

La reconciliación entre la condición humana y su dimensión emocional y corporal a través de la razón poética: un análisis crítico desde el pensamiento de María Zambrano

Sulay Deniela Pérez Avendaño

Trabajo de Grado para Optar el Título de Filósofa

Directora

Jennifer Natalia Mendoza Ariza

Doctora en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2025

Dedicatoria

Algunas noches, mientras escribo este trabajo, me pregunto: ¿Cómo fue que llegué aquí, a estudiar filosofía? Cuando migré en busca de una mejor oportunidad de vida, mi más grande deseo era poder retomar mis estudios, y curiosamente, en medio de una pandemia, la vida me regaló la posibilidad de hacerlo. Aunque no sería en artes, entre las opciones que tenía, elegí filosofía porque sentía que no encajaba en otra carrera, así que me adentré en ella. Fue como un llamado, un susurro, una promesa de sentirme comprendida. No llegué buscando respuestas, sino intentando entender las preguntas. También, en ese camino, me descubrí como poeta, ya que, como a muchos/as/es les pasa, no sabía que mis versos podían tener un nombre, un lugar en el mundo, un sentido. Por eso, este trabajo va dedicado a quienes aún no saben que son filósofos/as/es y quizás nunca lo sepan. A quienes aún no saben que son poetas. A quienes migran y se siguen buscando. También va dedicado a mi familia, a mis ancestras y a mis guías.

Agradecimientos

A mi querida madre porque nunca, ni en la distancia, ha dejado de cuidarme. Gracias por acompañarme durante este camino y por ser mi mejor amiga en los momentos difíciles.

A Luis e Ysabel, quienes me recibieron y abrigaron en Quinta Sofía con su amor de hogar, comida y risas. Me siento profundamente agradecida por habernos encontrado, porque me ayudaron a volver a confiar en que era posible creer en la vida, en el arte, en los sueños, y a recordar que había un mundo más grande allá afuera. Gracias por compartir con todos su auténtica chispa creativa y su deseo de un mundo mejor; por inspirarme a habitar mi vida.

A la profesora Natalia, por traer a la escuela propuestas que amplían nuestro horizonte de conocimiento, por acercarnos siempre a la filosofía desarrollada por mujeres y por su forma disruptiva y sensible de cuestionar. Le agradezco profundamente por creer en esta propuesta y por su mentoría clara, generosa y precisa.

A mi gato, Negro, por su compañía apacible y su magia.

A mi gato, Cielo, por llegar a salvarme cuando creí que no podría continuar.

Tabla de Contenido

	Pág.
Introducción	7
Objetivos	10
Objetivo General.....	10
Objetivos Específicos	10
1. Filosofía y poesía: ruptura y reconciliación desde el pensamiento de María Zambrano. 11	
1.1. Platón y Aristóteles: La primera fractura entre filosofía y poesía.....	12
1.2. La razón poética y el método zambraniano.....	23
1.3. Visión zambraniana: relevancia en la actualidad	39
2. Lo femenino en la condición humana: sensibilidad y corporalidad.....	46
2.1. Sensibilidad, amor, belleza y su asociación con lo femenino: aproximaciones desde Platón y Zambrano	49
2.2 Corporalidad femenina: revisión histórica de una asociación.....	65
2.2.1 La corporalidad en Zambrano	73
2.3 Figuras femeninas en la obra de Zambrano y su relación con la razón poética	78
2.3.1. Antígona.....	81
2.3.2. Diotima de Mantinea	90
3. La condición humana en la razón poética	95
3.1. Hacia una razón más humana: la construcción de razón en María Zambrano y su crítica a la razón instrumental.....	96
3.2. La condición humana en crisis: un diálogo entre María Zambrano y la modernidad	111
3.3. Corporalidad y emoción: dimensiones olvidadas de la condición humana	122
Conclusiones	126
Referencias Bibliográficas.....	128

Resumen

Título: La reconciliación entre la condición humana y su dimensión emocional y corporal a través de la razón poética: un análisis crítico desde el pensamiento de María Zambrano ¹

Autor: Sulay Deniela Pérez Avendaño²

Palabras Clave: Razón poética, condición humana, filosofía, poesía, sensibilidad, emoción, cuerpo, corporalidad.

Descripción: El presente trabajo busca comprender en qué medida la razón poética, según el pensamiento de María Zambrano, posibilita la reconciliación entre la condición humana y su dimensión emocional y corporal. En este sentido, la hipótesis de trabajo sostiene que esta forma de conocimiento, al integrar sensibilidad y pensamiento, permite superar las limitaciones impuestas por la razón instrumental moderna y recuperar aspectos esenciales de nuestra condición humana. De hecho, se parte de la premisa de que esta escisión, heredada del pensamiento moderno y androcéntrico, ha relegado lo sensible, emocional y corporal al ámbito de lo “femenino”, generando una crisis existencial que afecta a toda forma de vida. Para desarrollar esta reflexión, se analiza críticamente la separación entre filosofía y poesía a partir del desentrañamiento que realiza Zambrano en su obra *Filosofía y poesía*. Asimismo, se estudia su noción de razón poética como método alternativo al pensamiento lógico-formal y se profundiza en las categorías de sensibilidad, amor y belleza, a través de un diálogo entre Platón y Zambrano. En consecuencia, la investigación recupera la potencia filosófica de figuras femeninas como Antígona y Diotima, quienes encarnan la tensión entre razón, sensibilidad y emoción. Finalmente, se plantea que la razón poética ofrece una vía para resignificar la condición humana desde una perspectiva que permite reconectar con la autenticidad de la experiencia vital y abrir nuevas posibilidades de comprensión y transformación del ser humano en el contexto contemporáneo.

¹ Trabajo de Grado

² Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de filosofía. Directora: Prof. Jennifer Natalia Mendoza Ariza, Doctora en Filosofía, UIS.

Abstract

Title: The Reconciliation Between the Human Condition and Its Emotional and Bodily Dimension Through Poetic Reason: A Critical Analysis Based on the Thought of María Zambrano³

Author: Sulay Deniela Pérez Avendaño⁴

Key Words: Poetic reason, human condition, philosophy, poetry, sensibility, emotion, body, corporeality.

Description: This study explores how poetic reason, according to the thought of María Zambrano, enables the reconciliation between the human condition and its emotional and bodily dimensions. In this regard, the working hypothesis holds that this form of knowledge, by integrating sensibility and thought, allows for the overcoming of the limitations imposed by modern instrumental reason and the recovery of essential aspects of our humanity. Indeed, the starting premise is that this split—rooted in modern and androcentric thought—has relegated the emotional and corporeal to the realm of the “feminine,” resulting in an existential crisis that affects all forms of life. To develop this reflection, the research critically examines the historical separation between philosophy and poetry, particularly through Zambrano’s work *Philosophy and Poetry*. It also explores her concept of poetic reason as an alternative method to formal-logical thought, and delves into the categories of sensibility, love, and beauty through a dialogue between Plato and Zambrano. Consequently, the study highlights the philosophical strength of female figures such as Antigone and Diotima, who embody the tension between reason, sensibility, and destiny. Ultimately, it is argued that poetic reason offers a path to re-signify the human condition from an integral perspective, enabling a reconnection with the authenticity of human experience and opening new possibilities for understanding and transforming human life in contemporary times.

³ Degree Work

⁴ Faculty of human sciences. School Philosophy. Director: Jennifer Natalia Mendoza Ariza, Doctora en Filosofía, UIS.

Introducción

Esta investigación está motivada por comprender en qué medida la razón poética posibilita la reconciliación entre la condición humana y su dimensión emocional y corporal, según el pensamiento de María Zambrano.

Dado que reconciliar implica recuperar un estado anterior a una oposición o quiebre, y que plantear dicha recuperación supone admitir una pérdida, es necesario partir de esta premisa: hemos perdido aspectos esenciales de nuestra condición humana, en particular hemos perdido la integración entre pensamiento y sensibilidad, así como la reflexión frente a nuestras dimensiones emocionales y corporales.

De la mano con Zambrano, sostenemos que estos elementos se han extraviado en la limitación del pensamiento racional, derivado de la razón instrumental, legado de la modernidad, como única forma válida de comprender la vida. Esta forma de razonar ha privilegiado un orden externo del pensamiento y del mundo, olvidando la necesidad de un orden interior estrechamente conectado a un saber sobre el alma (Zambrano, 2000). Por ello, la reconciliación con estas dimensiones, a través de la razón poética, se presenta como una vía para recuperar estos aspectos de nuestra humanidad en un contexto contemporáneo en el que las preocupaciones zambranianas permanecen vigentes, pues la humanidad se enfrenta hoy a desafíos globales que amenazan tanto su bienestar exterior como interior.

En este marco, surge la pregunta: ¿cómo podemos recuperar nuestra condición humana y reconectar con la autenticidad de nuestra experiencia vital, enraizada en la dimensión sensible, emocional y corporal del ser que nos vincula con el entorno y con nuestra interioridad? Para responder, abordamos una crítica fundamental que remite a la relegación histórica de lo sensible, lo emocional y lo corporal al ámbito de lo “femenino”, resultado del pensamiento androcéntrico

cuyas consecuencias aún padecemos, en principio, las mujeres, pero que, en realidad, afectan a toda forma de vida. Para abordar esta cuestión, será necesario analizar las aportaciones de diversas autoras que han estudiado la obra de María Zambrano y han destacado la forma en que aborda lo “femenino” en su pensamiento.

En primer lugar, revisaremos cómo María Zambrano destaca la figura de la poesía para realizar un exhaustivo desentrañamiento de la división entre filosofía y poesía, en orden a una revisión respecto al sistema filosófico fundado en la idea de racionalidad tradicional. En su obra *Filosofía y poesía*, encontramos claves esenciales de su pensamiento, desde donde ilumina esta tensión histórica. Sobre esta base, la pensadora española analiza la filosofía platónica, realiza una crítica y plantea su propia visión respecto a la expulsión de los poetas de la *polis*. Posteriormente, tendremos un primer acercamiento a la razón poética como vía de la reconciliación, con el fin de comprender a qué se refiere Zambrano con “método”, cómo lo comprende y cómo construye su propia vía de pensamiento, al margen de los cánones filosóficos establecidos.

El segundo capítulo constituye el núcleo de esta investigación. En este apartado, analizaremos cómo lo femenino, desde la condición humana, se vincula con la sensibilidad y la corporalidad; para ello, desglosamos las categorías de sensibilidad, amor y belleza, abordadas tanto por Platón como por Zambrano. Para sustentar este análisis, se tomarán como referencia, obras clave de María Zambrano como: *Claros del bosque*, *Filosofía y poesía*, *El hombre y lo divino* y *La aventura de ser mujer*, en las que la autora elabora reflexiones en torno al lugar que la sensibilidad y lo femenino adquieren dentro de la filosofía. Desde la tradición clásica, se recurrirá principalmente al *Banquete* y al *Timeo* de Platón, así como a pasajes de Aristóteles en *De anima*, con el fin de establecer un contrapunto crítico y un diálogo con las categorías zambranianas. Asimismo, se incorporarán textos contemporáneos que permiten abrir la reflexión

hacia los debates actuales en torno al género, como: *Debates sobre el género* de Cristina Molina Petit y *Mi historia de las mujeres* de Michelle Perrot, en la medida en que amplían el horizonte interpretativo y contribuyen a esclarecer la relevancia de lo femenino en el marco de la investigación propuesta. Además, en este apartado resalta una cuestión fundamental, a saber, las figuras femeninas en la obra de Zambrano, en relación con la razón poética. Para entenderlas, nos dedicaremos a entender cómo Zambrano expresa su pensamiento filosófico a través de su obra literaria. Cabe destacar que es un error considerar que la obra de Zambrano es meramente literaria, pues es magistral la manera en que entrelaza filosofía, poesía y literatura. Aunque algunos textos abordan de forma más directa cuestiones filosóficas, su riqueza se manifiesta especialmente en aquellos en que aparecen figuras como Antígona y Diotima, personajes femeninos que condensan las tensiones entre razón, sensibilidad y emoción.

Por último, desde una perspectiva zambraniana, abordaremos el tema de la condición humana y analizaremos la categoría de “razón”. De este modo, concluimos con una reflexión sobre la recuperación de la condición humana a través de la razón poética. Esto es posible si se parte de una nueva vía del pensamiento, una que sugiere que la comprensión profunda del ser humano requiere ir más allá de los límites de la racionalidad instrumental, además de abrazar la complejidad y la integralidad de la experiencia humana.

Objetivos

Objetivo General

Determinar cómo la razón poética, entendida desde el pensamiento de María Zambrano, permite la reconciliación de la dimensión emocional, corporal y simbólica de la condición humana.

Objetivos Específicos

Describir los rasgos característicos de la relación entre Poesía y Filosofía en la obra de María Zambrano para comprender sus conceptos clave relacionados con la razón poética.

Examinar la relegación histórica de la sensibilidad a lo femenino y su impacto en la condición humana.

Identificar cómo a través de la razón poética de María Zambrano es posible la reconciliación de la condición humana con su dimensión emocional y corporal.

1. Filosofía y poesía: ruptura y reconciliación desde el pensamiento de María

Zambrano

No se encuentra el hombre entero en la filosofía, no se encuentra la totalidad del humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método (Zambrano,1996, p.13).

En estas breves líneas, María Zambrano expone las claves de la dualidad entre filosofía y poesía, y señala tanto la tensión como la complementariedad entre ellas. Esto quiere decir que mientras que la poesía nos acerca al individuo en su singularidad, la filosofía lo ubica en una dimensión universal. Sin embargo, Zambrano no las concibe como opuestas, sino como dos vías necesarias para comprender la condición humana; por un lado, la poesía como revelación espontánea y, por otro, la filosofía como búsqueda que requiere de una guía. Este capítulo profundiza en esta dualidad con el propósito de comprender cómo María Zambrano concibe estas dos vertientes del pensamiento.

Para ello, en primer lugar, abordaremos lo que hemos denominado la primera fractura entre filosofía y poesía; para cumplir este objetivo, entendemos que es fundamental revisar estas categorías desde las visiones canónicas que han marcado profundamente el pensamiento occidental; por esa razón, partiremos del marco de pensamiento de Platón y Aristóteles. Por un lado, en Platón, examinaremos la expulsión de los poetas de la *polis*, mientras que en Aristóteles analizaremos su reivindicación parcial del pensamiento poético en su obra *La Poética*.

En un segundo momento, exploraremos la postura de Zambrano frente a esta división del pensamiento a través de una lectura hermenéutica e interpretativa de su obra *Filosofía y poesía*, y destacaremos las claves que la autora identifica en esta separación. Además, para contextualizar este análisis y comprender plenamente su propuesta filosófica-poética, realizaremos un repaso

biográfico, dado que la vida de la autora estuvo estrechamente vinculada a su pensamiento. Esto nos permitirá, en tercer lugar, abordar el estudio de la razón poética y la concepción de María Zambrano acerca del “método” filosófico. Nuestro objetivo será desentrañar sus elementos constitutivos a partir del libro *Notas de un método*, y complementarlo con otras obras clave como *Hacia un saber sobre el alma* y *Claros del bosque*. Por último, revisaremos la relevancia del pensamiento zambrano en el pensamiento contemporáneo.

1.1. Platón y Aristóteles: La primera fractura entre filosofía y poesía

A lo largo de su obra filosófica, María Zambrano destacó la figura de la poesía para realizar un exhaustivo desentrañamiento de la división profunda entre las dos categorías, filosofía y poesía, en aras de hacer una revisión al sistema filosófico fundado en la idea de racionalidad tradicional, entendida como aquella corriente que sostiene que la razón es la principal fuente de conocimiento, cuyo origen parte de la filosofía platónica fundadora del racionalismo y que en la modernidad se asocia con el pensamiento cartesiano. En palabras de Chantal Maillard (2017):

Desde el punto de vista filosófico hablar de modernidad es hablar de la revolución que supuso el racionalismo científico de Galileo y la aplicación de esos principios al método de investigación filosófica con Descartes. El racionalismo ilustrado sería consecuencia de esta naciente voluntad de sistema (p. 44).

De ahí que, nuestra pensadora⁵ identifique en este quiebre una oportunidad de reconciliación, principalmente, en su obra titulada *Filosofía y poesía*, donde encontramos las claves de su pensamiento que arrojan luz sobre su crítica.

⁵ Vale la pena destacar que no es casual que nos detengamos a nombrar a María Zambrano como “pensadora” en lugar de “filósofa”, pues ella misma, en su búsqueda del saber, prefería ser llamada así. Aunque pudiera parecer una ironía o una contradicción, esta elección revela la profunda coherencia entre su pensamiento y su obra. En palabras de Ferrari Nieto (2016): “El suyo es un ejercicio de honestidad, que es también de autoexclusión, de saberse fuera de la tradición filosófica, en cierto modo liberada, exonerada de las imposiciones que toma para sí quien se considera filósofo” (p. 267).

En esta obra, Zambrano plantea rastrear la raíz de ambas formas del pensamiento; por un lado, el poético y el filosófico, por el otro. Parece, pues, que existe una doble necesidad, dos caminos de pensamiento, una doble vía en la que, por un lado, existe lo particular y lo sensible, y por otro, lo universal y lo abstracto. Entonces, ¿cuáles serían los rasgos predominantes en esta relación? ¿Qué rasgos les unen y qué rasgos le separan? Será necesario adentrarse en estas preguntas para entender, primero, dónde radican sus diferencias para luego comprender por qué María Zambrano se dedicó en vida a demostrar que la unión de estos caminos es: “el horizonte que se vislumbra como salida del conflicto” (Zambrano, 1996, p. 14).

Para comenzar a trazar este camino, seguimos la línea que Zambrano desarrolla a partir de los clásicos, en particular en las reflexiones de Aristóteles. Para él, la filosofía nace a partir de la extrañeza, la maravilla y/o la perplejidad ante las cosas de mayor importancia como las peculiaridades de la luna, las del sol y los astros, y ante el origen del Todo (Aristóteles, *Metafísica*, 982a). De modo similar, María Zambrano describe esta extrañeza como "asombro", y lo describe como:

Ese asombro que es entusiasmo encendido en la certeza de que hay un ser, un universo, un orden. Y de él se ha nutrido no sólo la pregunta filosófica que surgió con Tales de Mileto, sino todo el esplendoroso proceso de la filosofía griega, de la Filosofía (Zambrano, 2011, p. 140).

No obstante, Aristóteles consideraba que este estado inicial de asombro era un estado *naif* de la filosofía, un pensamiento aún inmerso en el mito. Esto lo podemos evidenciar cuando, en su investigación acerca de las cuatro causas, el filósofo estagirita afirma que las indagaciones de los filósofos antiguos como, por ejemplo, las de Tales de Mileto o Empédocles, así como también las de los poetas, eran aproximaciones primitivas. Así lo expresa: “En efecto, la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios [y al comienzo], parece balbucir acerca de todas las cosas” (Aristóteles, *Metafísica*, 993a); luego en la crítica de la doctrina platónica afirma: “(...) que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir

palabras vacías y formular metáforas poéticas” (Aristóteles, *Metafísica*, 991a), refiriéndose así a lo poético y metafórico como algo vacío, y carente de significado; aparte de que, unas líneas más adelante, escribe: “como dice el refrán, los poetas dicen muchas mentiras” (Aristóteles, *Metafísica*, 983a). Al fin y al cabo, la desconfianza hacia el pensamiento mítico ya se encontraba en su maestro Platón.

