

Hay lugares que transcinden su condición de mero emplazamiento físico para devenir en una topografía del pensamiento, en un espacio que inspira una determinada forma de pensar. Podríamos hablar de lo que en otro lugar he denominado como «toposofía», esto es, la extraña sinergia que se da entre el modo de habitar un lugar y el modo de conocimiento que en él se despierta. Hay espacios que tienen una dimensión simbólica que actúan como horizonte de sentido. En el caso de María Zambrano, esta toposofía, este espacio de pensamiento fue, sin duda, la Pièce, esa pequeña localidad francesa, protegida por el macizo del Jura, cercana a Ginebra, donde la autora consumó sus últimos años de exilio, en una humilde casa de campo (la «choza»¹, la llamaba ella irónicamente), enclavada en medio del bosque, acompañada por su primo Mariano Tomero Alarcón, su fiel servidor, un ser bienaventurado que solo en la entrega se cumple.

Podríamos decir que la filósofa malagueña pertenece a esa estirpe de «pensadores de la cabaña», los emboscados, los filósofos de la intemperie, aquellos que eligen un apartamiento o exilio del mundo, una especie de *anachoresis* laica como forma de vida, en busca de un adentramiento interior que los reconduzca a su ser esencial. La cabaña se convierte en hueco, celda o cámara donde ir a sumergirse, como buen anacoreta, en una intimidad profunda y arcaica. La cabaña es desierto, ausencia de mundo, atopía. No es extraño que Gaston Bachelard escribiera en su *Poética del espacio* que «la cabaña aparece como la raíz pivote de la función de habitar», donde se da una «soledad centrada» que permite, sin miedo, habitar el vacío, alcanzar lo que Jacques Lacarrière denominaba la «idiorritmia», esto es, de un ritmo propio de vida, más allá de toda estricta disciplina social, pero sin renunciar al contacto ocasional con los otros.

Thoreau (Zóro) dio el pistoletazo de salida de esta estirpe de pensadores solitarios. Se alejó de la ciudad para llevar una vida apartada en medio del bosque, en una cabaña hecha con sus propias manos, en una propiedad de Emerson cercana al lago Walden. Allí nació *Walden o Vida en el bosque* (1845), verdadero alegato de una existencia austera y autárquica en el medio natural, donde encontramos esta declaración de principios: «Fui a los bosques porque quería vivir solo, deliberadamente, para afrontar los hechos esenciales de la vida y ver si podía aprender lo que tenía que enseñar y no descubrir, a la hora de la muerte, que no había vivido».²

También perteneció a esta estirpe el autor del *Tractatus*, quien en 1913 decidió aislarse en Skjolden (Noruega) en otra cabaña construida también por él mismo. Allí, a solas con la naturaleza, el pensador progresaba a diario en su obra. «¡Míamente está en llamas!», llegó a declarar a un amigo algunos meses más tarde. Su trabajo era febril. Su conciencia se abría bajo aquel frío criminal. Pronto convirtió la barraca en el único lugar posible de su mundo. No tenía electricidad ni agua. Cortó toda comunicación con el resto y los pocos visitantes que se dejaban caer por aquel inhóspito paraje eran agasajados por el filósofo con un paseo, a veces a pie, otras en barca por las aguas gélidas del fiordo. Skjolden fue su lugar natural, al que siguió siendo fiel Wittgenstein durante años, casi siempre en verano o primavera, donde pasaba largas temporadas sin hablar con nadie, centrado en su escritura.

1. Zambrano, María, *Cartas de la Pièce* (Correspondencia con Agustín Andreu), Valencia. Pre-Textos-Universidad Politécnica de Valencia, 2002, p. 32.

2. Henry David Thoreau, *Walden o la vida en el bosque*, Madrid, Cátedra, 2007.

Años después, a unos miles de kilómetros de distancia, Martin Heidegger tomó una decisión parecida: se internó entre dos montañas, en el corazón de la Selva Negra, al sur de Alemania, y allí estableció su guarida. Él mismo llamaba a este coqueto y práctico refugio de esquiadores, de aproximadamente 6x7 metros en planta, «die Hütte» (la cabaña). En él escribió, al calor del fuego, muchos de sus más famosos escritos, desde sus primeras conferencias y sus primeros apuntes de *Ser y Tiempo*, hasta sus últimos y tal vez más enigmáticos textos. A lo largo de cinco décadas, Heidegger consiguió en su cabaña una intimidad emocional e intelectual que le permitió una disposición de apertura al mundo, un adentramiento en el «claro de lo abierto», espacio donde se desvela el ser de cada ente. Únicamente la vida en medio de la naturaleza es el lugar propicio para el desocultamiento de la verdad originaria de cada cosa. *Todtnauberg* representó, para Heidegger, un lugar del pensamiento. La *anacoresis* que podía practicar en este lugar apartado, en medio de la montaña, tenía la virtud de propiciar la *alétheia*, esto es, la manifestación de la verdad de los objetos de nuestro entorno, más allá de la lógica utilitarista y dominadora del mundo técnico. Procuraba la posibilidad de un habitar poético donde se da una relación de cercanía con las cosas que actúa de *a priori* para la mostración de su esencia. «El poeta, al decir la palabra esencial, nombra con esta denominación, por primera vez, al ente por lo que es y así es conocido como ente. La poesía es la instauración del ser con la palabra»³.

