla Rasa, Madrid, 2004. Pág. 207.

⁵⁰ LÓPEZ ARANGUREN, J.L.: “La experiencia de la vida” en AA.VV.: Experiencia de la vida, Alianza, Madrid, 1966. Pág. 36.

⁵¹ Cfr. CP. Pág. 80.

⁵² ORTEGA Y GASSET, J., Obras completas VIII, Alianza, Madrid, 1994. Pág. 176.

Ahora bien, el regreso ha de estar coloreada por la humildad referida en otros epígrafes. El filósofo-poético se apercibe de la pequeñez de su heroicidad. El trasiego de su existencia le enseñó a rebajar el valor de sus actos a la luz de otras aventuras superiores a la suya. Ésta es una de las razones de su mutismo cuando regresa; actitud diametralmente opuesta a la de aquel que resolvió *por casualidad* un enigma vital (o salvó su piel) y mitifica grandilocuentemente esta circunstancia como resultado de su propia inteligencia. El segundo no ha aprendido cosa alguna de su experiencia puesto que su salvación no es objeto de su voluntad consciente. Por tanto, al ser un riesgo falsificado, no hay auténtico aprendizaje.

La otra razón del mutismo indicado se cierne sobre el universo en que se opera la circunstancia. El mundo en el que el sujeto se autodescubre es previo a la palabra, a la conceptualización. Por eso, hablar de ese mundo, sólo es posible (si es que lo fuera) desde la poesía o la narración mítica. Hölderlin sentenciaba elocuentemente que “en el país de los bienaventurados quien habita es el silencio”⁵³ y Oscar Wilde avalaba su aserto con un “nada sobrevive al hecho de ser pensado”⁵⁴. Esta posición no apela a un nihilismo vacío sino a ese contexto previo a la palabra plenificado y lleno en el que la palabra sólo es sesgo poco compatible con él. La razón de que la palabra poética sea más válida para *cantar* (no contar) esta circunstancia es su capacidad de multiplicarse semánticamente apelando a la vez a varios mundo.

En síntesis, el filósofo-poético que se ha extraviado y se ha reencontrado tiene poco que contar porque su mundo comienza a ser el del misterio, las verdades entrañadas y el de una poesía que zarandea al aprendiz antes que instalarle en un camino que le pertenezca completamente.

2.13. Evitar el deslumbramiento de la penumbra

IX. [Será filósofo-poético aquel ante quien] se comprenda que cuando mira al fondo de la hondonada, o simplemente lo que yace abajo, se le vaya haciendo una cierta claridad. Que encuentre también la claridad mirando a lo de abajo, tal como si capaz fuera de seguir mirando hacia abajo y no solo hacia lo alto –aunque sin dejar de hacerlo- y llegar hasta lo más oculto que si no se le hace claro, al menos se le manifiesta, en cuanto tal, en su pura resistencia

⁵³ HÖLDERLIN, F.: Hiperión o el eremita en Grecia, Hiperión, Madrid, 2001. Pág. 78.

⁵⁴ WILDE, O.: El abanico de Lady Windermere – Una mujer sin importancia, Andres Bello, Barcelona, 1998. Pág. 175.

El abismamiento y la circunambulación son dos estrategias para recapturar el yo de la persona, para conocerse el sí mismo y su circón-mundo. El saber de la experiencia no se concede sin un padecimiento del dolor. El sufrimiento encaja con una oportunidad kairótica para asentar las bases del propio progreso personal. El requerimiento de la experiencia *peligrosa* y, en ocasiones, dolorosa es básica para el progreso personal. Julián Marías explicaba el estancamiento existencial del campesinado por la ausencia de estos requisitos en sus vidas.

El campesino, la mujer escasamente cultivada, muestran en ocasiones una sorprendente acumulación de experiencias *de la vida*, unida a una gran pobreza de “experiencias”: son gentes que han hecho siempre lo mismo, a quienes nunca les ha pasado nada⁵⁵

No se confunda con este texto el ejemplo con el contenido. Sean campesinos o sujetos que no viven en el precipicio existencial, ninguno de ellos evoluciona en el camino de abismamiento. Obsta decir que cada sujeto debe decidir autónomamente si quiere asumir riesgos, aquí sólo señalamos las consecuencias de no llevarlos a cabo.

Una de las razones de no apropiarse (lo cual no es sinónimo de buscarla) de la fatalidad es el miedo. Paulo Freire⁵⁶ o Erich Fromm⁵⁷ se han dedicado a esta cuestión. Zambrano provoca un giro entre la reticencia común a *ex-perimentar* debido al citado miedo y la actitud del filósofo-poético. El miedo no desaparece pero la confianza lo hace merecedor de sufrirlo.