Ahora bien, aunque Platón es conocido por haber decretado la expulsión de los poetas de la *polis* en su obra *La República*, esta aparente condena resulta paradójica si consideramos una afirmación que él mismo expone en su obra: “Muchas veces los que tienen la vista menos clara perciben antes que los de mirada más aguda” (Platón, *República*, 596a). En este sentido, nos surge la interrogante de si tal afirmación también podría aplicarse a los poetas, ya que, en cierto modo, fueron los primeros en vislumbrar, con los recursos de su época, las grandes preguntas sobre el ser, el bien y el destino humano⁶.

Cabe destacar que Platón dedica un extenso análisis a los poetas, más que a la poesía en sí misma, lo que resulta central en su obra; por ello, resulta pertinente preguntarnos cómo llegó a la conclusión de que era necesaria su expulsión. Con el fin de comprender mejor su postura, en las siguientes líneas examinaremos cómo el filósofo justifica esta medida en el libro X de *La República*. No obstante, antes se analizarán los libros II y III, en los que Platón cuestiona inicialmente la función específica de la poesía dentro del orden político que propone.

Dicho esto, entendemos que es propio del filósofo revisar y, con el tiempo, cuestionar sus propias afirmaciones, ya que la filosofía, en tanto búsqueda incesante del conocimiento y la verdad, no puede ser dogmática ni infalible. Por esta razón, no es contradictorio que Platón

⁶ Con respecto a esta observación, en concordancia con nuestro análisis, citamos a Ospina (2013), quien explica que: “Platón (Teeteto, 155d) y Aristóteles (Metafísica, L, 1, 982b, 11-22) también habían reconocido que el asombro es el padre del conocimiento, porque la realidad ofrece tal cantidad de cosas maravillosas que no puede sino producir asombro, como el que sintieron “los creadores de mitos” quienes, por eso mismo, merecen toda nuestra admiración. Entonces, el saber poético y el filosófico tienen un mismo origen” (p. 11).

mismo, a lo largo de *La República*, refine y matice su postura respecto a los poetas. Precisamente, en los libros II y III no aboga por una expulsión total, sino que propone una regulación de su obra y permite únicamente aquellos fragmentos de los poemas que sean moralmente beneficiosos para la *polis*. Así lo expresa el filósofo: “parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario” (Platón, *República*, 377c). En esta misma línea, Platón argumenta que los relatos poéticos sobre los dioses deben ser cuestionados, pues muchas veces presentan disputas y conflictos que podrían confundir a las infancias; sin embargo, subyace un problema filosófico mayor, a saber, los poetas atribuyen tanto el origen del bien como el del mal a los dioses, mientras que Platón establece una distinción clara entre estos principios. En consecuencia, afirma que de los dioses solo pueden proceder los bienes:

Por consiguiente –proseguí–, dado que Dios es bueno, no podrá ser causa de todo, como dice la mayoría de la gente; sería sólo causante de unas pocas cosas que acontecen a los hombres, pero inocente de la mayor parte de ellas. En efecto, las cosas buenas que nos suceden son muchas menos que las malas, y si de las buenas no debe haber otra causa que el dios, de las malas debe buscarse otra causa (Platón, *República*, 379c).

Este planteamiento surge en el contexto del diálogo que Sócrates sostiene con Glaucón y Adimanto sobre la naturaleza de la justicia y la injusticia. A partir de esta discusión, Platón concluye que, desde el pensamiento poético, la justicia no es necesariamente un bien en sí misma, ni la injusticia el supremo mal. Así pues, la poesía, al representar la voluntad de los dioses como arbitraria y ambigua, podría conducir a la aceptación de conductas inmorales como inevitables o incluso justificadas. Por esta razón, en el libro II, Platón responsabiliza a los poetas de ofrecer relatos que, de algún modo, excusan las acciones inmorales del hombre.

Sin embargo, esto nos lleva a una cuestión más profunda: si los poetas estaban equivocados en su representación del mundo, ¿era realmente la poesía la causa de tal error? La poesía, como forma lírica de expresión, surgió originalmente como un intento de otorgar sentido

a lo inexplicable. En este sentido, sostenemos que la poesía, lejos de ser un factor de desorientación, constituyó en sus orígenes una manifestación de la búsqueda de la verdad y del intento de ordenar el caos; más aún, cabe reflexionar si, en lugar de atribuirles a los poetas responsabilidad por la confusión, no deberíamos reconocerlos como los primeros mediadores de lo inefable, quienes procuraron capturar y transmitir la complejidad de la realidad. Así pues, en principio, los mitos cumplían funciones fundamentales en la *polis* tanto en lo social como en lo político, educativo y religioso, lo que plantea una pregunta fundamental: ¿hasta qué punto eran beneficiosos? Esta fue la preocupación de Platón, quien en *La República* buscó reelaborar la narrativa sobre los dioses desde un punto de vista más racional y orientado hacia el bien.

En este punto, surge un interrogante importante: ¿fue realmente sensata la expulsión de los poetas de la *polis*? Para Platón, por supuesto, la respuesta es afirmativa. En efecto, en el libro X, afirma con severidad que el arte mimético está alejado de la verdad (Platón, *República*, 598b), dado que el oficio del poeta consistía en representar los asuntos humanos en relación con la virtud y el infortunio, e incluso los asuntos divinos (Platón, *República*, 598e), el filósofo griego consideraba imperdonable el engaño al que, según él, sometían a la humanidad. Este engaño radicaba en la naturaleza imitativa de la poesía. Es por ello que, en su teoría de la mimesis, Platón sostuvo que los poetas no acceden a la verdad de las cosas, sino que se limitan a reproducir apariencias. Al hacerlo, no solo distorsionan la realidad, sino que apelan a las emociones y deseos irracionales del alma, por lo que desviaban al individuo del conocimiento y de la virtud. En este sentido, la poesía no solo es engañosa, sino que es moralmente peligrosa, ya que fomenta pasiones desordenadas y aleja a los ciudadanos del camino de la razón.

De esta manera, Sócrates, quien expone el argumento en *La República*, concluye que la expulsión de los poetas de la *polis* es necesaria para la fundación de un Estado verdaderamente

justo: “Todas las obras de esa índole son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son” (Platón, *República*, 595b). La razón fundamental radica en que la poesía, al apelar a la sensibilidad y las emociones más que a la razón, pone en riesgo la formación moral de los ciudadanos, ya que no todos los ciudadanos nacen filósofos ni poseen la capacidad de discernir críticamente el contenido de las representaciones poéticas. Por lo tanto, la mayoría de las personas son susceptibles a la influencia de las imágenes y relatos poéticos, lo que, según su perspectiva, podría alejarlas del conocimiento y la virtud. Aparte, la expulsión de los poetas responde a la necesidad de resguardar el orden racional y moral de la *polis*, así el arte mimético no distorsionaría la formación de las almas y, por ende, el ideal de justicia que Platón propone.

Posteriormente, Aristóteles, en *La Poética*, otorgó un espacio al arte y la poesía al estudiar la tragedia, reivindicar la mimesis y reconocer la catarsis como una forma de purificación de las emociones. Según Herrero (2016): “a diferencia, pues, de Platón que, como hemos visto, proponía discutir *περὶ ποιήσεως* (acerca de la poesía), su discípulo planteó el tema en un escalón superior: *περὶ ποιητικῆς* (acerca de la poética, en cuanto disciplina que reflexiona sobre la poesía)” (p. 477). Es decir, Aristóteles no se limitó a cuestionar la poesía, ni tampoco a los poetas, como lo hizo Platón, sino que la estudió como un fenómeno estructurado y necesario para la comprensión de la realidad. Asimismo, argumentó que la tragedia no solo imita la vida, sino que revela verdades universales sobre la condición humana; de esta manera, le otorgó un valor pedagógico y ético al demostrar cómo las emociones y acciones humanas pueden ser comprendidas a través de la representación dramática.

En este sentido, Aristóteles afirma que la poesía es más filosófica que la historia porque mientras la historia se limita a narrar lo que ocurrió en un momento particular, la poesía se ocupa

de lo que podría ocurrir (Aristóteles, *Poética*, 1451b). En otras palabras, la poesía no se restringe a los hechos concretos, sino que capta principios universales de la experiencia humana. Esta concepción concuerda con lo señalado anteriormente sobre los poetas como mediadores de lo inefable en la tradición presocrática, quienes, a través del mito y la metáfora, intentaron capturar y transmitir la complejidad de la realidad desde su experiencia. Por ello, la reivindicación aristotélica de la poesía es relevante, pues permite reconocer su capacidad para expresar verdades universales.

No obstante, aunque Aristóteles reconocía que se podía encontrar la filosofía en la poesía, quedaba claro que la poesía debía ocupar un lugar específico, apartado del conocimiento propiamente filosófico. Tal distinción se evidencia, según Trueba (2005):

Ya que en contraste con la defensa enfática de la profunda afinidad entre la poesía y la filosofía, expuesta en su tratado de la *Poética*, en la *Metafísica* Aristóteles insiste en la demarcación estricta entre ambas (*Metafísica* 987b 5 y ss.), critica la imprecisión y ambigüedad del lenguaje metafórico e insiste en la claridad y exactitud propias del pensamiento filosófico (p. 40).

De este modo, se hace evidente cómo el pensamiento poético y el filosófico comienzan a separarse de manera estricta. Así lo explica María Fogler (2017) en su libro *Lo otro persistente: lo femenino en la obra de María Zambrano*:

Ahora es Aristóteles con sus categorías de logos racionalista, y no Platón con su condenación de la Poesía, el punto crítico para el saber del alma. En *El hombre y lo divino* demuestra Zambrano que Aristóteles no solo hizo de la filosofía un sistema rígido de categorías y de logos racionalista*, sino también —o sobre todo - desacralizó a la filosofía y la dirigió hacia un saber desde el hombre, propio de él. (...) Habría que rescatar la historia del alma mediadora, que es un puente entre la razón y la vida en su padecer infernal; entre el sufrimiento indecible y el logos» * Este sería el camino que puede llevar a la renovación de la filosofía (p. 89).

En pocas palabras, hemos visto que los dos filósofos griegos que establecieron el canon del pensamiento occidental coincidieron en el esfuerzo por distinguir entre poesía y filosofía. De este modo, hemos revisado de manera breve y puntual los rasgos de lo que hemos llamado la primera fractura entre ambas formas del pensamiento. A continuación, examinaremos cómo el

planteamiento de Zambrano, en cambio, no consiste en equipararlas, pues reconoce con claridad las diferencias que las separan; lo que resulta novedoso es que no concibe tales diferencias como oposición, sino como posibilidad de integración del pensamiento. Por consiguiente, nos interesa recoger algunas consideraciones que la pensadora formula en torno a esta división, ya que plantea interrogantes que resulta pertinente revisar en nuestro análisis.

Al final de *Filosofía y poesía*, Zambrano reflexiona en torno al problema de la razón y la verdad. En este contexto, resulta decisiva la expulsión de los poetas en Platón y, posteriormente, el lugar que Aristóteles asigna a la poesía, la cual permanece al margen y, sobre todo, en oposición al pensamiento filosófico; ya que mientras aquella queda reducida a lo irracional e individual, la filosofía se identifica con lo racional y universal. De esta manera, la inversión que propone Zambrano consiste en advertir que, finalmente, ambas convergen en un mismo punto cuando, por ejemplo, nos preguntamos para qué sirve enseñar filosofía, pues descubrimos que su justificación radica en lo más individual e irreductible de cada ser humano. En ese espacio compartido, poesía y filosofía se reencuentran y se reconocen como vías distintas, pero igualmente necesarias, hacia el conocimiento y el sentido. Zambrano ejemplifica esta tensión con una crítica a la célebre afirmación aristotélica al inicio de la *Metafísica*:

“Todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de saber”, dice Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*, justificando así de antemano este saber que se busca”. Más, pasando por alto que en efecto todos los hombres necesitan este saber, se presenta en seguida la pregunta en que pedimos cuenta a la filosofía. ¿Cómo si todos te necesitan, tan pocos son los que te alcanzan? (María Zambrano, 1996, p.23).

Podemos identificar que la pregunta planteada a la filosofía a partir de esta afirmación aristotélica da cuenta de la exclusión que Zambrano advierte en ella. De allí que su primer llamado sea cuestionar aquella “búsqueda del saber”, o la “búsqueda de la verdad”. Siguiendo esta línea, explica Zambrano (1996) que en el mito de la caverna de Platón "la fuerza que origina la filosofía ahí es la violencia" (p. 16), lo que pone de manifiesto una búsqueda violenta de la

verdad, un arrebató por salir del estado de ignorancia y alcanzar el conocimiento. Al mismo tiempo afirma que: “la filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento” (p. 16); según la pensadora, esta es la primera dualidad conflictiva de la filosofía⁷; porque empuja al filósofo a perseguir lo que desconoce, a buscar incansablemente aquello que siempre se le escapa, pues nunca se le presenta del todo. Así, a partir de esta cuestión, identificamos dos elementos fundamentales que Zambrano destaca en la filosofía: la admiración y la violencia.

Por su lado, al poeta las cosas se le presentan constantemente y le son dadas a partir de la realidad que conoce; el poeta escucha, mira, siente todo cuanto le rodea y permite que lo disperso se disperse y a aquello que se le aparece –aunque parezca carente de sentido–, le permite presentarse en su estado de pureza incomprendida. Al respecto, destacamos las palabras precisas que escribió Zambrano (1996) sobre el poeta:

La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás. Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás. El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro. El poeta no se afana para que de las cosas que hay, unas sean, y otras no lleguen a este privilegio, sino que trabaja para que todo lo que hay y lo que no hay, lleguen a ser. El poeta no teme a la nada (p. 23).

En esta visión, el poeta no sólo da voz a lo que existe, sino que redime incluso a lo que nunca ha sido. Mientras el filósofo busca el fundamento del ser y su inmutabilidad, el poeta abraza la contingencia, la posibilidad infinita y otorga existencia a lo que de otro modo quedaría

⁷ Conviene resaltar las palabras de Graciela Maturo en la *Revista Aleph* No. 167, donde señala la necesidad de "situar históricamente a los personajes del drama humano y relacionar hechos al parecer distantes. María Zambrano es una pensadora religiosa, que tuvo la gracia de ser, como ella dice, sustraída de la violencia, pero ello no la inhibe de hallarse situada en estas mismas coordenadas de confusión, pérdida de ideales, nivelación, masificación y destrucción que se han venido intensificando en el siglo que acaba de transcurrir. Y es esa violencia física y espiritual la que dicta los temas de la pensadora" (p. 23). Esto sugiere que el conflicto entre filosofía y poesía, objeto de análisis en Zambrano, atraviesa también su propia experiencia vital. En este sentido, como señala Maturo, profundizar en este aspecto resulta fundamental para el análisis hermenéutico, así como para comprender la propuesta zambranianiana sobre el origen de la división entre filosofía y poesía. No es casual que Zambrano examine la violencia en el ámbito filosófico, pues la reconoce como parte del devenir histórico del que, precisamente, emergería la razón poética.

relegado a la ausencia. De esta manera, lo que caracteriza al poeta es su dispersión, y su forma imprecisa de acercarse a la verdad. Así, el poeta es tantas cosas que el filósofo no es y, bajo la condena de Platón, diríamos que es aquel que está condenado a no-ser. Sin embargo, en esta misma condena –quizás sin advertirlo– Platón afirma el ser del poeta, e incluso en su exclusión, podríamos afirmar que se cumple una justicia poética.

Esta indagación lleva a Zambrano a cuestionar el exilio de la poesía del sistema de pensamiento; pues la palabra poética no es de fiar para los filósofos porque atiende a una realidad inmediata, cambiante, de "apariencias", que no es suficiente para alcanzar la verdad "pura". No obstante, Zambrano advierte que el problema radica en que, para alcanzar dicha pureza, la filosofía ha tendido a excluir una forma de pensamiento que nos fue dada desde el origen. Ese mismo origen al que ha aspirado con tanto afán y del cual bebió la filosofía para encontrar su tan anhelada unidad.

Es por esto que, en el nacimiento de la llamada "filosofía" (siempre considerando que este es un rastreo desde una perspectiva meramente occidental), se advierte la violenta necesidad de desprenderse del no-saber. Para señalar esto, María Zambrano usa algunas expresiones puntuales, como "inquisición del intelecto" o "posesión total". Debe resaltarse, a nuestro juicio, la importancia de señalar que la presencia del amor en el camino del filósofo⁸; y si bien explicaremos más adelante la cuestión del amor en el pensamiento Zambraniano, no hay que irnos muy lejos para recordar su conexión con la filosofía, si no recordemos en palabras de María Paz Gómez (2013):

(...) la filosofía etimológicamente, desde su origen en Grecia, ha anunciado la tensión que acontece siempre palpitante entre el amor y la sabiduría, pero ¿dónde poner el acento? ¿En lo

⁸ Así lo puntualiza en su obra *Filosofía y Poesía*: "El amor del filósofo por el saber ha sido amor de objetividad" (Zambrano 1996, p. 112). En el siguiente capítulo de nuestra investigación profundizaremos en la cuestión del amor en la filosofía zambraniana, un amor que se distingue del amor del poeta, pero que, en última instancia, es un amor que une, no que separa.

afectivo: Phileo, o en lo especulativo: Sophia? Retomar el sentido originario de esta palabra vale para para desocultar y para no olvidar que la filosofía ha sido desde su nacimiento un concubinato, o mejor, una relación constante sin guerra entre ambas partes esenciales de esa riesgosa tarea a la que se entregan ciertos hombres sedientos de Ser llamados filósofos” (p. 65).

Entonces, en esta relación entre ambas partes que señala María Paz Gómez, es donde Zambrano advierte la primera gran división entre cómo se le presentan al poeta o al filósofo las cosas y cómo de eso consiguen, cada uno, alcanzar un saber.

Ahora bien, abordemos la cuestión fundamental en donde radica la gran disputa entre multiplicidad y unidad. Si ambos, filósofos y poetas, son en principio receptores de una admiración ante lo desconocido, ¿cuál es el camino que recorren para alcanzar su verdad? Hemos visto que el camino del poeta es disperso y el del filósofo, violento, en tanto que desea salir con prisa de su estado de ignorancia. En esta línea, nos comenta Ospina (2013) que: “entre los primeros filósofos Anaximandro aún conservó un nombre poético para designar lo sagrado, *ápeiron*, que todavía refleja lo indeterminado e informe, pero introdujo una novedad definitiva para el nuevo saber: la unidad” (p. 11). Posteriormente, con la formulación de la propuesta de la unidad del ser en Parménides, quien influenció profundamente a Platón en sus conceptos sobre la naturaleza del ser y la realidad, se sostuvo que todo aquello que aparece como multiplicidad en el mundo sensible es una ilusión, ya que la realidad se fundamenta en la razón y en la ontología de la unidad. Esta sería la unidad del filósofo; la unidad del ser absoluta y completa, por ende, real. También, explicará Zambrano que la unidad del poeta es alcanzada en el poema –unidad encarnada–; por ende, no es absoluta, sino que es múltiple, aunque esto no quiere decir que no pueda estar completa.