Este modo de habitar poético también lo experimentó María Zambrano durante los últimos años de su exilio en su pequeña *ferme* del Jura francés. En este lugar de soledad y de quietud nacieron con lentitud las páginas de *Claro del bosque*, a golpe de inspiración —o si se prefiere, de «delirio»— desde comienzos de la década de los 70, coincidiendo con el agravamiento del estado de salud de su hermana Araceli y su posterior deceso. Con la muerte de su hermana, la autora desataba el último lazo que la unía al horizonte familiar y se convertía en su última superviviente. Retirada en este lugar de apartamiento había alcanzado un estado anímico especial que ella misma calificó de «exilio logrado», es decir, la asunción plena de la condición de exiliado que adviene después de haber atravesado varias etapas que se le ofrecen, como exigentes pruebas, a todo aquel que ha tenido que abandonar su suelo natal. Zambrano concebía el exilio, en clave mística, como un rito de iniciación que ha de ser consumado atravesando varias moradas hasta alcanzar el «verdadero exilio». Los dos estadios previos que se deben padecer y las dos figuras que se han de encarnar antes de convertirse en un exiliado son: primero, la del refugiado, que es aquel que todavía no experimenta el sentimiento de abandono, al sentirse acogido por un nuevo lugar donde puede hacerse un espacio propio; y, en segundo lugar, la del desterrado, que tampoco padece la orfandad, pues todavía alimenta la esperanza de volver a su tierra y ello le lleva a sufrir solo por la expulsión y la lejanía física del país perdido. En cambio, la condición de exiliado la alcanza solo aquel que ha dado un paso más allá del refugiado y del desterrado, un paso más allá en el abandono, porque es aquel que ya ha perdido toda esperanza del regreso y vive, por ello, en la ausencia no solo de la propia tierra, sino de cualquier tierra. Vive en el no-lugar, en el vacío, en el desamparo. Está fuera y en vilo:

3. Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, México, FCE, 1985, p. 137.

Le caracteriza más que nada: no tener lugar en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni [...] ontológico. No ser nadie, ni un mendigo: no ser nada. [...] Haberlo dejado de ser todo para seguir manteniéndose en el punto sin apoyo ninguno.⁴

El exiliado va, poco a poco, desposeyéndose, despersonalizándose; va quedándose desnudo ante los elementos, reducido a su ser esencial, despojado de todo. Se acerca a la nada, al no-ser, al estado primero de inocencia, después del nacimiento. Es un «resto», un «deshecho» de una historia truncada. Está ahí, embobado en su pasado, arrobadó en su historia, sin saber muy bien ya las razones de su permanencia en ese filo entre la vida y la muerte. De ahí que el exiliado, según Zambrano, se asemeje a la figura de esos «idiotas» pintados por Velázquez («El bobo de Coria» o «El niño de Vallecas»), pobres pasmados, que han olvidado el motivo de su presencia, pero que, sin embargo, atesoran, como si fueran figuras sagradas, como bienaventurados, una verdad humilde, la verdad del simple. El exiliado ha dejado de ser personaje de la historia para devenir «criatura de la verdad». Su verdadera misión no es otra, por tanto, que la de constituirse en una conciencia lúcida, después de haberse liberado del dolor y de toda pasión, en ese sosiego que aparece después del llanto, cuando se sabe ya todo perdido y no hay motivo para seguir alimentando la esperanza ni, por tanto, la desesperanza.

Esta especial revelación del exiliado es fruto, como vemos, de un específico estado de lucidez que aparece, no por un denodado esfuerzo intelectual, sino por una consumación total de una experiencia límite de sufrimiento en la vida. Dicha conciencia, pues, se identifica con lo que nuestra autora denomina, «saber de experiencia», es decir, un saber que solo se alcanza a través de una experiencia dolorosa; un saber «trágico» que nos remite, inevitablemente, a ese «saber padeciendo» del que hablaba Sófocles, a la revelación o «anagnórisis» que alcanza el protagonista de toda tragedia griega como recompensa de su dolor. Se trata de una razón o conciencia que está más emparentada con el «delirio», con esa «revelación» de las entrañas, que con la claridad cartesiana. El exiliado, al igual que el místico, «revela sin saber»⁵. Por ello, el no-lugar del exilio se convierte en el espacio de la revelación de la verdad.