El filósofo-poético confía en la salida de su atolladero existencial. Como decíamos con anterioridad, no se puede obligar a que el sol nos ilumine después de perdidos en el bosque, pero se puede confiar en que sucederá. Ciertas afecciones espirituales son resultado de no afrontar un riesgo (de no mirar a la hondonada), impidiendo que se licue la piedra que obstruye el paso de la vida. El precepto del filósofo-poético para estos casos es no apartar la mirada del monstruo o sujeto que nos amedrenta, aceptar nuestra debilidad y no cejar. Entonces, se disolverá fraguando una entidad personal más poderosa.

Huelga comentar aquí el juego entre la mirada de lo más bajo y lo más alto después de referirnos al salto entre la mirada de la vaca y la del pájaro. Sin embargo, no obviaremos la última frase del fragmento.

⁵⁵ J. Marías, “Un escorzo de la experiencia de la vida” en Autores varios, *Experiencia de la vida*, p. 116.

⁵⁶ Cfr. FREIRE, P.: *op.cit.*

⁵⁷ Cfr. FROMM, E. *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1995.

Hasta el momento, el proyecto de no humillar nada de lo real se restringía a permitir respirar a todo tipo de entidades. La razón lógico-argumental no debería desbancar a otros tipos de comprensión como la poética o la narrativa. A esta actividad, se ha de sumar una matización: ciertas esencias (e incluso sujetos) poseen modos de darse en penumbra, es decir, no manifestándose a la luz completa. Cuando se las pone bajo el foco investigador deslumbrador, se desdibujan, al igual que se entorpece la visión del poema bajo la cirugía que le aplica el crítico o cuando se devalúa las máximas o los refranes bajo el mediodía racionalista de filólogos que la roban de su medio natural para introducirlas en sus microscopios intelectuales.

Para comprender esta naturaleza en penumbra no hay que portearlas al propio ámbito, que les resulta extranjero; por el contrario, el sujeto ha de acercarse a ellas respetando el medio en el que respiran⁵⁸. Esas realidades “fotofóbicas” poseen dos naturalezas: unas viven en penumbra y otras se dan “como-oposición-a-lo-existente” (esto es, viven una existencia vicaria). Circunscribiéndonos a las segundas, pensemos en el color o en el calor. Como demostró Xavier Zubiri en su *Inteligencia sentiente*⁵⁹, no existen sino las cosas calientes. El calor consiste en una formalidad de realidades materiales. Lo mismo podría decirse del sentimiento que no es sino un modo de una entidad que, esa sí, posee una realidad propia. Estas esencias, si así pudiéramos llamarlas, se sostienen como resistencias; por tanto, son fugaces y su conocimiento sólo puede ser lateral. Ni que decir tiene que conformarán útiles para la agudeza del filósofo-poético, más presto a éstas que a la contundencia del chirrido ensordecedor de las ruedas del metro cuando atraviesa una curva.

4. Conclusiones: dejar partir la mirada en libertad

A lo largo de este estudio, se confirma el restablecimiento de una concepción del filósofo que la modernidad, según Zambrano, perdió. Esta puesta en valor de dimensiones olvidadas de la reflexión destaca novedades en la naturaleza del filósofo que nos lo devuelven con un rostro más logrado. Podemos resumir sus nuevas facciones en torno a cuatro puntos conclusivos:

Critica de la noción lógico-argumental.

⁵⁸ De ahí que este artículo no establezca una teoría del filósofo-poético como teoría independiente de los textos zambranianos sino que intente beber una y otra vez en sus textos evitando máximamente su falsía. A pesar de ello, después de la lectura de este trabajo, invitamos al lector provisto de estos rudimentos explicativos que se sumerja en el texto nuevamente para comprenderlo en profundidad

⁵⁹ ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1998. Págs. 54-67.

El filósofo escapa a sus circunscripciones racionalistas e idealistas modernas. Se verifica que tal acotaciones limitan las capacidades de la reflexión al universo cognitivo y sesga la epistemología del pensador al divorciarse la razón y la vida. Es ocioso decir que esta crítica no pretende la negación sino una síntesis que incluya también lo lógico-argumental. La limitación de lo argumentativo no es razón para rechazarlo sino para completarlo con útiles y cosmovisiones más dilatadas. Así, se ensamblan la razón lógica, la narrativa, la mística, la poética, la musical e incluso la del silencio.

Apertura a la totalidad.

La síntesis racional anterior abarca todas las longitudes de la vida. Junto a la ampliación de la razón, se ofrece la agudización de la escucha y de la mirada para capacitar una intuición de la penumbra. Se extiende la antropología, que no se confinará a una definición del hombre como ser lógico-argumental sino que admite entrañas previas. Nos introducimos en diversas modalidades temporales deudoras de su contenido, de esta forma no sólo existen las horas, minutos y segundos sino el tiempo de la amistad, de la libertad, de la reflexión, de la disputa, de la paz, del amor, de la pérdida, de la confusión, etc...

Profundización como camino.