Será este rastreo que la pensadora española hace sobre la unidad que alcanzan tanto poetas como filósofos, cada uno a su manera, lo que crea una base bellamente sólida y precisa a la hora de llegar a la configuración de su obra-vida: la razón poética. Entonces, será necesario

entender esto para poder adentrarnos a entenderla a profundidad en el siguiente apartado donde exploraremos de qué se trata.

1.2. La razón poética y el método zambrano

La razón poética en la obra de María Zambrano no se presenta como una cuestión previamente estructurada para su desarrollo, sino como una búsqueda abierta. Si bien Zambrano dedicó su vida al pensamiento, su encuentro con la filosofía fue casi sin quererlo, así como ella misma relata en la nota introductoria de *Hacia un saber sobre el alma* donde cuenta acerca de las tres veces que estuvo a punto de abandonar la filosofía y, sin embargo, volvía a ella. De esta manera, su vida se consagró al ejercicio del pensar, a estudiar a profundidad las grandes obras filosóficas y, como consecuencia casi inevitable de quien lee, a la escritura. Naturalmente, María Zambrano escribió de manera prolífica y expuso sus reflexiones en numerosos textos y ensayos publicados que conforman el conjunto de su pensamiento; su obra se trata de una producción marcada por un lenguaje cargado de matices poéticos y por un rigor filosófico profundo. Es así como la Razón Poética es el fruto de este pensar pues es "razón" en tanto que surge de un ejercicio riguroso de reflexión y búsqueda, y es "poética" en la medida en que esta búsqueda no fue planificada ni concebida desde un esquema, sino acogida como una revelación, como algo que se da. Por ello, en las páginas que siguen, nos proponemos desentrañar algunas claves de este pensamiento lógico-poético que María Zambrano elaboró a lo largo de su obra.

Para abordar dicha cuestión nos preguntamos, si los clásicos se esmeraron tanto en separar filosofía y poesía, ¿por qué volver a unirlos? ¿Qué vio María Zambrano en esta separación que la llevó a dedicar su vida a reconciliarlas? Nuestra autora parecía advertir una dolorosa brecha que sumía al alma en el desasosiego, el dolor de un mundo herido, un mundo en

guerra marcado por el dolor y la pérdida de sentido. En este contexto, su sensibilidad no fue casual; pues, en carne propia, experimentó el desarraigo, el exilio forzado que la llevó a vivir lejos de su tierra natal durante casi 45 años, desde el 28 de enero de 1939 hasta el 20 de noviembre de 1984⁹. Si bien muchos pensadores han atravesado el exilio, lo que distingue a Zambrano es su capacidad de convertir esta experiencia en el eje de su reflexión filosófica, dado que su pensamiento no fue solo una respuesta a las circunstancias históricas que le tocó vivir, sino un intento por rescatar aquello que la filosofía había excluido. Así, advirtió una fractura que iba más allá del ámbito intelectual, un desgarramiento en la forma en que el pensamiento se relaciona con la vida.

Se trata de que, para la tradición filosófica occidental, el logos ha sido el principio rector del conocimiento, la vía que permite acceder a la verdad; sin embargo, en Zambrano, este logos adquiere una nueva dimensión, pues no es una razón abstracta ni puramente conceptual, sino una razón encarnada en la experiencia que no teme a la incertidumbre y tampoco teme a pensar lo llamado “irracional”¹⁰. Dentro de este marco, su pensamiento no rechaza la razón, sino que la expande y busca comprender incluso lo que ha quedado fuera de su dominio.

En este sentido, cabe preguntarse: ¿por qué hablar de "razón poética"? ¿Por qué otorgarle un "apellido" a la razón? Sin duda, cuestionar la razón no significa negarla, sino examinar sus límites, sus silencios y por qué no, pensar en aquello que ha dejado de pensar. Por esto, es necesario pensar desde la razón poética, pues implica preguntarse por aquello que ha quedado al

⁹ Estos datos fueron tomados del artículo “La fuente escondida: la razón poética de María Zambrano” (2013), de María Elizalde-Frez, publicado en la revista *Aleph*.

¹⁰ Nuestra interpretación sobre la Razón Poética se nutre de diversas fuentes revisadas, entre ellas el artículo “La razón poética en Zambrano: algunas claves interpretativas para desentrañar su sentido”, de Gladis del Socorro García Restrepo. En este trabajo, la autora destaca que Zambrano propone dos vías principales para la crítica al entendimiento: una de ellas consiste en incorporar al ámbito del conocimiento aquello que la razón tradicional ha invisibilizado o relegado al terreno de lo irracional, y que, por ello, ha quedado asociado al no-ser. En particular, aspectos fundamentales de la experiencia humana, como el sentir y su conexión con lo espiritual o místico, han sido marginados por una racionalidad que solo reconoce como válido aquello que puede ser verificado científicamente. La otra vía consiste en abordar la razón como instrumento y observarla desde su estructura (García Restrepo, 2019).

margen y por las formas de conocimiento que han sido descartadas en favor de una visión unívoca y dogmática del racionalismo. De ahí que surja la necesidad de otorgarle el apellido de “poética” a la razón, en tanto que ya no puede sostenerse sólo por su nombre y vincularla a algo más allá de sí misma le ayuda a expandirse y al mismo tiempo a emprender un camino de retorno hacia su origen, un camino de humildad hacia un origen que ha olvidado, pero que comparte con la poesía.

Con respecto a lo anterior, cabe considerar que María Zambrano entiende que la palabra, el *logos*, ha sido considerada universal. No obstante, como vimos anteriormente, en el caso del poeta, la palabra no se emplea en su dimensión universal, sino como una manifestación de lo singular de aquello que solo ocurre en lo más profundo de su ser. Esto resulta problemático desde la perspectiva filosófica tradicional, ya que, como señala Aristóteles: lo individual es irracional; pero María Zambrano lleva esta cuestión más allá al preguntarse si acaso no existe una forma de comunidad que no se rija únicamente por la razón y, además, piensa que “si la palabra es por esencia universal y el poeta la emplea irracionalmente, quiere decir que hay una comunidad humana no racional” (Zambrano, 1996, p. 118). Desde esta perspectiva, la razón poética no se restringe a un ámbito meramente literario o artístico. Su alcance es más profundo; es una forma de conocimiento que permite resignificar la relación entre el pensamiento y la vida, entre el individuo y la comunidad, entre lo racional y lo irracional; por lo tanto, no se trata de abandonar la razón, sino de ampliarla, de permitirle abrazar aquellas dimensiones de la existencia que han sido excluidas en nombre de una “pureza” conceptual.

Por otra parte, para comprender la razón poética es necesario hacer una mención a las influencias de María Zambrano, pues había leído con profundidad tanto a los modernos como a los clásicos, así como también a los románticos e idealistas.

A su vez, la reflexión sobre la poesía y la palabra poética en relación con la filosofía ha estado presente en la obra de diversos pensadores, entre ellos Heidegger y Nietzsche, quienes de la misma forma ejercieron una gran influencia en su pensamiento; además, Spinoza, Husserl con su fenomenología y Kierkegaard también marcaron su trayectoria intelectual. A esta red de influencias se suma su inmensa pasión por la tragedia griega y su interés por el trabajo profundo de Jung, cuya teoría de los arquetipos resuena en su uso del sueño y la imagen como formas de conocimiento. Asimismo, la noción de inconsciente colectivo, que remite a un pasado común de la humanidad, encuentra eco en su pensamiento, pues sugiere que ciertos saberes no pueden alcanzarse por la vía de la razón, sino a través de la vía sensible¹¹.

Por otro lado, aunque es bien sabido que Ortega y Gasset fue la principal influencia en el pensamiento de Zambrano, este se vio enriquecido por el pensamiento de Zubiri¹², quien también figuró entre sus profesores, junto a Manuel García Morente, Julián Besteiro y Manuel Bartolomé Cossío. Sin embargo, a Ortega lo conoció en un tribunal de exámenes y no entró en contacto directo con él hasta 1927, año en el que Zambrano comenzó sus estudios de doctorado (Moreno Sanz, 2014, citado en Caballero Rodríguez, 2020, p. 72). Y a pesar de su influencia, sus caminos no tardarían en separarse, en especial por la diferencia en sus visiones políticas, algo de lo que

¹¹ Estas referencias han sido extraídas de algunos artículos publicados en la revista *Aleph*, en este caso: “El humanismo de María Zambrano: del caos al delirio de persecución”, de Carlos Alberto Ospina H., y “María Zambrano: el camino del hombre”, de Graciela Maturo. También hemos de destacar, en relación con el enfoque fenomenológico presente en Zambrano, las palabras citadas por Pérez, J. (1999), cuando señala en su artículo: “La razón de la sinrazón: Unamuno, Machado, and Ortega in the thought of María Zambrano”, lo que afirma Juan Fernando Ortega Muñoz: la fenomenología de Zambrano "está más próxima a Heidegger y sobre todo en ella está presente de forma eminente Jung" (citado en Pérez, 1999, p. 57).

¹² En su nota a la edición de *Hacia un Saber Sobre el Alma* escribe Zambrano (2000) lo que según ella fueron: “los tres momentos en los que más intensamente estuve a punto de renunciar a la Filosofía”. Y entonces relata aquel momento en el que sus maestros se le presentaban con: “La claridad orteguiana y la impenetrabilidad del pensamiento de Zubiri”, y unas líneas después cierra al decir: “Y así, como si de algo natural se tratara, aquel verano me sumergí en la *Ética* de Spinoza y en la 3ra Eneada de Plotino” (p. 10-11).

Zambrano se expresó abiertamente en sus obras¹³. También, su pensamiento fue profundamente influenciado por pensadores como Miguel de Unamuno, Antonio Machado, San Juan de la Cruz y Miguel de Molinos, quienes estimularon y expandieron su búsqueda metafísica¹⁴ (Pérez, 1999, p. 57) [traducción propia].

No obstante, más allá de la filosofía académica, su pensamiento estuvo constantemente enriquecido por “su diálogo con sus amigos poetas, como Emilio Prados, Octavio Paz, Lezama Lima, León Felipe, Antonio Machado, Paul Celan, René Char” (Maturó, 2013, p. 26). De esta forma, si bien Zambrano dedicó amplias reflexiones a lo que llamamos “sistema filosófico” y “método”¹⁵, lo verdaderamente fascinante es advertir que su obra constituye una síntesis original de estas influencias, ya que no construyó un sistema cerrado ni siguió un método en sentido estricto; más bien, tomó de cada autor aquello que le parecía más razonable y fecundo. En este sentido, incluso de su maestro Ortega y Gasset supo extraer lo esencial para, sin ruptura violenta y a su manera poética, encontrar su propio cauce en el pensar. Por ello, podemos afirmar que María Zambrano encarna su pensamiento: su razón poética.

¹³ Podemos encontrar algunas referencias a esto siguiendo la cita de Caballero Rodríguez, ya que no contamos con la edición citada del texto, en el prólogo de *Hacia un saber sobre el alma* fechado en 1986, donde Zambrano explica cómo su pensamiento recorre “lugares donde el de Ortega y Gasset no aceptaba entrar” (Zambrano, 2016, citado en Caballero Rodríguez, 2020, p. 77), o en *De la aurora*, donde expresa: “La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica, no debe de ser, en modo alguno, atribuida a Ortega. Sin embargo, él, con su concepción del logos (expresa en el “logos del Manzanares”) me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética” (Zambrano, 1986, citado en Caballero Rodríguez, 2020, p. 77). No obstante, como se pudo resaltar en la nota al pie anterior, Zambrano nunca deja de reconocer a Ortega como su maestro y por ende, como una figura importante en su camino en la Filosofía.

¹⁴ Acerca de la búsqueda metafísica en el pensamiento de María Zambrano, es importante señalar que esta no se corresponde con la tradición filosófica tal como usualmente la entendemos. Como lo explica María Fogler (2017): “sería más adecuada una especificación propuesta por algunos investigadores como, por ejemplo, Juan Fernando Ortega Muñoz o Ana Bundgård de «metafísica experiencial», que tiene su origen en la experiencia y no solo en la teoría en el sentido racionalista. Sin embargo, en los textos de esta época Zambrano utiliza a menudo la expresión «metafísica», al tener en cuenta, sobre todo, un saber sobre las «zonas extremas del ser humano y que por su mismo funcionamiento es ya trascendencia»; además, añade que «lo metafísico es lo más resistente a ser disuelto en un modo de conciencia»” (p. 87).

¹⁵ A propósito de esta referencia, se revisaron los textos “Poesía y Sistema”, incluido en *Hacia un Saber Sobre el Alma*, así como los libros *Filosofía y Poesía* y *Notas de un Método*, este último citado en diversas ocasiones a lo largo de nuestra investigación.

Sin duda alguna, su dedicación al estudio de los sistemas filosóficos le permitió analizarlos críticamente y al mismo tiempo le brindó las herramientas para articular su propio eje de pensamiento. Aunque su obra ha sido calificada como “dispersa” con frecuencia, esta impresión se desvanece al advertir la sólida base de análisis filosófico que la sustenta, así como la profunda reflexión que la autora desarrolla en torno al significado y los límites del método, cuyo debate profundizaremos más adelante. Asimismo, se puede señalar que la razón poética, al no ser ni puramente filosófica ni exclusivamente poética, se inscribe en una unidad flexible y abierta que no impone su dominio sobre otras formas de pensamiento, sino que las acoge sin anularlas. Es, en este sentido, un pensamiento integrador que no aspira a la hegemonía, ni a ser dominante, pero que, paradójicamente, logra abarcarlo todo.

Ahora bien, hemos revisado que María Zambrano fue una pensadora profundamente formada en la tradición clásica, quien también dedicó un estudio riguroso al romanticismo, al idealismo y a los grandes pensadores de la modernidad. Por ello, resulta fundamental recuperar algunas de sus reflexiones sobre estas corrientes, ya que comprender lo que descubrió en ellas nos permitirá vislumbrar la vigencia y la potencia crítica de su pensamiento en el mundo contemporáneo.

Entonces, no podemos dejar de tener en cuenta que la crisis fragmentaria del mundo actual ha sido heredada a partir de un sistema de pensamiento establecido desde un discurso hegemónico y que desde Descartes –considerado el “padre del racionalismo moderno”– se ha visto dividido por la gran grieta de su pensamiento dualista que aisló de manera radical a la categoría filosófica de razón a una única “verdad”¹⁶, una separación del cuerpo y la

¹⁶ Véase Morales (2007), quien explica que “Descartes no admite diferencia alguna entre el cuerpo humano y el de los animales, que concibe como máquinas semovientes” (p. 85). En la misma línea, Burgos Acosta (2015) señala

mente que de manera lamentable llevó al mundo a olvidar su corazón¹⁷. Pero no todos los filósofos, ni tampoco todas las ideas filosóficas tuvieron este carácter individualista, explica Zambrano. Por fortuna, las filosofías de carácter crítico, propias del romanticismo, ya advertían la decadencia del mundo moderno y de sus heridas causadas por la separación entre el entendimiento intuitivo y el especulativo¹⁸. Por ejemplo, según Zambrano, el romanticismo marca el momento en que la poesía desafía el dominio filosófico, aspira a un poder equivalente y adopta un carácter absoluto, ya que en esta era de la conciencia, la poesía adquiere conciencia de sí misma. En consecuencia, los poetas comienzan a reflexionar sobre su propia creación, a teorizar sobre su arte e incluso a interrogarse sobre el origen de su inspiración (Zambrano, 1996, pp. 82-83). Así, poetas y filósofos vuelven a rozar los límites que por siglos les separaron.

De esta forma, Schiller comenzaba ya a presenciar la tensión entre estas dos formas de conocimiento y cómo llevaba a un desequilibrio en la batalla donde: “por una parte, la imaginación exuberante arrasa los trabajosos plantíos del entendimiento, el espíritu de abstracción consume, por otra, el fuego con que debería haberse caldeado el corazón y

que muchas doctrinas modernas -inspiradas en Descartes- negaron la importancia de las emociones al radicalizar la dualidad entre cuerpo y alma, concebidas como sustancias distintas, y comprendidas a través de modelos analíticos diferentes. Además, siguiendo a Dussel, este autor subraya que más que analizar la occidentalización como fenómeno, es preciso atender a sus raíces filosóficas, particularmente al eurocentrismo derivado del racionalismo moderno (p. 100-106).

¹⁷ El corazón como símbolo del conocimiento sensible y del centro del ser, es una figura que Zambrano rescata y desarrolla a lo largo de su obra. Véase, por ejemplo, “La metáfora del corazón (fragmento)” en *Hacia un saber sobre el alma*, tema que retomará posteriormente en *Claros del bosque* en un apartado bajo el mismo título: “La metáfora del corazón”.

¹⁸ Esta observación remite al pensamiento de Friedrich Schiller, quien en *La educación estética del hombre en una serie de cartas* (carta VI, p. 71) analiza la fractura de la naturaleza humana en la modernidad y señala la separación entre el entendimiento intuitivo y el especulativo como una herida provocada por el avance cultural. Esta distinción se vincula con la doctrina kantiana, en especial con la *Crítica del juicio* (§ 77), donde Kant introduce la noción del “entendimiento intuitivo” como un modo de conocimiento que el ser humano no posee. Schiller retoma y comenta críticamente esta idea y destaca que dicha escisión –entre fantasía y pensamiento lógico, entre filosofía y poesía, intelecto y sensibilidad– genera una pérdida del equilibrio interior en el ser humano, aspecto que María Zambrano también reconoce y trabaja desde su propuesta de razón poética. Véase además la nota de Schiller en la edición consultada.

encendido la fantasía” (Schiller, 2016, p. 72). Es decir, para Schiller se hace evidente el conflicto entre razón y sensibilidad, entre pensamiento abstracto e imaginación y así su crítica anticipa el malestar de una época escindida entre el intelecto y la experiencia estética o emocional, lo cual guarda una estrecha afinidad con el diagnóstico posterior de Zambrano. Así pues, en la “Carta duodécima” de *La educación estética del hombre en una serie de cartas* (1795), Schiller habla sobre la dualidad entre el impulso sensible que nos arraiga en lo inmediato y en la percepción del presente y el impulso formal, que proviene de nuestra naturaleza racional y busca la libertad, la permanencia y la universalidad. Por cierto, plantea que estos dos impulsos, aunque opuestos, son esenciales para el desarrollo humano; dicho de otro modo, se trata de una búsqueda de la armonía para lograr una verdadera humanidad, una síntesis que permita la plenitud tanto en la sensibilidad como en la razón.