En este espacio surgió *Claros del Bosque*, fruto de esa sabiduría que adviene después de haber descendido a los infiernos de la historia, cuando se ha aprendido a habérselas con la nada, cuando ya se ha aprendido a habitar en el vacío, como hace el místico. En este estado de nadificación y desasimiento, de renuncia, es cuando se alcanza esta sabiduría del claro del bosque, sabiduría que utiliza la metáfora y el símbolo como su vehículo de expresión. De ahí el carácter poetizante del discurso de Zambrano que provoca un mayor hermetismo comprensivo. En *Claros del bosque* encontramos junto a imágenes de la tradición mitológica griega (la Medusa, Apolo, Atenea, la cicuta, la luna), elementos pertenecientes a la simbología de la mística cristiana (el centro, el punto, el corazón, la llama, la noche oscura, la cruz). La autora, pues, utiliza estos recursos expresivos para hablar de un modo indirecto, siempre alusivo, de una experiencia personal de revelación del ser que se da en un estado especial de

4. Zambrano, María, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 1990, p. 36.

5. *Ibidem*, p. 33.

conciencia, en el que se logra respirar al unísono con la totalidad. La intención que preside *Claros del bosque* no es otra que el intento de transmitir estas vivencias extáticas, súbitas y discontinuas, alcanzadas en esos instantes privilegiados, esos fulgores, en los que se produce una mostración del ser. Zambrano es consciente del carácter inefable de estas «revelaciones» o «visiones». Lo enunciable parece estar herido por lo indecible, pues nos habla de una extrañeza interior difícilmente descifrable en términos lógicos, como ocurre en toda experiencia mística. De hecho, Zambrano se hace eco del «modus loquendi» de la mística, especialmente de San Juan de la Cruz y de Miguel de Molinos, haciendo uso de algunos recursos estilísticos y retóricos del discurso místico, como son el oxímoron, la paradoja y la antítesis, en los que el lenguaje se cuestiona a sí mismo a través de una técnica de manipulación lingüística que tiene por objeto transmutar las coherencias de las significaciones y retorcer las palabras para hacerlas decir aquello que no se puede decir («un no sé qué que quedan balbuciendo»). El oxímoron viola la lógica del discurso al enlazar dos términos antagónicos pertenecientes a órdenes distintos («música callada», «soledad sonora», «oscura claridad») y a través de esta perversión del discurso crea un hueco o vacío en el lenguaje que permite mostrar lo que no dice, lo que no se deja cifrar en conceptos. El lenguaje místico utiliza vocablos conocidos, pero dispuestos de un modo inusual que diseña un nuevo espacio de mostración en el que se pone de manifiesto lo otro del lenguaje, al hacer que las palabras sugieran, sin decir, el duelo de la separación. Por ello, la mística, al mismo tiempo que muestra lo inefable, lo oculta, lo torna secreto, lo vela. De ahí la extrañeza que siembra siempre un texto de estas características, un texto que supone la opacidad del signo, en tanto quiebra la relación habitual entre el significante y el significado. Esta opacidad también la encontramos presente en *Claros del bosque* justamente por esta intención de la autora de hablar de aquello de lo que no se puede hablar, solo experimentar. No creo, pues, que este pueda ser un demérito de la obra, en contra de lo que opina la estudiosa Ana Bundgaard que achaca al empleo que hace Zambrano de las imágenes simbólicas el carácter «críptico», rayano en lo incomprensible, de esta obra:

Para esquivar la razón discursiva, la autora de *Claros del bosque* en vez de conceptos utiliza imágenes, pero no habría que olvidar que estas imágenes resultan tan abstractas como los conceptos que Zambrano voluntariamente rehúye. De hecho, la lógica de los conceptos, imprescindibles en un discurso filosófico, es sustituida en el discurso poetizante por imágenes lexicalizadas que reduplican la penumbra que envuelve las cuestiones relacionadas con el ser y el ente sobre las que escribe la autora. Descifrar estas imágenes exige, en nuestra opinión, un esfuerzo interpretativo que el concepto, si es operativo, normalmente no requiere.⁶