El filósofo racionalista optimizaba su desempeño desde la afinación de sus capacidades lógicas. Su progresión era de índole racional. En aquel contexto, la habitual diversidad entre el pensar y el ser era óbice para una transformación interior desde la consecución de la verdad. En tanto en cuanto, el saber del filósofo-poético es saber de la experiencia, no hay conocer sin una auténtica introducción de vectores gnósticos-vivenciales en el sujeto. Esta penetración invade a todo el sujeto debido a que su punto de entrada es su entraña o su alma. Al conformar estas instancias el origen de su hacer, pensar o sentir, su vida no puede escapar a la acción de sus nuevas intuiciones; por ende, la transformación le es consustancial a su camino de conocimiento.

Traslado de la noción de verdad del universo cognitivo al entrañado.

Consecuentemente, se transforma la noción de verdad y sus criterios. Estos últimos no son los de concordancia, coherencia, corrección de la inferencia lógica entre premisas y conclusiones o el respeto de las leyes de Morgan, del principio de no contradicción o de las estructuras de la lógica de predicados. La verdad es fruto de la autenticidad del sujeto. Esa autenticidad se resume en la coherencia de los cuatro cuerpos del tetragrama esencial: ser-sentir-pensar-hacer. Si falla, la verdad del filósofo-poético, cuanto menos, es perfectible. Evaluar el grado de consistencia de los cuatro elementos en la persona constituye el criterio para examinar su verdad, cuya acreedora sería la autenticidad.

Subráyese que esta consistencia no es impuesta, puesto que construiría una falsedad que quebraría el tetragrama. Por el contrario, es resultado de un progresivo proyecto de liberación del sujeto de sus construcciones. Esta liberación no es huida, emancipación o fuga sino manumisión para poder hacerse cargo de toda la realidad a la cual se abraza y en la que, finalmente, el poeta vuelve a descansar. Acabamos así con la última frase de la descripción del filósofo-poético realizada por nuestra autora:

X. [Será filósofo-poético aquel] que, en algún instante, deje partir la mirada como si fuera a abrazar todas las cosas en libertad.

Bibliografía

- ABELLÁN, J.L.: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona, 2006.
- AA.VV.: *Experiencia de la vida*, Alianza, Madrid, 1966.
- BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Vectores zambranianos para una teoría de la filosofía aplicada a la persona*, Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010.
- FREIRE, P.: *Pedagogía do oprimido*, Paz e Terra, Río de Janeiro, 1994.
- FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 2000.
- FROMM, E. *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1995.
- GADAMER, H.G.: *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- HADOT, P.: *Philosophy as a way of life*. Blackwell Publishing, Oxford, 1995
- HÖLDERLIN, F.: *Hiperión o el eremita en Grecia*, Hiperión, Madrid, 2001.
- LAÍN ENTRALGO, P.: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- LEZAMA LIMA, J. - ZAMBRANO ALARCÓN, M. – BAUTISTA, M.L.: *Correspondencia*, Espuela de Plata, Madrid, 2006.
- MARSET, J.C.: *María Zambrano. I. Los años de formación*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2004.
- ONFRAY, Michel: *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*. Gedisa, Barcelona, 2008.
- ORTEGA MUÑOZ, J.F: *Biografía de María Zambrano*, Arguval, Málaga, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas VIII*, Alianza, Madrid, 1994.
- TERESA DURANTE, L.M.: “Historia e intrahistoria e intrahistoria en Misericordia de Benito Pérez Galdós a la luz de María Zambrano”, *Antígona. Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*, número 2, Fundación María Zambrano, 2007. Págs. 50-60.

- WILDE, O.: *El abanico de Lady Windermere – Una mujer sin importancia*, Andres Bello, Barcelona, 1998.
- ZAMBRANO, M.: *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2002.
- *Claros del bosque*, Seix Barral, 1993.
- *De la aurora*, Tabla Rasa, Madrid, 2004.
- *Delirio y destino (los veinte años de una española)*, Mondadori, Madrid, 1989.
- *El hombre y lo divino*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1993.
- *Filosofía y educación*, Ágora, Málaga, 2007.
- *Filosofía y poesía*, Fondo de cultura económica, Madrid, 2001
- *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2004.
- *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 1995.
- *La razón en la sombra. Antología crítica*, Siruela, Madrid, 2004.
- “La poesía de Luis Cernuda”, *La caña gris*, número 6-8, Valencia, 1962. Págs. 15-16.
- “La religión poética de Unamuno”, *La torre*, número 35-36, Río Piedras (Puerto Rico), 1961. Págs. 213-237.
- *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 2004
- *Notas de un método*, Editorial Mondadori, Madrid, 1989.
- *Palabras del regreso*, Amarú, Salamanca, 1995
- *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid, 1996
- *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- “Sobre Unamuno”, *Nuestra España*, número 4, La Habana, 1940. Págs. 21-27.
- *Unamuno*, De Bolsillo, Barcelona, 2003.
- ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1998.