De esta manera, el romanticismo alemán se presenta como una propuesta filosófico-humanista, un racionalismo crítico que reacciona ante las limitaciones del racionalismo moderno impuesto por la pretensión de la “revolución” científica y su “nueva imagen del mundo”. Estas filosofías serían fundamentales como influencia en el trabajo de Zambrano, pues “del racionalismo idealista se había heredado un cierto “absolutismo” de la razón, que en nada contribuía a templar el ánimo y la conciencia de las sociedades en aquel momento histórico” (García-Lozada, 2013, p. 55). En este sentido, la denuncia de estos absolutismos se convierte en un eje clave de la crítica zambraniana al pensamiento moderno. Como lo expresa Maturo (2013):

No es casual que María Zambrano haya denunciado la connivencia del racionalismo y el poder, tan poco advertida a veces por nuestros colegas embebidos de cientismo (cientificismo). No comprenden que la era tecnológica tiende peligrosamente a alumbrar la figura del hombre-máquina, el hombre Colofón, como diría Marechal (p. 32).

Esta reflexión permite comprender por qué Zambrano asume una postura distinta, en la que no se rechaza la razón, pero sí se problematiza su absolutización y su sometimiento al poder instrumental.

En realidad, la discusión entre poesía y filosofía ha atravesado todas las épocas del pensamiento. En cada momento histórico ha prevalecido una u otra perspectiva, según las formas de comprender la verdad, el conocimiento y el alma humana. Es por esto que Zambrano retoma esta tensión en su intento por reconciliar ambas dimensiones: razón y sensibilidad, *logos* y *pathos*, pensamiento y emoción. De ahí que, a lo largo de su vida, se configure la razón poética, como un modo de conocimiento que, sin dejar de lado el rigor de la razón, se abre al misterio, a lo simbólico y a la experiencia interior.

Conviene precisar que, aunque algo se ha dicho ya en estas páginas sobre la razón poética, resulta difícil definirla y vale más bien la pena desentrañarla para si acaso comprenderla y más que comprenderla, contemplarla –siguiendo la vía contemplativa¹⁹ que seguía Zambrano– y así alcanzar a vislumbrar sus rasgos característicos. Entonces, luego de adentrarse en todo aquello que la compone, conseguir vivirla; pues, pensamos que así lo querría Zambrano, más que enseñar sobre la razón poética, sería lograr vivirla.

En fin, la razón poética es un método, como la misma Zambrano reconoce, humilde pero profundo, que no renuncia a nada, poético, pero que se esmera en defender la razón como una parte fundamental del ser²⁰. A propósito de esto, los siguientes párrafos se

¹⁹ Mencionamos la "vía contemplativa" en relación con el pensamiento de María Zambrano porque varios estudiosos han señalado su cercanía con esta tradición. En particular, Graciela Maturo destaca que existe una clara aproximación de Zambrano a la vía contemplativa practicada por místicos españoles como Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz o Miguel de Molinos. Según Maturo, esta vía implica una apertura simbólica donde la imagen adquiere un excedente de significación que la convierte en símbolo, lo cual resulta fundamental para comprender la dimensión espiritual y poética del pensamiento zambraniano (Maturo, 2013, p. 28).

²⁰ Defender la razón como una parte fundamental del ser es un aspecto que vale la pena destacar cuando hablamos acerca del trabajo de Zambrano y su razón poética, ya que "la negación absoluta del pensamiento sistemático, de la ciencia, del desarrollo técnico, no está en el programa mental de María Zambrano, fecundado por la dialéctica de los

centrarán en la crítica de María Zambrano al concepto tradicional de “método” en la filosofía como una de las distinciones más significativas de su pensamiento. Frente a esto, subrayamos que ha resultado especialmente valioso el aporte interpretativo de María Fogler en su libro *Lo otro persistente: lo femenino en la obra de María Zambrano*, cuyas reflexiones en este apartado servirán como base para establecer una transición hacia el segundo capítulo de esta investigación, centrado en la relación entre lo femenino y la condición humana, debido a que Fogler permite entrever cómo la noción zambraniana de método está íntimamente ligada a una sensibilidad distinta: abierta, receptiva, amorosa, que se resiste a dominar el mundo por la fuerza del concepto.

Por consiguiente, para explorar esta propuesta zambraniana, partiremos del análisis de algunos textos fundamentales de su obra *Hacia un Saber Sobre el Alma*, en particular los ensayos “«La Guía», forma del pensamiento” y “Poesía y sistema”, donde se perfilan sus primeras intuiciones sobre la forma que debe asumir el pensamiento si quiere reconciliarse con la vida y con el alma. Posteriormente, se profundizará en el libro *Notas de un método*, donde Zambrano aborda sus consideraciones acerca del devenir del pensamiento, el cual busca mantenerse fiel a la experiencia sin limitarse en un sistema cerrado. De igual forma, hemos de mencionar que este recorrido se enriquecerá con el diálogo de otros fragmentos encontrados en la obra de María Zambrano que permiten captar la coherencia subterránea de su propuesta, como bien advierte Fogler (2017):

Eligiendo cualquier perspectiva, cualquier centro, para el análisis del pensamiento de esta filósofa, hay que recordar siempre que es un pensamiento que tiene su fuente en el amor a la verdad y que no pretende ser un sistema acabado y unívoco. Por eso, cualquier investigación tiene que ser tratada como una revelación fragmentaria y no absoluta del sentido último de esta magnífica obra (p. 21).

opuestos” (Maturó, 2013, p. 25). Nota encontrada en el artículo “María Zambrano: el camino del hombre”, publicado en la *Revista Aleph*, previamente citado en el cuerpo del texto.

Esta advertencia orienta nuestra aproximación a la obra de Zambrano y subraya el carácter abierto, no sistemático y profundamente vivencial de su pensamiento. En efecto, la crítica que Zambrano dirige al concepto de “método” y, en general, a las formas actuales de hacer filosofía, se inscribe dentro del mismo cauce que su reflexión sobre la separación entre filosofía y poesía. Por cierto, la autora insiste en que “la crisis actual se extiende también a las formas literarias y de pensamiento que parecen estar agotadas para lo que se necesita” (Zambrano, 2000, p. 72) y lo que se necesita, según su análisis, es una apertura a otras formas de pensar, más vinculadas con la experiencia y con modos históricos diversos de habitar el pensamiento.

En ese sentido, cabe preguntarnos: ¿Cuáles han sido las maneras de filosofar? ¿Existen caminos alternativos que puedan recordarse y, quizás, rescatarse? Para demostrarlo, Zambrano alude a las formas que en otros momentos históricos fueron vehículo del pensamiento filosófico, por ejemplo: “las Confesiones, las Guías, las Meditaciones, los Diálogos, las Epístolas, los Breves Tratados, las Consolaciones (...) El Renacimiento, pobre en sistemas filosóficos, fue rico en Diálogos, Meditaciones (...) la Edad Media, las Summas” (Zambrano, 2000, p. 71). Así, cada época habría tenido no solo un modo propio de pensar, sino una forma literaria que lo expresara y que reflejaría la pluralidad de caminos posibles para la filosofía, los cuales, por momentos, podían encontrarse muy cercanos a la literatura.

De este modo, Zambrano denuncia a lo largo de su obra que la forma dominante del pensamiento moderno no sólo ha dejado de lado estas formas de pensamiento más abiertas sino también a todas aquellas personas que no tienen el privilegio de alcanzar el conocimiento “puro” tan anhelado por la filosofía, o que se proponen recorrer caminos más

cercanos al saber de la experiencia vital. En este sentido, es por ello que lo que más le preocupa a María Zambrano es precisamente la fractura entre “vida” y “pensamiento” y por lo cual habla de un “saber de experiencia” como vía para reconciliar ambos ámbitos. Al recordar a Sócrates, por ejemplo, destaca que “es quien anda más apegado a la experiencia, y si descubrió el concepto no fue por amor a él, sino por amor a la vida que tenía y que lo necesitaba, por irrenunciable afán de encontrar el *logos* de lo diario y lo cotidiano” (Zambrano, 2000, p. 81). Asimismo, la autora menciona a aquellos pensadores que, frente a los grandes sistemas filosóficos, respondieron mostrando algo más modesto y esencial, “mostrando algo más humilde” (...) como es el caso de “Tomás de Kempis respondiendo a Tomás de Aquino; Epicteto a Aristóteles; Kierkegaard, desesperado, a Hegel” (Zambrano, 2000, p. 84). En estos ejemplos, podemos destacar que el saber que defiende Zambrano se acerca más al intento de apaciguar la necesidad humana de sentido, que al de pretender alcanzar una verdad absoluta; un saber que se deja encontrar, más que buscarse.

En esa línea, la autora afirma: “En la restauración del hombre que se hace necesaria, no podrán tener la exclusividad estas formas triunfadoras, sino que tendrán que venir en su ayuda otras más humildes, menos ambiciosas en cuanto al descubrimiento dialéctico, pero portadoras de alguna acción específica y necesaria” (Zambrano, 2000, p. 73). De ahí que le resulte difícil adscribirse a alguna de las formas tradicionales del sistema filosófico, y que incluso le resulte extraño denominarse filósofa²¹. Por ello, su indagación en torno al método le lleva a explorar los modos en que el pensamiento puede mantenerse fiel a la experiencia.

²¹ En general, Zambrano prefiere denominar a su creación intelectual con la palabra "pensamiento" y no "filosofía" (Fogler, 2000). Gesto que hemos mencionado al principio de este capítulo y también, como se señaló en una nota anterior, Zambrano menciona en su autobiografía varias crisis de vocación filosófica. Aunque este “rechazo” o alejamiento a la filosofía no implica abandono del pensar, sino una toma de distancia respecto al concepto de “filosofía” como disciplina académica tradicional.

Igualmente, en “Poesía y Sistema”, la autora hace un llamado de atención hacia este tema y nos dice: “la cuestión de los géneros literarios propios del pensar filosófico (...) que va del Diálogo al Sistema, del Tratado Breve a las prolijas Investigaciones, necesita ser analizada” (Zambrano, 2000, p. 52). Esta advertencia es importante no sólo por lo que ya hemos señalado acerca del alejamiento de la filosofía respecto a la vida, sino por algo que resulta particularmente revelador en la visión zambraniana, a saber, la relación que establece entre estas formas de expresión y el ritmo. En sus palabras: “Cada una de estas formas tiene su ‘tiempo’, su ritmo propio, y ya sería bastante, ya que el ritmo es uno de los más profundos, decisivos fenómenos de la vida, y especialmente de la creación humana, cuyo primer secreto descubrimiento en la autora de la historia, tal vez, sea el del ritmo” (Zambrano, 2000, p. 52). Aquí se muestra cuán profundamente entrelazados están el pensamiento y la vida, pues Zambrano concibe una conexión sagrada entre la filosofía (como forma de pensamiento) y la poesía (como forma de expresión) que se unifican en la vida, entre el saber de experiencia y el saber racional, entre el corazón y la mente del ser humano. Así lo confirma cuando escribe:

Lo primero que sentimos al leer el *Discurso del método y las Meditaciones cartesianas* es que ha cambiado el ritmo, el ritmo del pensamiento, y ese otro más íntimo e inefable, el ritmo que podríamos llamar del corazón, que las crisis ponen al descubierto en su delator sonido, y que normalmente no se percibe; constante fondo sobre el que se destaca la voz de lo inteligible (Zambrano, 2000, p. 52).

De esta manera, Zambrano nos permite comprender con mayor claridad su crítica al giro que toma el pensamiento moderno; un pensamiento más “apresurado”, más desligado del alma y del cuerpo, que responde al proceso histórico de aceleración que caracteriza al nacimiento del hombre moderno por excelencia.

Este cambio en el ritmo del pensamiento llevó a Zambrano a preguntarse por los orígenes de las formas de pensar que marcaron la tradición occidental. Entonces, ¿cómo

devolverle la vida al pensamiento?, ¿cómo reconciliar la existencia con el saber? El devenir de las reflexiones zambranianas, si bien no ofrece una salida concreta, sí abre un abanico de posibilidades; por ende, la base de su pensamiento sobre la que se construye la Razón Poética, es una trama de caminos posibles, donde la persona aparece como centro y horizonte. Es por esto que, en su propuesta, la filosofía no se impone como sistema cerrado, sino que se configura como un sendero abierto, susceptible de ser recorrido en múltiples direcciones, pero que siempre conduce a un mismo lugar, a la revelación de un saber sobre el alma.

En concordancia con lo anterior, una de las claves para desentrañar su concepción del método filosófico es el vínculo que establece con la tradición órfico-pitagórica. Esta conexión resultó fundamental para comprender su propuesta, ya que reveló uno de los caminos en los que la reflexión se desvía del trayecto racionalista estricto y se inspira en el misterio, la música y la intuición. Esto se expresa con claridad en sus palabras:

Los pensadores de inspiración pitagórica, del logos del número —del tiempo— no se encuentran obligados a dar un método, un camino de razones; acuñan aforismos, frases musicales, equivalentes a melodías o a cadencias perfectas que penetran en la memoria o la despiertan (...) porque el método que ofrecen no es sólo de la mente sino de la vida; la vida toda es camino de sabiduría, la vida misma (Zambrano, 1973, p. 86)²².

Esta afirmación resulta reveladora para nuestro análisis, especialmente al preguntarnos qué quiere decir María Zambrano con el título *Notas de un método*, dado que, si no desea suscribirse a un método filosófico tradicional, ¿qué sugiere entonces? La autora lo expresa con nitidez en las primeras páginas del libro: “Estas notas de un Método no son anotaciones, sino notas en sentido musical, lo cual impone, más que justifica, la discontinuidad” (Zambrano, 2011, p. 62). De nuevo, esta cita resulta especialmente valiosa

²² Esta idea se articula directamente con una confesión personal que nos permite comprender desde qué lugar escribe su obra filosófica: “La senda que yo he seguido (...) no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica” (Zambrano, 1986, como se citó en Folger, 2017, p. 86).

porque, desde las primeras páginas, nos permite comprender con claridad la intención de Zambrano; su método no es aquello que convencionalmente se espera de un tratado filosófico, muy por el contrario, introduce una concepción distinta en la que la discontinuidad no representa una falta de rigurosidad, sino libertad del pensamiento.

De igual forma, esta apuesta por una libertad radical en el pensar se refleja en el estilo mismo de la autora, profundamente simbólico y metafórico. Incluso, su escritura está impregnada de imágenes y resonancias poéticas, lo cual convierte cada texto en una experiencia filosófica y estética a la vez. En este sentido, el título *Notas de un método* no es una excepción, sino más bien una clave interpretativa.

No obstante, la reflexión última a la que queremos llegar en este apartado parte de la conclusión especialmente sagaz de María Fogler, quien, al analizar la obra de Zambrano, señala que “existe una analogía evidente entre su análisis de los géneros literarios y los sexuales” (Fogler, 2017, p. 68). Ahora bien, esta afirmación surge como resultado de un recorrido crítico por las concepciones históricas de lo “femenino”, en particular, del modo en que ha sido sistemáticamente rechazado por la cultura hegemónica occidental. Esto se trata de una cuestión ampliamente trabajada desde diversas corrientes feministas que han evidenciado con lucidez el dominio de lo masculino sobre lo femenino y sus consecuencias en el pensamiento y la cultura.

Si bien tras un análisis detallado de la obra de Zambrano, coincidimos con Fogler (2017) en que su pensamiento representa una clara reivindicación de lo femenino, en este punto es necesario matizar esta lectura. Tal como lo advierte la misma autora, aunque Zambrano compartía muchas de las ideas de las feministas de su tiempo, siempre se mantuvo a cierta distancia del feminismo filosófico, dado que “ella misma estaba buscando

otro tipo de expresión” (Fogler, 2017, p. 25); una forma distinta de enunciar aquello que el feminismo también problematizaba, pero que ella concebía desde una perspectiva más amplia. En esta misma línea, es importante señalar que María Zambrano nunca se autodenominó feminista. Como señala Fogler (2017):

A lo largo del desarrollo del pensamiento feminista en España, varias mujeres han preferido no ser consideradas como feministas (entre ellas, también Zambrano), sobre todo por la cuestión de la marginalización, pero también por ver su obra en un contexto más amplio y más universal que la 'cuestión femenina' a la que se refería el feminismo de la época (p. 32).

Esta posición es la que ha orientado la perspectiva de este trabajo, en el sentido de no enmarcarlo únicamente desde una óptica feminista, ya que coincidimos con Zambrano en su preocupación por no reducir su pensamiento a una sola cuestión, por más legítima que esta sea. Así, nuestra intención apunta a un doble propósito: por un lado, reivindicar el pensamiento de María Zambrano y su profunda crítica al sistema filosófico occidental; y, por otro, rescatar su forma alternativa —o disidente, si se quiere— de dar lugar a lo “femenino”, concebido no como una categoría estrictamente asociada a la mujer, sino como una forma olvidada de pensar, una sensibilidad del ser que ha sido relegada por el dominio de la razón abstracta y que, al ser excluida, nos ha convertido en seres fragmentados.

En este sentido, Fogler (2017) señala que el eje de la reflexión en la obra de María Zambrano radica en la dualidad originaria y en la desintegración que se produce entre los sexos, la cual guarda una estrecha analogía con la separación entre la filosofía y la poesía. También, esta dualidad representa la fractura entre lo histórico y lo prehistórico, entre lo racional y lo vital, entre el espíritu y el alma, y finalmente, entre el hombre y la mujer. Además, señala que, en última instancia, lo que propone Zambrano es un retorno a los orígenes, una vuelta de la mirada hacia ese punto de fractura, con el fin de encontrar un camino hacia una posible unidad futura (p. 68).

1.3. Visión zambraniana: relevancia en la actualidad

En el contexto actual, resulta urgente repensar el modo en que se concibe la existencia humana en y con el mundo, desde una mirada amplia que contemple la posibilidad de una vida distinta y significativa en un tiempo histórico en crisis. Desde esta perspectiva, se identifican cuatro claves que permiten comprender la vigencia del pensamiento de María Zambrano en el presente: el fenómeno de la guerra, el rescate del pensamiento filosófico como praxis cotidiana, el reconocimiento del otro/a y la esperanza. A continuación, se desarrollan estas claves con el objetivo de mostrar cómo puede abrirse un horizonte de pensamiento filosófico dispuesto a ir más allá de las certezas heredadas.

Vivimos en un mundo marcado por el resurgimiento de conflictos bélicos cada vez más globalizados. En consecuencia, la guerra sigue siendo un símbolo trágico de la ruptura del vínculo humano y un recordatorio de la necesidad de reencontrar caminos alternativos de convivencia y sentido.

Según Alejandra Agudo (2024), en su análisis del *Informe sobre la Paz Global del Institute for Economics and Peace*, existen actualmente 56 conflictos armados activos, con 92 países involucrados más allá de sus fronteras. Naciones como Ucrania, Gaza, Sudán, Etiopía, Afganistán, Siria, la República Democrática del Congo y Colombia figuran entre las más afectadas. Esta cifra representa el mayor número de conflictos desde la Segunda Guerra Mundial, lo cual evidencia la magnitud del desafío actual.