6. Bundgaard, Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, p. 433.

Sí compartimos, en cambio con Bundgaard, la opinión de que el uso que hace Zambrano de dichos recursos retóricos no debe dar pie a confundir el texto poetizante y, en algunos momentos, de un marcado tono lírico, de *Claros del bosque*

con un texto «poético» de naturaleza mística. La diferencia entre el lenguaje poetizante de Zambrano y la poesía mística estribaría en que las imágenes y símbolos que utiliza esta última son *expresión* de esta experiencia inefable que nos hace sentir el silencio como máxima resistencia de la palabra a nombrar lo inefable. Zambrano, en cambio, según esta estudiosa, haría un uso pedagógico y explicativo de dichas imágenes y símbolos, emparentando, de este modo, el discurso de *Clara del bosque* con los comentarios en prosa de San Juan que pretenden aclarar la simbología mística de su poesía.⁷

Bundgaard señala otra diferencia más entre el lenguaje poético y el lenguaje poetizante de Zambrano: en el poema, el poeta asiste a la revelación misma del ser en el acto de la escritura, pues la acción propia de la palabra poética no es otra que la de crear el espacio de anunciaciόn de la verdad —como decía Heidegger en sus comentarios sobre la poesía de Hölderlin—, mientras que el discurso zambraniano nos remite a una vivencia previa de la verdad, experimentada por la autora, en la que se aúna el sentir y el conocimiento.

Zambrano nos legó esta experiencia de la penuria y de la renuncia como reflexión sobre la condición humana, pero hizo todavía algo más: nos mostró el camino o método para superar este exilio ontológico. La razón poética no es otra cosa que el método del regreso, del retorno al ser. Por ello, su pensamiento no tiene un carácter teorético, sino que es ante todo una «forma de vida», una razón práctica que nos comina a una transformación interior, a un «cuidado de sí mismo», como defendía el último Foucault, aprendido de las viejas escuelas morales de la Antigüedad, donde la persona se dirigía a sí misma para asistirse, para ocuparse de sí y de los otros. Quizás no haya nada más revolucionario hoy en día que este cuidado de uno mismo y de los otros, frente al individualismo que fomenta la economía neoliberal.

Este método zambraniano, contrario al método cartesiano, tiene como objetivo el descubrimiento de nuestro ser esencial, pues la situación inicial de todo hombre es de ocultamiento y de opacidad respecto de su propio ser: «el hombre es un ser escondido en sí mismo». Este ocultamiento se produce en el mismo momento en el que inicia su existencia y se construye un personaje (un yo), cayendo en el olvido de ese estado anterior, previo a su nacimiento, una especie de «vida pre-existente» en la que se encontraba en comunión y participación con la Unidad primordial. Este Uno es el principio y fundamento de la realidad, es un Absoluto dador del ser de todas las cosas, «lugar primero que parece sea como un agua donde el ser germina, al que no se puede llamar naturaleza, sino quizás simplemente lugar de vida». Vemos, pues, como esta ontología zambraniana es deudora de la ontología gnóstica y neoplatónica que tanta influencia tuvo, posteriormente, en San Agustín y en toda la mística cristiana.

Según la filósofa veleña, el existente, a pesar de haber perdido esta vida prenatal, recuerda y siente en sí la huella de este origen, bajo la forma de un sentimiento que nombra como «Amor preexistente», que le hace padecer la enfermedad del Uno, la enfermedad de la escisión. El individuo experimenta su existencia, pues, como un desgarro de esta matriz ontológica, como un exilio de la «fuente de la Vida». Por eso, dirá Zambrano que el hombre es aquel ser que «padece su propia

7. Bundgaard, Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, op. cit., p. 428.

trascendencia», que siente la ausencia del Absoluto y será este sentimiento de pérdida el que le hace ir en busca de un lugar marcado por la ausencia.

El amor, en tanto sentir originario de esta fuente de vida, nos conmina a atender la llamada de nuestro ser oculto que clama por salir de su nido. Esto es a lo que la filósofa denomina «despertar» que no es otra cosa que la revelación de nuestro ser esencial que nos conecta con el fondo sagrado de lo real. El amor, como agente divino en el hombre, será el encargado de dicha revelación, al actuar como una luz o fuego iluminador de nuestras entrañas que logra un espacio de visibilidad para la mostración o presencia de nuestro ser. Es un «sentir iluminante», un «sentir que es directamente conocimiento sin mediación alguna», «conocimiento puro, que nace en la intimidad del ser», nos dice en *Claros* la autora. Es la «llama de amor viva»⁸ de la que hablaba San Juan de la Cruz en su célebre poema y que en la simbología cristiana se representa con la imagen de un corazón ardiendo. Ya había abordado Zambrano en *El hombre y lo divino* esta naturaleza trascendente del amor:

El amor trasciende siempre, es el agente de toda trascendencia en el hombre. Y así, abre el futuro; no el porvenir que es el mañana que se presume cierto, repetición con variaciones del hoy y réplica del ayer: el futuro, la eternidad, esa apertura sin límite a otro espacio y a otro tiempo, a otra vida que se nos aparece como la vida de la verdad.⁹

Recordemos que la autora considera —y esto constituye una de las ideas-fuerza de su filosofía— que nuestro ser y el ser del mundo se revela siempre a través de una experiencia pática y no noemática. Traigamos a colación, en este sentido, un breve fragmento de *Para una historia de la Piedad*:

Todo, todo aquello que puede ser objeto del conocimiento, lo que puede ser pensado o sometido a experiencia, todo lo que puede ser querido, o calculado, es sentido previamente de alguna manera; hasta el mismo ser que, si solamente se le entendiera o percibiese, dejaría de ser referido a su propio centro, a la persona.¹⁰

El sentir, sobre todo el amor y una de sus formas, la piedad, es considerado como aquella dimensión del hombre que abre el espacio interior para la aparición de la verdad, es decir, para la manifestación de nuestro ser y del fondo sagrado que lo sustenta (Dios). Crea una morada íntima para que tenga lugar una hierofanía, al mismo tiempo que la anunciación de nuestro ser. Por ello, es previo a cualquier otra actividad humana, incluida la actividad intelectual: «La realidad, ya los filósofos lo descubren nuevamente, se da en algo anterior al conocimiento, a la idea. Ortega y Gasset, el filósofo español, estaba elaborando su Razón vital a base de su descubrimiento de que la realidad es previa a la idea, contrariamente a lo formulado por el «idealismo». Y si es previa a la idea, ha de ser dada en un sentir».¹¹ Por ello, la autora enaltece la dimensión pática hasta hacer de ella la auténtica esencia humana:

El sentir, pues, nos constituye más que ninguna otra de las funciones psíquicas, diríase que las demás las tenemos, mientras que el sentir lo somos. Y así, el signo supremo de veracidad, de verdad viva ha sido siempre el sentir; la fuente última de legitimidad de cuanto el hombre dice, hace o piensa.¹²

Frente a la llamada de nuestro ser esencial y del Absoluto, el hombre tiene dos opciones: olvidarla y hacer caso omiso de la misma para construir un Yo en solitario, con el esfuerzo de su voluntad y de su acción (sujeto faústico de Goethe: en el principio era la acción); o por el contrario, responder a su requerimiento y, siéndole fiel, ir rescatando de la oscuridad de la entraña su ser que le reconducirá, a su vez, hacia la unidad. Dos caminos, por tanto, se le ofrecen al viviente: «despertar existiendo» o «despertar naciendo».

El primero, «despertar existiendo», supone, para la autora, un camino erróneo, pues cifra en la razón el conocimiento de nuestro ser velado. Es el camino seguido por toda la filosofía que utiliza como estrategia para desentrañarlo el método dialéctico, el arte de las preguntas, y, sobre todo, de la pregunta de las preguntas, la pregunta por el ser que da inicio a la Metafísica. Responder a este interrogante será el cometido principal del saber filosófico que considera a la verdad como una «conquista», simbolizada por ese arduo ascenso del esclavo liberado hacia el mundo de arriba, relatado por Platón en el célebre mito de la caverna. Este esfuerzo consiste en reducir la heterogeneidad de lo real a la homogeneidad del espacio racional. Este es el modo de actuar de la razón de esta tradición filosófica, una razón violenta e impositiva que no busca saber tratar con la realidad, con lo diferente del sujeto, sino anularlo, reduciéndolo a las categorías cognoscitivas del sujeto.

Zambrano realiza una crítica radical del método de conocimiento seguido por buena parte de la tradición filosófica. Achaca al reduccionismo operado por la razón la inhibición del sentir originario que nos enlaza con la Totalidad. La autora insiste en la violencia de la filosofía como un saber que, en lugar de mantener al sujeto religado a lo real, lleva a cabo la tarea contraria: la fractura con las cosas, la escisión de la unidad originaria y de uno mismo. La filosofía es, de este modo, «un éxtasis fracasado por un desgarramiento» que nos aparta de la admiración primera, del estupor y de la extrañeza ante las cosas de la que hablaba Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*. Esta actitud violenta no es propia de determinadas corrientes filosóficas, sino que se erige en principio constitutivo y señala de identidad de la disciplina filosófica, cuya acción ha sido siempre universalizar, abstraer, homogeneizar, aunque, bien es cierto, que con la «Metafísica de la Creación», auspiciada por el Idealismo, esta actitud se ha extremado. Recorremos que ya, en su temprana obra, *Filosofía y Poesía* (1939) la autora nos brindaba un diagnóstico del nihilismo de Occidente: a medida que el hombre cifra en su voluntad la creación de su ser, aumenta su sentimiento de vacío, de ausencia de fundamento óntico que despierta su angustia existencial. El ser humano pretende defenderse de esta angustia erigiendo un castillo de razones, un «sistema», pero desgraciadamente la nada sigue colándose entre los agujeros de esa fortaleza

11. *Ibidem*, p. 20.