Ante esta realidad, el pensamiento humanista y la filosofía se erigen como formas fundamentales de resistencia que nos permiten seguir cuestionando estas conductas humanas fatales, desarrollar un pensamiento crítico y reflexionar acerca de nuestro lugar en

medio de este contexto global. Como afirma García Restrepo (2019), “el fantasma de la guerra, que ha sido siempre una parte de la historia humana, le otorga a la esperanza zambrana destacada actualidad” (p. 224).

De hecho, esta reflexión no es ajena a nuestro contexto más próximo. Según datos recientes del ACNUR (2025), más de 600 millones de niñas y mujeres en el mundo han sido desplazadas por la fuerza o se encuentran en condición de apatridia. En Colombia, la situación también es alarmante, ya que más de siete millones de personas viven como desplazadas internas, a lo que se suman casi tres millones de refugiados y migrantes venezolanos y más de 500.000 colombianos retornados (Peñaranda, 2025). Estos datos nos son relevantes porque, así como María Zambrano se preocupó por la crisis de Europa, al procurar comprender su repercusión global, nosotros nos preocupamos por nuestra crisis regional, conscientes de que forma parte de una misma trama compartida a escala mundial.

En este sentido, su legado nos invita a mirar el mundo desde una solidaridad profunda entre pueblos y culturas. Como expresa Maturo (2010):

De Píndaro a Virgilio, de Dante a Góngora y Sor Juana, de Baudelaire y Rimbaud a los surrealistas, de José Asunción Silva y Darío a Lezama, Marechal y Cortázar, el río del pensamiento poético ha venido creciendo en forma sostenida, vinculando saberes, creando una hermandad secreta de los pueblos, fortaleciendo la transculturación universal (p. 23).

Por ello, se vuelve necesaria, vigente y urgente la propuesta de dirigir la mirada hacia la superación de las diferencias que nos fragmentan; pues, en última instancia, lo que nos une resulta más relevante y universal, la vida misma, la necesidad de expresión y nuestra constante búsqueda del saber y del sentido. En esta misma línea, García Restrepo (2019) destaca que, ante la persistencia de la guerra como una realidad dolorosa y amenazante, Zambrano expresa con urgencia la necesidad de que la humanidad reoriente su ser y su pensamiento hacia nuevas posibilidades con la esperanza de alcanzar un nivel de

conciencia más elevado que le permita interpelarse a sí misma y al mundo frente a sus acciones bélicas (p. 224).

De este modo, el pensamiento auroral de Zambrano nos ofrece no solo una crítica del presente, sino también una vía de transformación que abre paso a una filosofía capaz de sentir y pensar al otro/a desde lo más profundo del ser humano. Vivimos en un mundo que se proyecta constantemente hacia lo que vendrá, obsesionado con el “futuro”, pero que, paradójicamente, ha perdido la capacidad de habitar el presente. En este sentido, consideramos que resulta fundamental recuperar el planteamiento de María Zambrano sobre el tiempo y su propuesta de un “método” que nos permita reconectar con nuestro ritmo interior, el ritmo vital del ser —el corazón— y, a partir de ahí, desacelerar la forma violenta y desbordada en la que hoy consumimos y construimos el mundo.

Consideramos que el mundo actual se encuentra adormecido, entumecido por una sobrecarga de información que, lejos de traducirse en conocimiento, termina produciendo alienación. En lugar de un acceso real al saber, las personas son absorbidas por la pantalla del celular y responden a algoritmos que configuran una burbuja de sentido individual, cerrada y sesgada que las desconecta de la experiencia del sentir y del vivir cotidiano.

También, esta desconexión responde a una visión hegemónica del “progreso”, dominada por el culto a la ciencia y al avance tecnológico que deja sin respuesta las preguntas esenciales sobre el desarrollo integral del ser humano, aquel que trasciende el individualismo para reencontrarse con lo comunitario, lo sensible y lo ético. En esta línea, como señala Maturó (2010):

El combate humanista de María Zambrano contra el cientismo y el racionalismo (que no son lo mismo que la Ciencia y la Razón) denuncia sus intrusiones en lo privado y en lo público, donde se sustituye el estar despierto del hombre creador por distintas formas de sumisión a reglas y presupuestos (p. 22).

Así, rescatar el pensamiento filosófico como praxis cotidiana se convierte en una forma de resistencia frente a esa sumisión. Desde esta perspectiva, filosofar no es, exclusivamente, un acto abstracto o reservado a los libros, sino una práctica vital que invita a pensar-sentir y pensar-vivir en diálogo constante con los otros/as, con el mundo y con la vida misma. En esto radica la potencia transformadora del legado zambraniano.

En este punto, es momento de abordar la línea temática relacionada con el reconocimiento del otro/a. Como señala Maturo (2010), Zambrano es “universal y, a la vez, insoslayablemente española”. Esta afirmación refleja cómo su pensamiento, aunque arraigado en una profunda preocupación por la realidad de España, marcada por el exilio y la guerra, trasciende y se abre a una reflexión sobre la condición humana en su dimensión universal. Es decir, Zambrano se sitúa en una constante búsqueda del otro, en un esfuerzo por reconocer la humanidad compartida más allá de fronteras, identidades o circunstancias particulares. Por ello, su filosofía nace del desgarramiento existencial de vivir y de padecer, y por eso se dirige a todo ser humano.

Ante todo, Zambrano comprende que el dolor y el sentimiento de padecer constituyen una experiencia originaria del ser y, de hecho, expresa que la “condición humana común está regida por una misma ley, ley que a ningún humano perdona de haber de experimentar, de sufrir por ella, ya que es algo que ha de surgir de la pasividad del padecer y de la acción” (Zambrano, 2011, p. 67). Esta comprensión del dolor como experiencia común funda la posibilidad del reconocimiento, pues solo en el reconocimiento de la fragilidad compartida podemos despertar a una forma distinta de habitar el mundo.

No obstante, Zambrano denuncia que en Occidente vivimos desconectados de ese saber originario y es precisamente en esa desconexión donde se ha encontrado la raíz de la

crisis humana contemporánea. En consecuencia, nos alejamos cada día más de la experiencia interior, del contacto con el sentir y con el pensamiento vivo, mientras nos sumergimos en sistemas de control externo que reemplazan nuestras respuestas propias por las impuestas por la política, la economía o los medios. Es por ello que la creciente dependencia de respuestas externas, unida a la crisis de los valores fundamentales (el pensar, el sentir, lo espiritual), nos revela la urgencia de un cambio en la forma en la que pensamos el mundo.

Mirarnos en medio de esta crisis y reconocernos como seres desamparados puede ser el primer paso hacia un nuevo tipo de reconocimiento y una empatía radical, necesaria para contrarrestar la lógica individualista del mundo actual. Sin embargo, este reconocimiento no debe ser genérico ni abstracto: debe implicar una reflexión profunda sobre nuestras condiciones vitales. También, es necesario cuestionarnos como hombres, mujeres y como personas disidentes del género (trans, no binarias, etc.), ya que la guerra, el sufrimiento y la exclusión afectan de formas específicas según nuestra posición en el mundo. Al mismo tiempo, la visión zambraniana nos invita a ir más allá, pues la superación de las identidades cerradas, incluida la del género, a través del pensamiento, se vuelve imprescindible si queremos velar por el bien común de la humanidad; porque la vida nos interpela y la muerte nos iguala a todos/as/es por igual.

En resumen, ampliar nuestro horizonte de comprensión implica reconocernos en el otro, no como un reflejo exacto de nosotros mismos, sino como un ser que también padece, siente y sueña. En esa apertura al otro radica una posibilidad real de transformación social y espiritual.

A partir de esta reflexión sobre el reconocimiento del otro, se abre paso la última clave que Zambrano nos lega: la esperanza. Como ella misma afirma, “(...) la esperanza es la substancia de nuestra vida, su último fondo; por ella somos hijos de nuestros sueños de lo que no vemos ni podemos comprobar. Así fiamos nuestra vida en su cumplimiento a algo que no es todavía, a una incertidumbre” (Zambrano, 2000, p. 112). Según la cita que hemos destacado, para María Zambrano, la esperanza se sitúa en el fondo último de la existencia humana y es una sustancia invisible que sostiene nuestra vida, una fuerza que brota de la necesidad de creer en lo que aún no es, en aquello que escapa a toda evidencia, pero hacia lo cual orientamos nuestro ser. Esta esperanza nace de una nostalgia profunda, del anhelo de un mundo perdido —ya sea que lo llamemos Paraíso, Edad de Oro, o el origen divino del ser humano— (Zambrano, 2000). En este sentido, el ser humano se encuentra en un conflicto constante entre el deseo de comprender su origen y la incertidumbre de su destino.

De ahí que la conciencia de nuestra existencia, atravesada por el dolor y por el absurdo de nacer sin haberlo elegido, nos conduzca inevitablemente a la angustia. Esta experiencia existencial y universal nos puede atravesar a diario; sin embargo, frente al carácter trágico de la vida, Zambrano no responde con desesperanza, sino con una afirmación: en medio del padecer, la esperanza coexiste como posibilidad. Es decir que la autora no niega el dolor, sino que lo habita y lo transforma en fuente de sentido. Como escribe Blanco-Martínez (2013):

La ruina viviente más representativa es el ser humano y sobre tal ha de reconstruirse un futuro que Zambrano, a pesar del drama, lo atisba esperanzador, no en vano algunos la califican como «filósofa de la esperanza», otros «filósofa de la aurora», pues es al amanecer cuando se vislumbra toda la paleta de colores de la vida (p. 80).

Aunque el futuro es incierto, la propuesta zambrana de vivir a través de la incertidumbre se convierte en una invitación a encontrar firmeza precisamente en lo desconocido. No se trata de temer al misterio, sino de reconocer que venimos de él, que somos un misterio en constante revelación. Si bien abordar el pensamiento de María Zambrano implica asumir un reto debido a su complejidad y numerosos referentes, mantenemos que se hace necesario abordarlo para permitir abrazar la vida con profundidad, desde la aceptación de su carácter trágico y abierto. Como lo expresa Santacruz-Ibarra (2013):

El pensamiento de María Zambrano no es fácil. Ni por el contexto político en el que nació, que tantas imbricaciones históricas tiene, ni por las múltiples posibles relaciones que se pueden hacer con el de otros filósofos, no sólo contemporáneos suyos, sino también con otros del pasado. No es fácil, porque es vivo, de lacerante actualidad (p. 47).

Por todo lo anterior, se hace imprescindible profundizar en su propuesta poético-filosófica; pues, en un tiempo como el nuestro, el legado de María Zambrano nos recuerda que filosofar es también sentir, padecer y soñar. Más aún, frente a la crisis del presente, su filosofía invita a recuperar la experiencia originaria del pensamiento, un llamado a pensar de otro modo, desde otro lugar, uno más humano y más esperanzado. Esta es la razón por la que el pensamiento de María Zambrano adquiere hoy una relevancia fundamental y nos ofrece una respuesta a la ruptura desde el camino de la reconciliación, ya que su propuesta filosófica nos ofrece herramientas para repensar los límites de la razón y recuperar, desde una mirada poética y profunda, aquello que ha sido excluido del pensamiento occidental y que ella llamará la razón poética.

Finalmente, es importante destacar que gran parte de lo que podemos interpretar sobre la razón poética se encuentra plasmado en las figuras literarias femeninas que María Zambrano incorpora a lo largo de su obra. Entre ellas, y a modo de ejemplo, se pueden

mencionar: Atenea, Antígona, Diotima de Mantinea, Beatriz, Perséfone, Eloísa, Bernarda, entre otras. En el siguiente capítulo de esta investigación, nos dedicaremos a profundizar en este tema específico, ya que lo femenino, en relación con la obra de Zambrano, y en particular con su noción de razón poética, resulta profundamente significativo y pertinente para nuestra investigación. Con esta clave interpretativa, nos dispondremos a desarrollar una reflexión en torno a lo femenino en la condición humana, aclarando que no reducimos lo femenino a la condición de mujer, sino que lo comprendemos como una dimensión olvidada de la propia condición de humanidad. De esta manera, analizaremos cómo categorías como la sensibilidad, el amor y la belleza han sido centrales para marcar la división entre razón y vida, y de qué manera estas nociones permiten comprender las consecuencias de dicha división. Posteriormente, abordaremos el modo en que el cuerpo fue rechazado por la razón y relegado al ámbito femenino a lo largo de la historia como parte del desgarramiento mayor producido por el pensamiento moderno.

2. Lo femenino en la condición humana: sensibilidad y corporalidad

Para el desarrollo de este capítulo, ha sido fundamental recuperar la reflexión acerca de lo femenino en la obra de María Zambrano, así como su propuesta de reivindicación de esta categoría, no como una cuestión centrada exclusivamente en la mujer²³, sino desde claves

²³ En este punto, queremos aclarar que nos referimos estrictamente a lo que conocemos como su obra filosófico-poética. No obstante, en diversos contextos María Zambrano desarrolló reflexiones sobre la condición de la mujer, a través de conferencias y escritos que han sido posteriormente recopilados. Nuestras principales fuentes para la recopilación y análisis de estos textos han sido *La aventura de ser mujer* (2007), editado por Juan Fernando Ortega al frente de la Fundación María Zambrano y el libro previamente citado de María Fogler *Lo otro persistente: lo femenino en la obra de María Zambrano* (2017).

interpretativas más amplias que le introducen en la condición humana en su totalidad y que, al mismo tiempo, cuestionan su exclusión del ámbito de la razón.

De acuerdo con la interpretación de la pensadora española, entendemos que el núcleo filosófico trasciende la cuestión del género, pero al mismo tiempo reconocemos junto a ella que este, inevitablemente le atraviesa y que ha configurado los modos de producción y recepción del conocimiento, así como las formas históricas de exclusión y marginación. En este sentido, lo filosófico, por mucho que lo intente, no puede dissociarse de los efectos de género que operan en los discursos y en las estructuras simbólicas que han dominado la cultura occidental.

Por esta razón, no podemos omitir este enfoque ni dejar de reconocer y analizar los estudios que han problematizado la relación entre sensibilidad y la categoría de lo femenino, en particular, respecto a aquellos que han examinado esta cuestión en la obra de María Zambrano. En efecto, el segundo capítulo de esta investigación tiene como objetivo principal explorar cómo se manifiesta la dimensión de lo femenino en la condición humana a través de la sensibilidad y la corporalidad e indagar en la relación profunda que los articula en el pensamiento de María Zambrano.

Acorde con el propósito trazado, en primer lugar, se realizará un análisis del concepto de sensibilidad en la obra de María Zambrano, a partir de su vínculo con la tradición platónica, en la cual se examina la belleza en sus distintos grados de perfección. Este enfoque permitirá revisar, interpretar y comprender en qué grado ha sido situado lo femenino en la sociedad contemporánea, dada su relación con las categorías de sensibilidad y belleza por igual. Asimismo, se analizará la concepción del amor y belleza tanto en Zambrano como en Platón, con el fin de comprender los elementos que la pensadora española retoma, reformula o descarta, así como la configuración singular que propone desde su pensamiento.

A través de este recorrido, se intentará mostrar cómo lo femenino se presenta en Zambrano como clave de una nueva forma de pensar, que no excluye lo sensible, y que permite comprender la división entre los valores considerados femeninos y masculinos en nuestra sociedad actual, así como la posibilidad de su reconciliación. De esta manera, dado que nuestro análisis busca explorar cómo dicha reconciliación es posible a través de la razón poética de María Zambrano, el estudio de la sensibilidad en su obra se vuelve clave para comprender la perspectiva en la cual se plantea.

En segundo lugar, se examinará la dimensión corporal históricamente asociada con lo femenino, revisaremos su evolución y las implicaciones que ha tenido en la configuración de la subjetividad femenina desde una lectura filosófica. De esta manera, el análisis examinará cómo la dicotomía cuerpo/razón ha sido una de las fracturas más persistentes del pensamiento moderno y cómo esta fragmentación ha contribuido a desvalorizar las esferas vinculadas con el cuerpo — la emoción, el deseo, la vulnerabilidad— que fueron posteriormente relegadas de la dimensión corporal del ser. Desde esta perspectiva, se indagará en la propuesta de Zambrano sobre una filosofía que reconcilie el alma y la corporalidad, la experiencia sensible y la verdad, en una lógica distinta a la de la dominación y la exclusión.

Al cierre de este capítulo y, en tercer lugar, se explorarán las figuras femeninas presentes en la obra de Zambrano, con especial énfasis en las figuras de Antígona y Diotima de Mantinea, dado que estas representan, desde una perspectiva filosófica e histórica, dos formas singulares de la ley del amor: por un lado, la encarnación de la ley trágica rescatada en la figura de Antígona, y por otro, la voz de la sacerdotisa misteriosa cuyas enseñanzas sobre el amor fueron transmitidas a Sócrates en el Banquete, según Platón. Ambas figuras no solo encarnan arquetipos femeninos asociados al origen del amor, sino que expresan, además, una dimensión de lo sagrado y lo

enigmático; cualidades que hemos destacado en el capítulo anterior como fundamentales en la razón poética de María Zambrano. El estudio de estas figuras resulta esencial en esta investigación, pues son ellas quienes representan con mayor rigor y profundidad el método filosófico que propone la autora. Entonces, veremos que lo femenino no constituye un aspecto accesorio en su pensamiento, sino que, a través de la figura femenina, Zambrano le otorga voz y forma a una reflexión filosófica encarnada.

2.1. Sensibilidad, amor, belleza y su asociación con lo femenino: aproximaciones desde Platón y Zambrano

Este apartado se propone indagar en las categorías de sensibilidad, amor y belleza, claves en la tradición filosófica occidental, para comprender su asociación histórica con lo femenino y su resignificación en la obra de María Zambrano. La pregunta que guía esta reflexión es: ¿cómo estas nociones, consideradas por largo tiempo como secundarias frente a la razón, pueden ser reinterpretadas como dimensiones fundamentales de la condición humana desde la perspectiva de María Zambrano? Para ello, se partirá de las concepciones platónicas que constituyen el fundamento de gran parte del pensamiento filosófico clásico y se contrastarán con las reelaboraciones que realiza Zambrano, quien, si bien dialoga con la tradición, introduce una lectura crítica y transformadora.

En primer lugar, es necesario destacar que la concepción de la sensibilidad en Zambrano trasciende la mera recepción pasiva. Aunque parte de la distinción aristotélica entre intelecto activo y pasivo²⁴ (según la cual la sensibilidad ocuparía un nivel inferior del conocimiento), la

²⁴ En *Claros del bosque* (1986), en el apartado “El abrirse de la inteligencia”, encontramos esta aclaración de Zambrano acerca de la inteligencia pasiva entendida desde Aristóteles, donde “la inteligencia pasiva muestra una leve acción; la de dejarse imprimir en modo específico, la aptitud para revelar, lo cual es sensibilidad, vida. Vida en su forma primera” (p. 33).

autora redefine esta categoría y le otorga un papel vital, creativo y revelador en su obra. Para entender esto hay que tener presente que, para Zambrano, la sensibilidad no es únicamente receptiva, sino que constituye el primer nivel de la vida misma. En este sentido, podría describirse como una “pasividad activa”, o una “inteligencia sensible”, es decir, una forma de inteligencia primaria que, al acceder posteriormente a la “inteligencia que entiende”, corre el riesgo de vaciarse de su vitalidad primaria. En este proceso, explica la autora, el ser humano se distancia de su “entraña sacra”, esa dimensión profunda de la interioridad que se resiste a la total claridad racional²⁵.

En otras palabras, lo sensible es aquello que da paso a la existencia y permite que lo oculto se haga visible; por ello, en la obra de Zambrano encontramos reiteradamente la expresión “se hace sensible”²⁶ como una manera de referirse a lo visible, aunque no sólo para aludir a lo que se percibe con la vista, sino a la capacidad de aprehender o reconocer la presencia de algo en su dimensión más profunda, incluso cuando esta no se presenta de forma nítida a los sentidos.

Aunque, para la pensadora española, lo sensible se sitúa en un nivel primario de aquello que permite captar el cuerpo, esto no implica una jerarquía rígida como la que sugiere Platón, quien organiza la relación entre sensibilidad, conocimiento y verdad a partir de una estructura en la que el alma asciende progresivamente desde las apariencias hasta el mundo de las ideas. Este esquema se encuentra principalmente en *La República*, donde el filósofo describe los cuatro

²⁵ En este apartado María Zambrano escribe: “Lo propio de la acción de la sensibilidad es convertir en vida lo que le toca; en una vida disponible ya para una mayor revelación, para un desprendimiento incompleto siempre como propio del existente, del que aparece falto de vida porque ha de ir hacia otra zona de la vida, de un tiempo que va colonizando, en el que se adentra exteriorizando al par arriesgadamente. Pues que el existente, remitiéndose a esta nueva dimensión de la inteligencia que entiende y establece punto de partida fuera ya de su sensibilidad o sentir inicial, arriesga vaciarse de la vida primera, de su interior indescifrado e indescifrable, de lo que en español por fortuna puede ser nombrado entraña, de la entraña sacra siempre, que lentamente se resiste a la claridad, cuando sobre ella se vierte como sobre un objeto de afuera” (Zambrano, 1986, p. 33).

²⁶ Encontramos esta expresión sobre todo en su libro *El hombre y lo divino* en el que abarca a profundidad la relación entre lo sagrado y lo divino.

grados del conocimiento mediante la metáfora de la línea dividida (Platón, *República*, 509d–511e) y, posteriormente, mediante la alegoría de la caverna (Platón, *República*, 514a–517a).

En la línea dividida, Platón distingue dos grandes ámbitos, el mundo sensible y el mundo inteligible. A su vez, cada uno se subdivide en dos niveles; por un lado está la imaginación como el grado más bajo de conocimiento que corresponde a la percepción de sombras, reflejos e imágenes donde el alma se relaciona con meras apariencias de la realidad, lo que la mantiene en el engaño y la ignorancia (Platón, *República*, 510a), y por otro, el nivel en el que el alma se ocupa de los objetos sensibles en sí (plantas, animales, artefactos) y que, aunque supera a la mera imaginación, sigue siendo un conocimiento relativo, ligado a lo cambiante y particular (Platón, *República*, 510a–b). Ambos niveles constituyen un conocimiento inestable que no alcanza la verdad plena. Por su parte, con respecto al mundo inteligible, también se encuentra dividido, en este caso, entre el pensamiento discursivo donde se encuentran las matemáticas y ciencias hipotéticas que, aunque se elevan sobre lo sensible, todavía necesitan apoyarse en figuras y supuestos, por lo cual constituye un nivel intermedio (Platón, *República*, 510b–d); y entre la intelección o contemplación pura como el grado supremo del conocimiento, donde el alma alcanza directamente las Ideas, en particular la Idea de Bien, fuente de verdad y de inteligibilidad. Este nivel se da exclusivamente en el ejercicio dialéctico (Platón, *República*, 511d–e). Incluso, la célebre alegoría de la caverna (Platón, *República*, 514a–517a) ilustra este tránsito en el prisionero que primero ve sombras, luego objetos, después contempla los astros y finalmente el sol mismo, que simboliza la Idea de Bien. De este modo, en la filosofía platónica, lo sensible es valioso sólo en la medida en que remite a una realidad superior, es un punto de partida necesario, pero insuficiente, que debe ser superado en el ascenso hacia lo inteligible.

Por su parte, María Zambrano no niega esta posibilidad de ascenso, pero tampoco subordina lo sensible al plano inteligible, sino más bien lo presenta como una transformación que pasa de su estado originario a otro y que alcanza un nuevo nivel de reconocimiento en una dimensión distinta del ser.

En este sentido, el mundo sensible, al actuar como mediador entre el ser y su manifestación concreta en el mundo, se vale de ciertas figuras que posibilitan este tránsito hacia lo tangible. Estas figuras en la obra de Zambrano son, entre otras, el amor, el alma y el poeta, figuras que se convierten en clave para repensar lo humano desde una ontología del sentir. Para ilustrar esta idea, Zambrano (1973) señala:

El autor de la tragedia, el poeta, ha llevado la fábula a un horizonte que se hace sensible, que envuelve al espectador y le conduce desde su estrecho mundo privado a un lugar donde todas las cosas humanas son propias; donde nada es extraño; le sitúa en el ancho horizonte de la vida real y posible, de toda la vida, sueño y delirio incluidos; le hace ser por momentos, no el sujeto de su pequeña vida particular, sino el sujeto de la vida humana, sin más (pp. 252-253).

En este fragmento, Zambrano subraya que el poeta trágico conduce la tragedia hacia un horizonte que no solo se vuelve sensible, sino que transforma la experiencia estética en una forma de conocimiento. La tragedia –que aquí podemos entender como una expresión poética– permite una comprensión de la vida que no se alcanza exclusivamente a través del pensamiento racional, sino que abre un horizonte más amplio, uno que permite comprender la condición humana en su totalidad.

Este horizonte “de la vida real y posible” al que se refiere Zambrano es lo que podríamos denominar el “horizonte zambraniano”, noción que proponemos aquí como eje articulador de nuestro análisis. Si bien un estudio exhaustivo de este concepto requeriría una investigación independiente, en este punto consideramos fundamental introducirlo, ya que dentro de dicho horizonte se inscribe la noción de “conciencia histórica”, categoría clave del pensamiento zambraniano. Esta propuesta se encuentra desarrollada en su texto "La Aparición Histórica del

Amor”, incluido en la selección de escritos recopilados en *La Aventura de Ser Mujer*, libro editado en 2007 por Juan Fernando Ortega, director de la Fundación María Zambrano. En esta obra, Ortega reúne una serie de artículos, extractos de conferencias y reflexiones de la pensadora que proporcionan una visión integral de su pensamiento en torno a la mujer y la historia.

Cabe señalar que el editor organiza los textos que trabajaremos en dos apartados: en primer lugar, “La conciencia histórica” y, en segundo lugar, “La aparición histórica del amor”, siguiendo esta estructura, abordaremos ambos ejes en nuestra investigación con el mismo orden. Primero, para comprender la visión zambranianiana del horizonte que plantea; posteriormente, para profundizar en la figura del amor y su relevancia en la configuración del pensamiento de María Zambrano.

Por su parte, el concepto de “conciencia histórica” en el pensamiento zambranianiano puede analizarse si se divide en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, la conciencia, entendida como un fenómeno ligado al desencanto y a la necesidad de otorgar sentido a la experiencia humana. Así lo expresa Zambrano (2007): “Toda conciencia es un esfuerzo por restaurar un perdido estado de inocencia en que se tenía por gracia lo que ahora hemos de perseguir con esfuerzo; toda conciencia es búsqueda de un sueño perdido” (p. 150). Es decir, la conciencia no es solo el acto de darse cuenta o reflexionar sobre algo; por el contrario, constituye una dimensión profunda de la existencia humana que articula el ser con el tiempo. Este tiempo, según plantea la autora, está compuesto por pasado, presente y porvenir: “tiempo de la conciencia” (Zambrano, 2007, p. 151). Cabe destacar que la autora cambia el término “futuro” por “porvenir”, lo cual resulta en una forma distinta de plantear la forma lineal en la que solemos encasillar el tiempo. Así, el porvenir parece referirse más a un tiempo que vendrá y que alberga algún tipo de esperanza, una incertidumbre junto a una llegada prometida que no se aísla del

tiempo pasado o del presente, sino que coexisten entre sí; en este sentido, podemos notar que a Zambrano le interesa especialmente lo que ocurre en los momentos de transición entre cada “cambio histórico”.

Dichos cambios están intrínsecamente ligados al tiempo, pero, sobre todo, como hemos mencionado anteriormente, a una conciencia teñida de desencanto que se mantiene en búsqueda de aquello que se ha perdido. Se trata de una conciencia que emerge tras la pérdida de la fe; sin embargo, no busca la fe, pues ahora solo queda espacio para la conciencia reflexiva. En esta dinámica, filosofía y poesía –y en ciertos momentos también la religión– participan de una danza constante donde a veces una predomina y la otra se repliega. Así ha ocurrido, al menos, en la historia de Occidente, según la visión de la autora²⁷.

De este modo, la conciencia se convierte en un deseo profundo de apropiarse de lo desconocido, razón por la cual: “lo primero que ha de hacer esta conciencia histórica es recordar” (Zambrano, 2007, p. 152). No obstante, para la autora, recordar no significa únicamente evocar el pasado, sino habitar el tiempo de forma activa. Esto implica, especialmente, abandonar el llamado “tiempo de la conciencia” o “futuro” que, como destacamos, Zambrano prefiere nombrar “porvenir” y situarse en una temporalidad más amplia propia de la conciencia histórica.

Esto nos lleva al segundo aspecto: lo histórico. Se trata de que la historia es un proceso mediante el cual el ser humano busca sentido y este proceso se ve atravesado por una tensión constante entre memoria y olvido, entre desencanto y esperanza. Según la autora, lo “histórico” tiende a borrar el principio y con ello de la inspiración. Por ello advierte: “Amenazador peligro

²⁷ Para ilustrar esta idea rescatamos un fragmento de su libro *El hombre y lo divino*, donde Zambrano reflexiona sobre el lugar original de la poesía en la formación del imaginario sagrado: “El poeta se había adelantado al conformar el fondo sagrado en las imágenes e historias de los dioses. Diríase que este servicio prestado por la poesía a la conciencia necesitada de saber a qué atenerse, lo pagó al ser vencida por la filosofía, por el descubrimiento del *apeiron*: lo sagrado a revelar” (Zambrano, 1973, pp. 72-73). Así, la autora pone de relieve cómo la poesía, en su dimensión originaria, fue una mediadora entre el ser humano y lo sagrado, antes de ser desplazada por la racionalidad filosófica que quiso desvelar el misterio desde otro registro. Así, Zambrano evidencia una tensión histórica entre poesía y filosofía, en la que ambas luchan por ofrecer sentido en tiempos de crisis.

del que sólo puede salvarnos una verdadera conciencia histórica” (Zambrano, 2007, p. 150). Esta afirmación se fundamenta en la idea de que la historia, en el pensamiento de María Zambrano, implica siempre una pérdida. Como hemos visto, la autora insiste en términos como “principio” y “recordar”, precisamente para advertir sobre el riesgo de la pérdida de nuestra conciencia del ser.

Este planteamiento resulta central en su propuesta, ya que se opone directamente a lo que denomina conciencia cartesiana o conciencia moderna. Esta última se caracteriza por su racionalismo absoluto, es decir, por una razón que se erige como única vía legítima de acceso al conocimiento y que excluye todo aquello que no pueda ser demostrado de forma lógica o empírica y que en su “despertar” irrumpe abruptamente y rompe con lo preexistente a ella.

En ese sentido, podemos señalar que Zambrano entiende la historia no como un conjunto de hechos fijos, sino como un movimiento constante en el que el ser humano se enfrenta a su propia temporalidad y que, además, incluye el tiempo anterior a nosotros. Es por esto que la conciencia histórica es “unión de dos saberes”, un equilibrio entre nostalgia (el deseo de lo perdido) y esperanza (la expectativa de lo que vendrá). Esto configuraría el saber histórico que busca rescatar María Zambrano, un saber que valdría la pena mantener para superar la tensión entre la necesidad del ser de mantener viva su memoria y su proyección en el tiempo venidero.

Así, la integración de estos saberes da forma a lo que aquí hemos denominado horizonte zambraniano. Como afirma la autora: "Si el saber de la conciencia está dirigido, empujado por la esperanza, la memoria y sus saberes lo están por la nostalgia. Las dos abren, para la actualidad del ser que ya es, un espacio sin límites" (Zambrano, 2007, p. 152). Entonces, es en este horizonte sensible donde se manifiesta ese espacio, donde se hace posible la reconciliación. Allí

es donde emerge la razón poética como vía para trascender la fragmentación del ser. Así lo señala Fogler:

Otra vez el punto de arranque para la reflexión zambraniana es el darse cuenta de una desunión originaria. No es por casualidad. Para la filósofa, la visión histórica es, por fuerza, una visión de división, separación. La historia aparece cuando el ser humano pierde su equilibrio originario (Fogler, 2017, p. 73).

En este contexto, entendemos que Zambrano se encuentra en una búsqueda constante por reivindicar lo sensible, propósito que lleva a cabo mediante el rescate de todo aquello que ha sido relegado al olvido. Esta tarea no es menor. Como hemos señalado anteriormente, para lograr la “encarnación” de una unidad perdida que podríamos entender como la reconciliación entre razón y emoción, entre cuerpo y alma, entre sensibilidad y pensamiento, se vale de diversas figuras simbólicas.

En este marco, adquieren relevancia las figuras del poeta como mediador y de la poesía como forma de conocimiento que, al igual que la filosofía, habita en todos los seres humanos. En realidad, cada persona puede tener mayor afinidad con una o con otra, según su manera de razonar, pero ambas formas de comprensión coexisten en lo más profundo de la experiencia humana; de igual manera, la figura del amor –divina, sagrada y constante en la historia humana– también forma parte de la conciencia histórica en el pensamiento zambraniano y, por extensión, del horizonte zambraniano que continuaremos desarrollando. A continuación, exploraremos cómo se introduce la figura del amor en su filosofía a partir del texto “La aparición histórica del amor” y consideraremos el rastreo que hace desde la filosofía platónica.

Siguiendo esta línea de análisis, es fundamental abordar ahora la cuestión del Amor, ya que Zambrano lo rescata y reinterpreta desde la tradición platónica. Así lo expresa de manera explícita: “agradezcamos a Platón *El Banquete*, el *Fedro*. Por ellos el amor quedó a salvo de su total destrucción” (Zambrano, 1996, p. 67). Esta afirmación pone de manifiesto que, para

Zambrano, el amor desempeña un papel esencial en la razón. A continuación, explicaremos por qué.

En primer lugar, resulta clave remitirnos al diálogo *El Banquete* donde se encuentra el imprescindible diálogo entre Diotima y Sócrates, a partir del cual se desarrolla la idea platónica del amor. Según Diotima, el amor es descrito como un impulso que nace de la carencia y del deseo de alcanzar la belleza y la inmortalidad. De acuerdo con su enseñanza, el Amor es la fuerza que impulsa al alma a trascender desde lo sensible hasta lo inteligible. Primeramente, el amante, mediante la contemplación progresiva de los distintos grados de belleza, pasa de amar cuerpos individuales a valorar la belleza en general; luego, dirige su amor hacia las almas, más tarde hacia las instituciones y las leyes, hasta finalmente alcanzar la contemplación de la belleza absoluta que es eterna e inmutable (Platón, *Banquete*, 203b-204c). Este recorrido representa un proceso de purificación y elevación espiritual que acerca al alma hacia la verdad y el bien.

Al mismo tiempo, el esquema descrito establece una jerarquía en la experiencia del amor, en la cual el nivel más bajo de belleza es el atractivo de los cuerpos. Esta forma inicial de belleza está directamente relacionada con lo sensible, ya que pertenece al mundo físico y es percibida a través de los sentidos; sin embargo, a medida que el amante avanza en su camino, su amor se refina y se aleja de lo meramente material, de esta manera, se orienta hacia lo inteligible y trascendental.

Sobre todo, esta escala ascendente tiene el propósito fundamental de salvar el alma. Como señala Zambrano (1996): “El conocimiento es pues, purificación, separación del alma de sus cadenas para reintegrarse a su verdadera naturaleza” (p. 53). En este sentido, la autora advierte que esta es la razón por la cual Platón rechazó a los poetas con tanta firmeza. Según el

filósofo, los poetas encarnan el "vivir según la carne"²⁸; esta forma de vivir nos aleja de la verdad y de la verdadera unidad²⁹. Como vimos en el capítulo anterior, esta visión resulta inaceptable para la construcción de la sociedad porque, según Zambrano (1996):

La poesía y sobre todo la poesía lírica, era en Grecia llanto, agonía, agonía del alma ante la realidad amada que se escapa. Llanto ante todo: ante el dolor, ante el placer, ante el amor, ante el amor más que nada. Porque en el amor está la cuestión verdadera (p. 61).

A partir de esta reflexión, resulta pertinente profundizar en la visión de Zambrano sobre el amor. Para ello, conviene comenzar con las palabras que la autora expone inmediatamente después de la cita anterior:

En el amor está la cuestión verdadera³⁰. El amor es cosa de la carne; es ella la que desea y agoniza en el amor, la que por él quiere afirmarse ante la muerte. La carne por sí misma, vive en la dispersión; más por el amor se redime, pues busca la unidad. El amor es la unidad de la dispersión carnal, y la razón de la "locura del cuerpo" (Zambrano, 1996, p. 61).

Estas palabras nos permiten comprender la relación que Zambrano establece entre la carne y el amor, lo cual es clave para nuestro análisis en relación con lo femenino y el cuerpo que abordaremos más adelante.

Ahora bien, surge una pregunta clave: ¿por qué la autora afirma que es gracias a Platón que el amor ha quedado a salvo de su destrucción? Lo que se desprende de su lectura es que, en la filosofía platónica, el amor constituye el camino hacia la salvación del alma, el amor al conocimiento, a la "verdadera" belleza y a la verdad. Esta es la forma filosófica de "salvar" el amor. No obstante, al interior de esta tradición, el amor parece dividirse en dos dimensiones: el amor del filósofo y el amor del poeta; mientras que el primero es elevado, racional y orientado

²⁸ Expresión que María Zambrano usa repetidas veces en su obra *Filosofía y Poesía*, y que representa el peligro del ascetismo platónico.