12. *Ibidem*, pp. 11-12.

erigida por la razón. La libertad, elevada a esencia del sujeto por esta Metafísica Idealista, se convierte en un Absoluto que acaba anulando a la propia libertad, al querer elevarse en el vacío, sin sustento divino. El hombre quiere ser por sí mismo, asistido por su voluntad y conciencia, sin depender ya de Dios. Quiere existir en solitario, separado de la Unidad y anhela el viejo papel desempeñado por Dios para convertirse él en fundamento del ser del mundo y de sí mismo, sin estar, a su vez, fundamentado en nada, ni en nadie. El sujeto moderno desea dejar a Dios cesante para ocupar el puesto central de la divinidad. Esta «muerte de Dios» es el gran fracaso de Occidente, como desarrolla también en *la Agonía de Europa*.

En *Claros del bosque* vuelve a insistir en la idea de que la angustia del hombre contemporáneo radica en este hermetismo de las entrañas provocado por una razón impositiva que se rearma contra la revelación del ser inicialmente recibida, y que trastoca la luz inicial en una luz homogénea, una luz que «reduce seres y cosas a lo que de ellos hace falta solamente para ser recibidos nítidamente». Es una luz cegadora que retrotrae al ser escondido, de nuevo, a su nido, a su escondite. Esta razón fuerte de la tradición filosófica es incapaz, por tanto, de saber tratar con lo Otro, con ese fondo sagrado de lo real como fuente de vida. Es inhábil para habérselas con lo heterogéneo a ella, con aquello que se encuentra en un plano diferente del sujeto de conocimiento. Zambrano nos remite, otra vez, al tema de la Piedad enunciado en *El hombre y lo divino*, a la inhibición de este sentimiento de participación y de comunión con lo real que provoca la cerrazón de nuestro interior, la pérdida del centro, único espacio en el que el hombre puede llegar a respirar al unísono con el universo. De ahí nuestro irremediable exilio metafísico.

Frente a este camino de la razón filosófica, Zambrano nos invita a transitar otro camino, el camino de la razón poética, el único que nos va a permitir «despertar naciendo». La autora se convierte en la «guía» de este camino, indicando los pasos que debemos ir dando para retornar a nuestra matriz ontológica. De hecho, una obra como *Claros del bosque* puede ser considerada como una guía espiritual que, siguiendo el modelo de la de Maimónides o la de Miguel de Molinos —sus referentes más inmediatos— nos muestra la senda para lograr una «vita nova», una metamorfosis interior que nos haga capaces de crear un espacio de visibilidad de nosotros mismos. En la guía, el pensamiento queda reducido a su mínimo grado de abstracción y universalidad para devenir un saber práctico que ha de amoldarse a la persona concreta a la que va dirigida, pues en esta forma de saber lo esencial es el destinatario. La guía siempre es «para alguien particular» que necesita salir de un embrollo, por eso es «la razón en su forma medicinal, en su forma extrema misericordiosa»,¹³ cuyo cometido es ayudar al viviente en su peripécia vital. Es una razón humilde, sin grandes pretensiones, las justas para hacer del pensamiento «cauce de vida», para hacer de las verdades «convicciones» que sustenten la vida.

Claros del bosque es una guía en el sentido que acabamos de exponer, una guía a través de la cual Zambrano lleva a cabo un doble cometido: por un lado, nos expone un saber de experiencia, un saber padecido que no se deja elevar al cielo

13. Zambrano, María, «La Guía, forma del pensamiento», en *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., pp. 59-81.

de la objetividad porque es un «*logos encarnado*», una razón entrañada en la que se entrelazan el sentir y el pensar. La autora nos comunica una serie de «iluminaciones», instantes privilegiados en los que la verdad se le ha revelado de una manera gratuita, gracias a una previa transformación interior que ha hecho del alma o del corazón el receptor de dicha verdad. El lugar de la enunciación de Zambrano es la propia experiencia que determina el segundo objetivo de la obra, pues su trayectoria espiritual, marcada por el desasimiento que conlleva la experiencia del exilio, se brinda como ejemplo a emular por todos aquellos que también hayan previamente sentido la «llamada» del Amor preexistente. *Claros* es, de esta manera, un «tratado del método»,¹⁴ en tanto que se presenta como camino a seguir por aquellos que ya, de entrada, se sienten cominados por esta *quête* espiritual. Hay un «querer» actuando de *a priori* del discurso que va a determinar la elección del destinatario, pues, Zambrano se dirige —al igual que el místico—, especialmente a las almas ya comprometidas en esta búsqueda, a las personas que se encuentran ya encaminadas al principio de la senda, a los ya iniciados, o a los que están a punto de serlo. La autora es consciente de que «la experiencia irrenunciable se transmite únicamente al ser revivida, no aprendida»¹⁵ y toda experiencia es un vivir en el tiempo que determina que su forma enunciativa sea fragmentaria, nunca una declaración completa.¹⁶ De ahí el carácter fragmentario de *Claros* que responde a este carácter discontinuo del saber de experiencia.

Inspirado claramente en la experiencia mística, el método de la razón poética nos propone realizar un doble proceso de transformación interior: en primer lugar, un desapego del propio yo (del ego), de ese personaje con el que nos disfrazamos a lo largo de nuestra vida (vía purgativa) para crear un claro en nuestra alma, un centro desbrozado, que permita el advenimiento de la luz que ilumine nuestro ser esencial, atreviéndose a mostrarse:

Sin desnudez no hay renacer posible; sin despojarse o ser despojado de toda vestidura, sin quedarse sin dosel, y aun sin techo, sin sentir la vida toda como no pudo ser sentida en el primer nacimiento; sin cobijo, sin apoyo, sin punto de referencia.

Paradójicamente, hay que perderse para encontrarse, abandonarse para ganarse. El *a priori* de esta *quête* espiritual es un desasimiento, una entrega voluntaria de nuestro yo. El hombre tiene que exiliarse de sí mismo para dejar sitio en su interior a la alteridad anhelada. Por ello, el claro es un lugar vacío, un no-lugar, un centro que nos remite a un aislamiento del sujeto de sus circunstancias, a un hueco hecho en la continuidad de la conciencia y en la linealidad del tiempo donde se da el acontecimiento del encuentro entre el ser y la vida. En esta nueva visibilidad «el pensamiento y el sentir se identifican sin que sea a costa de que se pierdan el uno en el otro o de que se anulen». Es una forma inédita de visión que Zambrano califica como «lugar de conocimiento y de vida sin distinción».

Por supuesto que no podemos obviar el parentesco que guarda este concepto zambraniano con la *lichtung* heideggeriana.¹⁷ Heidegger reclamaba también como

14. De hecho, el título originario que había otorgado Zambrano a esta obra era *Notas de un método*, tal y como relata la autora en carta a Agustín Andreu, fechada el 4 de octubre de 1973: «Ahora estoy también acosada por entregar un libro, algunas de cuyas cuartillas tenía aquí sobre esta misma mesa cuando sonó el teléfono de la Clínica una hora después de haber escuchado que <Araceli> había pasado el mejor día. Va dedicado a su memoria. Se titulaba «Notas de un método», y lo he sustituido por «Claros del bosque» que se aviene más a una cierta discontinuidad que quiero mantener y al carácter poético-filosófico», *Cartas de la Pièce*, Valencia, Pretextos, 2002, p. 29. La autora publicó más tarde un libro con este título con el que *Claros del bosque* guarda una gran proximidad.

15. Zambrano, María, «La Guía, forma del pensamiento», *op. cit.*, p. 71.

16. «La experiencia es siempre fragmentaria, pues si no dejaría de ser experiencia ya», M. Zambrano, «La Guía, forma del pensamiento», *op. cit.*, p. 72.

17. Para un estudio en profundidad de la relación entre Zambrano y Heidegger, véase Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 140-146 y Ana Bundgaard, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, *op. cit.*, p. 415-423.

la tarea principal reservada al pensar, la de prestar atención al acontecimiento que tiene lugar en el «claro de lo abierto», espacio en el que se da la «posibilidad de todo aparecer, aquella posibilidad, en una palabra, en que adviene el reino mismo de la presencia»,¹⁸ en la que el ser se hace presente al hombre al salir de su estado de ocultación. La *lichtung* nos señala hacia un lugar del bosque despejado de árboles, un espacio libre apto para la visión y para la recepción de la luz. Luego es un espacio que no crea la luz, sino que la antecede como *su a priori*, como su condición de posibilidad. El estado de no encubrimiento que se consigue en el claro «permite al ser y al pensar advenir a su presencia uno a otro y uno para otro», comenta Heidegger.¹⁹ Por ello, la *lichtung* «es el asilo en cuyo seno encuentra su sitio el acorde de ambos en la unidad de lo Mismo».²⁰