²⁹ María Zambrano hace aquí referencia a la unidad filosófica. Aunque también señala que esta búsqueda de Platón no sólo era filosófica sino, religiosa, además, mística. Así lo expresa: "Platón hizo teología (...) La mística de la razón" (Zambrano, 1996, p 58-59). Según su lectura, la salvación del alma platónica se logra a través de un ascetismo que es importante destacar para nuestra lectura posterior con respecto a la revisión histórica del cuerpo y lo femenino.

³⁰ La autora reitera su afirmación con el propósito de reforzar su argumento. Con esta acción que podríamos llamar poética, enfatiza la relevancia del amor como cuestión verdadera en el desarrollo de su pensamiento.

hacia el conocimiento, el segundo está ligado a la sensibilidad, la carne y la expresión pasional.

Zambrano desarrolla esta tensión al afirmar:

Si Platón quiere salvar las apariencias, no puede renunciar a salvar el amor que nace de la carne, pero tiene que separarlo de ella. Toda teoría platónica del amor es su desasimiento del cuerpo, su incorporación al proceso de la dialéctica, del conocimiento que conduce al ser, el ser que es y a ser yo con lo que es (Zambrano, 1996, p.64).

De este modo, vemos cómo Zambrano reconoce que Platón, aunque expulsa a los poetas de la República, no puede eliminar por completo el amor que nace de la carne. Más bien, lo reconfigura filosóficamente al separarlo del cuerpo y subordinarlo a la razón y a la dialéctica; sin embargo, el amor que Zambrano intenta rescatar no se identifica del todo ni con el amor del filósofo ni con el del poeta. Aunque pueda dar la impresión de acercarse más al del poeta dada su propuesta de la razón poética; más bien su apuesta se dirige hacia una reconfiguración del amor en su estado originario, una comprensión que asuma tanto la dimensión sensible y espiritual como la racional del ser humano, sin expulsar ninguna. Para la autora, el amor será una parte esencial de la búsqueda del equilibrio en la unidad de su razón poética, lo cual se manifiesta en nuestro eje del horizonte zambraniano.

Con el objetivo de comprender mejor su propuesta, volvamos a *El Banquete*, donde Diotima guía a Sócrates mediante una serie de preguntas destinadas a hacerle comprender la verdadera naturaleza del amor. En su enseñanza, explica que no todo lo que no es bello debe considerarse feo, ni todo lo que no es bueno debe asumirse como malo. Así, el amor no se encuentra en los extremos de la belleza o la fealdad, ni de la bondad o la maldad, sino que ocupa un lugar intermedio entre estos opuestos (Platón, *Banquete*, 202a-c). Posteriormente, aclara:

La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo, y como el Amor ama lo que es bello, es preciso concluir que el Amor es amante de la sabiduría, es decir, filósofo; y como tal se halla en un medio entre el sabio y el ignorante. A su nacimiento lo debe, porque es hijo de un padre sabio

y rico, y de una madre que no es ni rica ni sabia³¹. Tal es, mi querido Sócrates, la naturaleza de este demonio³² (...) He aquí, a mi parecer, por qué el Amor te parecía muy bello, porque lo amable es la belleza real, la gracia, la perfección y el soberano bien. Pero lo que ama es de otra naturaleza distinta como acabo de explicar (Platón, *Banquete*, 204b-c).

A partir de esta caracterización, queda claro que el amor, en la filosofía platónica, es un intermediario entre el mundo divino y el humano. María Zambrano retoma esta idea y también concibe el amor como un medio de trascendencia; sin embargo, introduce una distinción fundamental; para ella el amor no solo es un puente hacia lo divino, sino que es un principio originario que necesita un orden para manifestarse en el mundo.

El amor es aquello que precede a la existencia, ya que, siguiendo las cosmogonías griegas, la autora señala que el amor, como potencia original, requiere la fijación de un orden para evitar su dispersión (Zambrano, 2007). Al hacer esta mención, Zambrano reivindica la figura de los poetas como creadores de las cosmogonías griegas, además subraya la importancia de la “conciencia poética e histórica de la metamorfosis primera”, en la que “hay un período de convivencia entre dioses y hombres, de verdadero comercio divino-humano. Por eso, el amor luce en este periodo todo su esplendor y magnificencia, mostrando su condición mediadora, verdaderamente genésica” (Zambrano, 2007, p. 157).

Sin embargo, con la ruptura de este periodo, el mundo pasará a estar dominado exclusivamente por los hombres y será en este punto cuando el amor se divida en dos formas distintas. Según Zambrano (2007), surgirá el eros pasional y entrañable, por un lado, y el eros de

³¹ Según la historia contada por Diotima a Sócrates, Amor es Hijo de Poros; hijo de Metis, un dios que representa la astucia, la abundancia, el ingenio y el recurso (valores que en el relato son asociados con lo viril), y de Penia; la personificación de la pobreza, la carencia y la necesidad en la mitología griega (Miranda, 2019).

³² Diotima explica a Sócrates que es un demonio porque “todo demonio ocupa un lugar intermedio entre los dioses y los hombres” (Platón, 1871, p. 340). También, Zambrano admite esto cuando habla de las Cosmogonías al mencionar que, en su condición primaria, el amor “endemoniaba” las vidas de los hombres, así como cuando también dice: “En un mundo creado por Dios desde la nada, estas potencias son rebeldes ante la creación; en un mundo ordenado por un demiurgo, las potencias oscuras son simplemente no sometidas” (Zambrano, 2007, p. 157) en su texto: “La aparición histórica del amor”.

la mirada, por otro, que la autora asocia con la Tragedia y la Filosofía, respectivamente, y que se asocian con Poesía y Filosofía³³.

Como resultado, para evitar perpetuar esta separación, la pensadora no se limitará a adoptar la concepción platónica del amor ni a reivindicar la dimensión mitológica del mismo; más bien, propondrá una reconfiguración que busca restaurar su unidad original. En su visión, el amor es anterior a la existencia, es eterno e inmutable, pero ha sido escindido y fragmentado a lo largo de la historia; por esta razón, su tarea filosófica consiste, precisamente, en recuperar ese amor primigenio que une lo humano con lo divino, lo racional con lo poético y lo sensible con lo trascendente.

De este modo, comprendemos lo que Zambrano quiere decir cuando afirma que Platón ha "salvado" al amor al incluirlo en la filosofía. Es decir, le ha dado la posibilidad de ser y de seguir existiendo dentro de su sistema racional de pensamiento. Aunque esta salvación no ha sido completa, sino que más bien ha consistido en una idealización, pues el amor ha sido preservado como idea. Así pues, ha mantenido algunas de sus características fundamentales, pero ha perdido muchas otras, en especial su carácter originario y sagrado. Esto es claro cuando la autora afirma que: "mientras dura el período cosmogónico Filosofía y Poesía están unidas. Y es uno el amor"; luego admite: "En realidad tal unidad llega hasta Platón, último representante de este mundo" (Zambrano, 2007, p. 162). En otras palabras, no es sino hasta que se establece el canon de la filosofía platónica que realmente comienza a plantearse esta disidencia del camino del amor.

Enseguida nos preguntamos, ¿cómo se relaciona esto con lo femenino? Como señalaba Fogler, María Zambrano parte siempre de una división originaria y su tarea filosófica consiste en

³³ Esta observación sobre el pensamiento de Zambrano la realiza Fogler (2017), al señalar: "La división entre Tragedia y Filosofía corresponde a la disidencia entre Filosofía y Poesía" (p. 73). Esta distinción puede interpretarse también como una correspondencia entre lo femenino y lo masculino, respectivamente, según lo propuesto en su libro *Lo otro persistente: Lo femenino en la obra de María Zambrano*.

descubrir su origen. En este sentido, la lectura zambranaiana del amor y de la mujer en la tradición filosófica revela una tensión fundamental entre idealización y exclusión, a saber, esta dicotomía entre cuerpo e idea, entre lo sensible y lo inteligible, que perpetúa una fractura en la concepción del amor y de lo femenino, cuya superación exige repensar los modos en que la filosofía ha articulado históricamente la relación entre la razón y la sensibilidad. Concluimos que rastrear estas "pequeñas grietas" nos permite desentrañar el pensamiento zambranaiano, siguiendo esta línea, nuestra labor es explicar cómo las dimensiones de la belleza y el amor han sido, según Zambrano, la vía femenina de salvación.

A continuación, analizamos cómo la belleza adquiere un lugar central en el proceso de fragmentación entre sensibilidad, amor, belleza y su asociación con lo femenino. Para ello, continuamos con el análisis de los clásicos en la obra de Zambrano, con especial atención en la idea platónica de belleza.

Recordemos que, en la concepción platónica, la única forma de salvación del alma es alcanzar el conocimiento de la belleza en sí. Como afirma Zambrano (1996): "La belleza es lo único que tiene el privilegio de manifestarse sensiblemente sin caer en el no-ser, diríamos que es la única belleza verdadera" (p. 64). Para Platón, el amor es el medio que permite al alma trascender a través de la belleza. En ese caso, amar la belleza significa elevarse, pero esto solo es posible cuando el amor se desprende del cuerpo, es decir, de la realidad sensible más baja; entonces, la belleza verdadera es aquella que está alejada de lo corporal.

Por cierto, señala Zambrano (1996): "La divinización de la mujer es también cosa platónica, es un hecho posible merced al pensamiento platónico, a sus consecuencias. La mujer ha quedado también salvada, porque ha quedado idealizada" (p. 68). De esta manera, la mujer sólo tiene derecho a existir dentro de la idea que se tiene de ella, en la medida en que ha sido

"salvada" de su propio cuerpo; porque el cuerpo es pecado, así como es pasión alejada del conocimiento. Así, la naturaleza corporal de la mujer la aleja de la verdadera esencia y la ubica en la dimensión del no-ser.

El análisis anterior destaca, pues, que la mujer ha sido "salvada" en su idealización como ser bello; al mismo tiempo, destacamos como crítica principal de esta investigación que su cuerpo ha sido rechazado y se desconfía de ella, ya que, al encarnar la belleza en su forma sensible, representa el nivel más bajo de acceso al conocimiento. Esto explica por qué, dentro de la tradición filosófica, se ha considerado que la mujer no podía alcanzar la trascendencia intelectual. En efecto, ha sido condenada igual o peor que los poetas, pues estará atada a una dualidad que la perseguirá por siglos: o bien está completamente ligada a su cuerpo, o está completamente idealizada, por tanto, la mujer representa el grado más bajo dentro del ideal de belleza platónico; y dada su estrecha relación con su cuerpo, es vista como lo más alejado de la verdadera esencia del ser.

Entonces, si bien Platón "salva" al amor al integrarlo en su sistema filosófico, lo hace al costo de despojarlo de su dimensión sensible y originaria. De la misma manera, la mujer es "salvada" en su idealización como símbolo de belleza, pero queda atrapada en una dualidad que la mantiene alejada del conocimiento y la trascendencia.

En este marco, en la filosofía platónica, la belleza que experimentamos a través de los sentidos no es más que un reflejo imperfecto de la idea de Belleza, la cual existe en el mundo inteligible y se caracteriza por ser inmutable y perfecta. Por esta razón, Platón tiende a desconfiar de la sensibilidad, ya que los sentidos pueden engañarnos y apartarnos del verdadero conocimiento. Aunque reconoce que la experiencia de lo bello funciona como una vía inicial hacia la contemplación del mundo inteligible (Platón, *Banquete*, 210e–211b).

Siguiendo esta línea, Zambrano concibe la belleza como una manifestación sensible de la unidad que se presenta ante el contemplador como un todo indivisible, dentro del cual la inteligencia puede posteriormente discernir elementos y relaciones. Un ejemplo de esta idea se encuentra en “El Abismarse de la Belleza”, texto incluido en su libro *Claros del Bosque*, donde la autora afirma que la unidad sensible no es estática ni cerrada, sino que se despliega como una flor y de esta manera revela un centro que comunica con el abismo. Este abismo en la belleza, según Zambrano, sugiere una dimensión trascendental, un misterio que seduce e invita a la contemplación profunda. Por ejemplo, la imagen de la flor simboliza esta apertura en la que el espectador corre el riesgo de quedar cautivado. Para ilustrar esta idea, Zambrano recurre al mito de Perséfone, del cual podríamos interpretar que la autora sugiere que la belleza puede arrastrarnos hacia lo profundo de la existencia, no solo al elevarnos, sino también al sumergirnos en un proceso de transformación interior³⁴. De esta manera, Zambrano no solo vincula la belleza con la unidad que nos conecta con el mundo, sino que le otorga un carácter abismal y transformador que trasciende la mera percepción inmediata para abrirnos a una experiencia más profunda y significativa.

En definitiva, hemos destacado que para Platón la belleza existe bajo un esquema de jerarquización en el que la Belleza máxima alcanza un nivel de purificación en su ascenso progresivo desde lo sensible hasta lo inteligible que culmina en la Belleza en sí y que es perfecta y eterna. En este sentido, podemos decir que esta belleza platónica representa una unidad cerrada, independiente de la percepción individual y accesible únicamente mediante la razón y la

³⁴ Perséfone es una de las figuras femeninas que Zambrano utiliza para destacar el papel mediador de lo femenino, tal como lo desarrolla en *El hombre y lo divino*. En relación con el recorrido de Perséfone, Fogler (2017) señala que “lo más interesante, según Zambrano, es esa revelación del ‘reino de abajo’, el indicar que, en los infiernos, también hay algo divino y que, por tanto, resulta indispensable el conocimiento sobre los infiernos para cumplir la ‘germinación terrestre y humana’” (p. 267).

contemplación filosófica. En contraste con esta concepción, Zambrano entiende la belleza como una unidad abierta y dinámica:

Porque la belleza al par que manifiesta la unidad, la Unidad que no puede proceder más que del uno, se abre. No se presenta al modo del ser de Parménides, o de lo que se cree que es ese ser. Se abre como una flor que deja ver su cáliz, su centro iluminado que luego resulta ser el centro que comunica con el abismo (Zambrano, 1986, p. 55).

Sin duda, no se trata de una idea estática y separada del mundo, sino de una manifestación sensible que envuelve a quien la contempla y lo sumerge en una experiencia transformadora. En pocas palabras, la belleza, para Zambrano, no es un ideal distante e inalcanzable, sino una realidad viva y activa, que se despliega en el tiempo y en la existencia.

2.2 Corporalidad femenina: revisión histórica de una asociación

Para comenzar, es importante recordar que nuestra revisión histórica se limita al contexto occidental. Esta delimitación responde a la intención de trazar un recorrido que nos sitúe en nuestro marco vital y que, a su vez, nos permita examinar críticamente las razones que han conducido a la relegación histórica de la corporalidad asociada con lo femenino, así como su impacto en la concepción sobre la condición humana.

Por esta razón, cualquier análisis sobre la concepción del cuerpo que ignore la cuestión de los sexos resulta incompleto y sesgado, en especial en Occidente. Es cierto que el análisis podría abordarse sin reconocer la división sexual que la atraviesa; sin embargo, proponemos que es menester no hacerlo, pues la división que ha relegado sistemáticamente a la mujer al margen del discurso filosófico ha tenido graves consecuencias en la condición de la humanidad. No abordar esta cuestión desde una perspectiva de género equivale, una vez más, a excluir a la mujer del relato histórico, a reducirla al no-ser.

No obstante, esta tarea sigue siendo compleja, pues la constante sujeción a normas y discursos que han definido su lugar en la historia es una condición común que atraviesa los cuerpos feminizados; por esta razón, se busca examinar la construcción del cuerpo femenino en la tradición de Occidente e identificar los principales momentos que han moldeado su percepción y significado de la corporalidad en el pensamiento filosófico.

Como punto de partida de este recorrido, desde la Antigüedad clásica en Grecia, la relación con el cuerpo ha seguido dos grandes orientaciones filosóficas: la racionalista, representada por Platón, como vimos en el capítulo anterior, y la hilemórfica, desarrollada por Aristóteles. En el *Fedón* (66b–67b), Platón describe el cuerpo como una prisión del alma, un obstáculo para el acceso al conocimiento verdadero. De manera complementaria, en el *Timeo* (69c–72d), establece una división del alma y asocia el cuerpo con la necesidad y lo material, lo cual refuerza el carácter secundario que le otorga respecto a la dimensión racional.

En contraste, Aristóteles otorga al cuerpo un papel más integrado dentro de su concepción hilemórfica del ser humano, en la que cuerpo y alma constituyen una unidad sustancial. De hecho, en *De Anima* encontramos la siguiente afirmación: “Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad” (Aristóteles, *De Anima*, I, 412b). En este mismo sentido, Morales (2007) explica que: “Aristóteles ofrece una visión unitaria del hombre, que no está formado por dos sustancias contrastadas, sino de dos aspectos que constituyen una única sustancia y cooperan a todas las actividades que el hombre lleva a cabo en orden a su perfección última” (p. 84). Es decir, el cuerpo no se opone al alma, sino que participa activamente en el proceso de perfeccionamiento del ser humano; a través de esta concepción, se introduce una perspectiva

que, aunque no exenta de jerarquías entre razón y sensibilidad, se aleja del desprecio radical hacia el cuerpo característico del platonismo.

A pesar de ello, ni Platón ni Aristóteles abordaron de manera sistemática el estudio del cuerpo femenino desde una perspectiva filosófica. En el caso de Aristóteles, si bien desarrolló estudios detallados sobre anatomía y fisiología en obras como *De la generación de los animales* y *De las partes de los animales*, su aproximación se enmarca en una visión biológica, no filosófica. Estas investigaciones, aunque significativas en el ámbito naturalista, no contemplan una reflexión sobre la corporalidad femenina como experiencia existencial ni mucho menos como categoría filosófica. No obstante, sus afirmaciones al respecto no pueden ser ignoradas, ya que constituyen precedentes fundamentales en la construcción del pensamiento occidental sobre la corporalidad femenina.

Si bien para Platón la separación entre cuerpo y alma era una condición necesaria para alcanzar la verdad absoluta, es importante señalar que su reflexión se centra exclusivamente en el cuerpo masculino. En el *Timeo* (42b–d), el filósofo sugiere que los hombres que no llevan una vida virtuosa pueden reencarnar en cuerpos femeninos como una "segunda oportunidad" antes de descender a formas aún más bajas de existencia. Esta afirmación implica que la corporalidad femenina es ontológicamente inferior, una idea que posteriormente Aristóteles reafirmará en sus tratados de biología. En este marco, resulta pertinente citar en extenso un fragmento especialmente ilustrativo de *Historia de los animales*, en el que Aristóteles describe con claridad la supuesta naturaleza inferior de las mujeres:

Las hembras son siempre más tímidas que los machos, salvo en el caso de los osos y los leopardos. En estos últimos la hembra parece ser más valiente. En los demás géneros, las hembras son más dulces, más astutas, menos abiertas, más impulsivas y más preocupadas por la crianza de sus pequeños, mientras que los machos son más bravos, más feroces, más abiertos y menos sagaces. Estas características se notan prácticamente en todos los animales, pero son más claras en aquellos que tienen más carácter, y particularmente en el hombre. Éste tiene, en efecto, una naturaleza más perfecta, de suerte que estas disposiciones son más patentes en los hombres. Por

ello la mujer es más compasiva que el hombre, más llorona, y también más celosa y más quejumbrosa, más crítica y más hiriente. También es más apocada y desesperanzada que el hombre, más descarada y más mentirosa, más tramposa y más memoriosa, y también más vigilante y más tímida, y en general más indecisa que el macho y de menos comida (Aristóteles, *Historia de los Animales*, IX, 608b).