Tanto Zambrano como Heidegger consideran que la verdad es donación gratuita que se le ofrece a aquel que ha sabido dibujar en su interior este centro como espacio de la receptividad. Es un don que no hay que buscar. «A los claros del bosque no se va, como en verdad tampoco va a las aulas el buen estudiante, a preguntar», nos dice Zambrano. En esto también se distancia la filósofa de su maestro, en tanto que, para Ortega, la verdad es siempre desvelamiento²¹ (*alétheia*) y no revelación, como lo es para Zambrano. La verdad no es conquista, sino advenimiento que se ofrece «a quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer por fuerza lo que es inagotable»;²² a éste, continúa Zambrano, «la realidad le sale al encuentro y su verdad no será nunca verdad conquistada, verdad raptada, violada; no es *alezeia*, sino revelación graciosa y gratuita».²³

La luz de la verdad que recibimos en el claro, y en ello coincide también con Heidegger, es una luz tenue, una «aurora» que al mismo tiempo que nos permite conocer nuestro ser oculto, lo resguarda en una cierta penumbra. Es una luz humilde y misericordiosa que ilumina sin deslumbrar, y que al par que revela, oculta, protege al ser; chispa, fulgor donde «todo es alusión y todo es oblicuo». Por ello, el claro es un espacio de luz y de sombras o, como dice Heidegger, «la *lichtung* es el claro o lugar despejado para la presencia y para la ausencia».²⁴

La tarea reservada al pensar que proponen ambos autores es, por ello, un «saber de oído» —en términos zambranianos— o un «estar a la escucha» —en términos heideggerianos— esto es, un saber que apunta hacia una contemplación o receptividad pasiva donde se da el germinar lento de la verdad. Solo en la quietud silenciosa, el corazón espera, resistiendo al dolor, la llegada de esta aurora que transparenta al ser.

El segundo momento de esta transformación interior consiste en la acción de transceder, es decir, de un salir de sí para ir al encuentro de la verdad (vía iluminativa). El alma, olvidada de sí, ha de partir de vuelo, abandonando su prisión para conducirse hacia otra zona de la vida donde le espera el Absoluto que lo está llamando. Esta zona se sitúa en un lugar intermedio entre la vida y la muerte. San Juan nos muestra que se puede haber dejado de vivir sin haber caído en la muerte; que hay un reino más allá de esta vida inmediata en que se gusta la realidad más recóndita de las cosas».²⁵ En este reino es donde se logra, por fin, la sincronización entre el «propio ser vacilante y desprovisto, con el ser simple y

18. Heidegger, Martin, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 146.

19. *Idem*.

20. *Idem*.

21. «Es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad, quiero decir, de traer a la superficie y tornar patente, claro, pero grulloso si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente. Detesta el misterio y los gestos melodramáticos del iniciado, del mistagogox», J. Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía?, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1985, p. 91. Sobre la relación entre las filosofías de Ortega y Zambrano, véase el artículo de M. Gómez Blesa «De la razón vital a la razón poética», en *El primado de la vida (Cultura, estética y política en José Ortega y Gasset)*, Ciudad Real, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 207-217.

22. Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*. Ed. de Mercedes Gómez-Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 295.

23. *Idem*, p. 295.

24. Heidegger, Martin, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 143.

25. Zambrano, María, «San Juan de la Cruz (De la noche oscura a la más clara mística)», *Ínsula* (Madrid), n.º 338, enero de 1975, p. 192.

Uno». Cuando esto acontece se alcanza «esa paz que proviene de sentirse al descubierto y en sí mismo, sin irse a enfrentar con nada y sin andar con la existencia a cuestas». Se adquiere una ligereza que nos libera de la carga de nuestro yo, al sentirnos sustentados por la fuente de la vida.

Sin embargo, estos momentos de plenitud duran solo un instante para desaparecer, dejando la huella de un «orden remoto» que nos atrae como una órbita que invita a ser recorrida. Se nos presenta, pues, nuestro ser en ese juego de claroscuro que es el transparentarse a la par que esconderse, revelando así la ambigüedad como una categoría esencial del ser humano: «Encuentra el hombre su ser —dice Zambrano—, mas se encuentra con él como un extraño; se le manifiesta y se le oculta; se le desvanece y se le impone; le conmina y exige».²⁶ Por eso, el «amigo del bosque» va de claro en claro, de centro en centro, como va el estudiante de «aula en aula», en una absoluta discontinuidad, que es la «imagen fiel del vivir mismo, del propio pensamiento». Esta es la extraña naturaleza del ser humano: un alternar momentos de plenitud con momentos de soledad y de abandono, sin acabar de nacer del todo, sin dejar de estar siempre en vías de nacimiento.■

26. Zambrano, María, *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 52.