Esta extensa caracterización no solo revela la visión corporal y humoral de la mujer en la antigüedad, sino que también sienta las bases para una asociación duradera entre lo femenino y una serie de cualidades que resultan significativas destacar. En este caso, destacan adjetivos como “mentirosa”, “llorona” o “memoriosa”³⁵, ya que estas atribuciones han sido frecuentemente utilizadas para deslegitimar tanto a la mujer como al poeta, dos figuras que, como hemos señalado, se pueden asociar desde la propuesta zambrana. En este sentido, la reflexión de Aristóteles constituye un precedente fundamental de cómo el análisis del cuerpo ha contribuido, desde sus orígenes, a estructurar una jerarquía ontológica y moral que coloca lo masculino como medida de lo humano.

Posteriormente, con el auge del cristianismo, la concepción del cuerpo quedó profundamente marcada por la noción del pecado original y la necesidad de redención. Como se ha mencionado anteriormente, el pensamiento occidental ya había trazado dos caminos fundamentales en torno a la relación entre cuerpo y alma; el platonismo, que concebía el cuerpo como una prisión del alma, y el aristotelismo, que proponía una visión más integrada de ambos. En este contexto, San Agustín reforzaría, en cierta medida, la perspectiva platónica; aunque es importante matizar su postura, pues según Morales (2007), a pesar de que toma categorías de Platón y Plotino, para Agustín el alma representa el núcleo más profundo de la personalidad

³⁵ Hemos revisado la acusación de Platón hacia los poetas como mentirosos, así como la reivindicación de la poesía desde el pensamiento zambrano. También hemos observado cómo Zambrano plantea la conciencia histórica como una conciencia unida a la memoria: “lo primero que ha de hacer esta conciencia histórica es recordar” (Zambrano, 2007, p. 152). Además, en el capítulo siguiente, cuando abordemos las figuras femeninas, analizaremos cómo el llanto es un elemento presente en su reflexión. En este sentido, estas claves resultan fundamentales para desentrañar las dimensiones “femeninas” que Zambrano propone en su pensamiento. Por cierto, escribimos “femeninas” entre comillas porque se trata de aspectos que la autora rescata no por y para la mujer exclusivamente, sino para la humanidad en su conjunto. Esta observación resulta vital para nuestra investigación.

humana, sin que esto implique una negación del cuerpo. En efecto, Agustín no considera el cuerpo como algo accidental ni como una cárcel del alma, sino que le reconoce una consistencia dentro del proceso personal de cada ser humano.

En contraste, Santo Tomás de Aquino, influenciado por Aristóteles, buscará armonizar la dimensión corporal con la espiritual. En su antropología, el cuerpo no es visto como una prisión, sino como parte integral del ser humano. De acuerdo con Morales (2007), Tomás de Aquino adopta las explicaciones del filósofo griego sobre el conocimiento intelectual a través de la abstracción, así como la idea del alma como forma sustancial del cuerpo y la tesis de que el alma racional asume las funciones de las almas vegetativa y sensitiva.

Tras examinar estas dos perspectivas sobre el cuerpo presentes en los pilares del pensamiento filosófico occidental, es imprescindible señalar cómo esta dicotomía ha sido perpetuada por otras figuras fundamentales de la filosofía que han consolidado la división de la humanidad en función del cuerpo. Aunque, en el Renacimiento, artistas como Leonardo da Vinci abordaron el cuerpo desde una perspectiva científica y el avance en el estudio anatómico (con figuras como Vesalio), la filosofía moderna pronto establece nuevas jerarquías. Asimismo, Descartes, con su dualismo, reafirma la dualidad entre mente y cuerpo, asociando este último con lo irracional y lo pasivo. Del mismo modo, Rousseau, en su concepción del contrato social, define roles diferenciados para hombres y mujeres y limita a estas últimas al ámbito doméstico y emocional. Por su parte, Freud, al ubicar la sexualidad femenina en torno a la “envidia del pene”, redujo la experiencia corporal de las mujeres a una falta o a una carencia. Como señala Michelle Perrot (2009), “hizo de la envidia del pene el centro obsesivo de la sexualidad femenina” (p. 53), y así consolidó una visión psicosexual en la que la corporalidad de las mujeres se define negativamente con relación al cuerpo masculino.

De esta manera, Cristina Molina Petit, en “Debates sobre el género”, explica que la concepción del cuerpo como materia pasiva e inerte tiene sus antecedentes en el cartesianismo y en la tradición cristiana que le atribuyeron una connotación moral negativa asociada a lo profano y al pecado (Molina Petit, 2009, p. 262). Asimismo, en tiempos anteriores tanto desde la teología como desde la filosofía, se sostenía la diferencia esencial entre hombres y mujeres, mientras que, desde hace miles de años, la subordinación de la mujer al hombre ya se practicaba de manera sistemática.

No obstante, con el discurso de la modernidad, se le da otro ámbito a la discusión cuerpo/mente, y la separación entre razón y sensación, se traslada de manera total y definitiva a la división sexual. En consecuencia, el hombre pasa a representar la luz y el conocimiento (lo bueno), mientras que la mujer es relegada a la irracionalidad, la sensibilidad y la corporalidad (lo malo)³⁶. En este contexto histórico, lo femenino, al estar asociado con la esfera emocional, corporal y pasiva, queda situado en el ámbito del no-ser, en una forma de vida y corporalidad que es mirada con recelo y desconfianza.

En este punto, cabe preguntarse por qué es relevante estudiar la asociación del cuerpo con lo femenino. No se trata simplemente de señalar un fenómeno histórico, sino de analizar, en consonancia con el objetivo de esta investigación, cuáles han sido sus consecuencias en la condición humana y en su dimensión sensible. Nos preguntamos: ¿Por qué ha existido un rechazo sistemático hacia el cuerpo? ¿Por qué es necesario reconciliarnos con nuestra dimensión corporal como parte de nuestra humanidad? Para responder a estas preguntas, es fundamental

³⁶ Fogler (2017) recoge una importante reflexión de Elena Laurenzi, en la que se afirma que “para las mujeres es casi imposible asumir la fría 'pureza' del logos porque son herederas de una historia poblada por las ‘sombras’ de los cuerpos, de las carencias, de las pasiones; pertenecen a la ‘parte oscura de la realidad’, que es también el lado fecundo, rico en embriones de vida y de luz” (p. 246-247). Esta observación refuerza nuestra crítica sobre el lugar que históricamente ha ocupado la mujer en la tradición filosófica, en especial desde su corporalidad, la emoción y la pasión, aquello que se ha excluido sistemáticamente del ideal racional del logos.

examinar cómo la desvalorización de lo corporal y lo sensible nos afecta a todos y todas por igual. Por ello, es fundamental recordar que, aunque en la historia siempre hay un camino dominante y marcado, también existen trayectorias alternas. En este marco, María Zambrano representa una de ellas. De hecho, su obra *Hacia un Saber Sobre el Alma* comienza con la siguiente afirmación y cuestionamiento: “Cada época se justifica ante la historia por el encuentro de una verdad que alcanza claridad en ella. ¿Cuál será nuestra verdad? ¿Cuál nuestra manifestación?” (Zambrano, 2000, p. 21).

Consideramos que podemos responder a sus preguntas al revisar cómo la histórica asociación de la corporalidad femenina ha tenido un impacto profundo no solo en la percepción de la mujer, sino en la visión masculina acerca de sí misma. En efecto, no se trata únicamente del rechazo hacia la mujer y su cuerpo ni de su constante asociación con el origen de los males de la humanidad (como se observa en mitos como el de Pandora o en el relato bíblico de Eva), sino de cómo esta construcción simbólica ha enseñado también a los hombres a desconfiar de su propia dimensión sensible y corporal; de este modo, la idea de que la corporalidad “viril” debe mantenerse alejada de la esfera de lo sensible refuerza la creencia de que la sensibilidad es una amenaza a la masculinidad. Así, el mandato de ser “más hombres” se ha construido sobre la negación de una parte esencial de la humanidad: la capacidad de sentir³⁷.

Por consiguiente, la recuperación de un equilibrio en términos de reconocimiento es una tarea que involucra a ambas partes. De ahí que, la mujer, tras siglos de condena a un rol fijo y a

³⁷ Consideramos fundamental señalar que esta reflexión busca formular una crítica a la sociedad contemporánea y evitar generalizaciones sobre la masculinidad. Sin duda, reconocemos la existencia de masculinidades conscientes que no reproducen dinámicas de violencia ni de exclusión. No obstante, resulta imprescindible abordar esta crítica, dado que, como sociedad, todos somos herederos de la configuración del pensamiento occidental. De hecho, Fogler (2017) destaca que “Zambrano lucha a lo largo de toda su obra por esa voz femenina suprimida en la cultura occidental (...) Lucha por la expresión de esa ambigüedad no revelada, por lo sagrado que contiene la naturaleza y que encuentra su mejor expresión en lo femenino. Y, sin embargo, (...) no lo parece hacer en nombre de las mujeres; no lucha por su libre expresión, sino por ese «algo» que esta expresión contiene, que Zambrano sí lo denomina «lo femenino» pero que, en el fondo, lo separa de una referencia exclusiva a las mujeres” (p. 282).

una posición vital específica, muchas veces tampoco sepa cómo actuar fuera de ese marco impuesto; en consecuencia, insistimos en que, para establecer un paradigma de reconciliación entre los opuestos que han sido marcados y enfrentados durante siglos, es imprescindible partir del reconocimiento consciente de dicha división histórica. En última instancia, es necesario que cada uno de estos opuestos asuma la tarea de cuestionar la posición en la que ha sido situado históricamente; pues, inevitablemente, nacemos inscritos en una dualidad que la sociedad ha construido y perpetuado.

En este sentido, resulta fundamental recordar la célebre frase que Simone de Beauvoir escribió en 1949: "No se nace mujer, se llega a serlo", ya que, como señala Perrot (2009), "la famosa fórmula rompió con el naturalismo e invitó a derribar las definiciones tradicionales" (p. 52). De esta manera, se pone en evidencia la paradoja que enfrentamos: si bien hemos heredado una estructura que nos inscribe en categorías predefinidas, es precisamente esa paradoja la que nos corresponde resolver en nuestro tiempo.

A partir de esto, comprendemos que un mundo pensado desde la exclusión de la experiencia corporal sensible no solo ha generado una división entre géneros, sino que ha fragmentado al individuo y le ha separado de dimensiones esenciales de su propia humanidad. Esta exclusión constituye la gran grieta que atraviesa la modernidad, y que ha dado lugar a la crisis de Occidente advertida por María Zambrano. En efecto, vivimos en un mundo configurado desde una perspectiva históricamente masculina, que ha razonado desde una lógica excluyente y parcial. Por consiguiente, una racionalidad que, si bien ha sido validada por siglos, hoy exige ser replanteada para reconstruir una comprensión más amplia, profunda e incluyente del ser; entonces, se trata, de integrar aquello que ha sido relegado al no-ser, de reivindicar la dimensión sensible y corporal como parte constitutiva de nuestra existencia, de modo que, como personas y

criaturas encarnadas, podamos experimentar una forma de habitar el mundo más plena y compartida.

Por esta razón, al igual que Zambrano, consideramos imprescindible llevar a cabo una revisión desde el origen. En este marco, la lectura que la pensadora hace de los clásicos no es fortuita ni una tarea menor; por el contrario, su propuesta no consiste en desechar la tradición, sino en revisarla, cuestionarla y replantearla desde las preguntas de nuestro presente. Solo así podremos construir un nuevo horizonte.

Ahora bien, revisaremos en el apartado a continuación cuál es la propuesta de María Zambrano con respecto a la corporalidad del ser y cómo se plantea desde su pensamiento para abordar esta cuestión.

2.2.1 La corporalidad en Zambrano

A pesar de que el cuerpo en Zambrano no se define en términos de género, se acerca más a lo que es denominado femenino en la cultura occidental. Efectivamente, su visión parte desde una corporalidad receptiva y sensible que experimenta constantemente el mundo a través de sus sentidos.

En este sentido, la corporalidad en la filosofía de Zambrano no sostiene etiquetas limitantes, pues ni siquiera se limita a un simple sentir; por el contrario, se trata de una corporalidad abierta, capaz de percibir la realidad desde la condición de criatura, y a través del cual se accede al saber de experiencia. Este cuerpo, en lenguaje zambraniano, es receptor de luz, es el que vislumbra los claros del bosque y el que siente desde las entrañas. Como afirma Baldazo-Delgadillo (2017), en su trabajo *La razón poética y la centralidad del cuerpo en María Zambrano*: “quizá la relación entre cuerpo y conocimiento-experiencia, tan despreciada por los

filósofos, no tiene razón de ser, quizá al recuperar el sentido del cuerpo retornemos a un estado de percepción más íntimo y, por ello, más honesto, más amplio” (vivir según la carne, párrafo 1). Esto cobra sentido desde la perspectiva de Zambrano, pues para ella el cuerpo no es una entidad meramente física, sino el punto de partida del proceso vital. De allí que, en su texto "El centro y el punto privilegiado" en *Claros del Bosque* (1986), Zambrano profundice en la idea del centro de la experiencia humana y lo enmarque en un proceso de transformación vital que atraviesa diversas etapas del despertar. Así, el centro es descrito como el lugar donde se alberga la vida misma:

Y el centro último ha de ser inmóvil. Mas en el hombre³⁸, criatura tan subordinada, el centro ha de ser quieto, que no es lo mismo que inmóvil. Por el contrario, es la quietud la que permite que el centro se mueva a su modo, según su incalculable "naturaleza" (Zambrano, 1986, p. 59).

Acorde con estas líneas, para Zambrano, el ser es *criatura* y a través de su obra expone cómo desde el origen fue en evolución y la describe en términos de un despertar, que transita diferentes estados desde el sueño. En esta cita, la autora expone que este centro último e inmóvil, en un primer momento, actúa como un imán que atrae y unifica todo lo que lo rodea. Posteriormente, en la siguiente etapa: “una cierta transformación que ha tenido que darse ya sintiendo la necesidad y la capacidad del centro de moverse, de transmigrar de un lugar a un punto nuevo” (Zambrano, 1986, p. 59). De este modo, el centro de la criatura alcanza un estado de quietud en el que adquiere su propio movimiento, lo que da lugar a una nueva etapa o a una renovación de la vida. Como discutimos anteriormente, esto se vincula con el primer nivel de vida relacionado con la sensibilidad y la inteligencia, al que Zambrano denomina pasividad activa, la cual posibilita la forma de vida; sin embargo, no podemos perder de vista que este

³⁸ Hemos de tener presente que, aunque María Zambrano emplea un lenguaje masculino para referirse a lo universal, utilizando ocasionalmente el término “hombre”, lo hace para poder suscribirse a la discusión filosófica de su época, en la que el lenguaje masculino predominaba al hablar de la condición humana. No obstante, esto no desmerece ni reduce su aporte filosófico en cuanto al rescate de lo femenino, algo que su obra deja claramente establecido y que profundizaremos en este capítulo. Para superar esta limitación, en algunas ocasiones Zambrano recurre a términos como “criatura”, “persona”, “persona humana” o, simplemente, “ser”.

proceso implica también una renuncia. Por lo tanto, la transición en la que el centro abandona su condición inmóvil y alcanza un estado de quietud supone un olvido de su lugar originario, y es que, para Zambrano, todo nacimiento implica una separación.

Así pues, el “hombre nuevo”, es decir, el hombre moderno, ha nacido ya olvidado de su centro, lo que lo condena a un estado perpetuo de angustia. Así lo explica, en el apartado “El centro - La angustia”, en donde en una primera línea afirma: “Sobreviene la angustia cuando se pierde el centro” (Zambrano, 2000, p. 57), dicho de otro modo, cuando el ser se separa de su centro –esa raíz íntima, la entraña sacra– se produce una ruptura profunda con la propia vida, aunque esto no signifique la muerte. Aquí, Zambrano emplea la metáfora del centro para referirse al núcleo inefable y primordial del ser, ese punto de unión donde la vida y la existencia se funden. Por consiguiente, al descentrarse, el ser pierde su anclaje esencial y queda fragmentado o “despojado” de sí mismo.

En este fragmento, podemos advertir un acercamiento al existencialismo, ya que Zambrano reconoce su inspiración en Kierkegaard al otorgarle a la angustia un papel revelador. Para este filósofo, la angustia es la experiencia primordial de la libertad, así como la posibilidad de perderse en el abismo de la existencia: “la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad” (Kierkegaard, 1990, como se cita en Figueroa Weitzman, 2005, p. 53). En este mismo sentido, en Zambrano la angustia está asociada a la desconexión entre el ser y su centro vital, situación que Kierkegaard también describió como el “salto” existencial frente a la nada. Por ende, la actitud que ambos proponen frente a la angustia es de aceptación y contemplación, por cuanto, en lugar de evitarla, el ser debe atravesar con quietud, ya que solo así podrá redescubrir su vitalidad y reencontrarse con su centro.

En ese caso, se precisa la función esencial, la reflexión de la corporalidad en la obra de Zambrano. Si bien este es fundamental como receptor y canal de la experiencia, también cumple un papel más profundo. Como señala Sánchez-Gey (2016): “Zambrano considera que la reflexión sobre el cuerpo es puerta que abre a la condición del ser humano como ser relacional” (p. 560). Esto está profundamente relacionado con lo que vimos anteriormente sobre la relación entre el amor y lo carnal. Según Zambrano (2000):

Ni Kierkegaard, ni nadie de los que han hablado de la angustia, trazan el momento del amor. Sólo el temor aparece. Y no hay amor porque no hay tampoco ninguna presencia, ningún rostro. La infinitud del poder y de la libertad sin límite alguno, porque el límite tendrá que estar puesto por algo, por alguna otra cosa. En la angustia, no existe el otro (p. 94).

Desde esta perspectiva, es desde la corporalidad donde podemos reconocer al otro. Sin embargo, es fundamental retomar la reflexión sobre el cuerpo y la manera en que ha sido sexualizado, proceso del cual no hubo vuelta atrás; precisamente, es esa vuelta atrás la que resulta necesaria: una revisión crítica y profunda de nuestra concepción del cuerpo.

Para ilustrar esto, Zambrano reconoce la contribución de Freud al pensamiento moderno en su análisis del cuerpo y su relación con la psique, pero rechaza su énfasis en la libido por considerarla una fuerza ciega y trágica que reduce la energía del amor a un impulso instintivo. Según Zambrano, el reconocimiento del padre no solo genera vida, sino que permite aceptar el propio cuerpo, integrar la experiencia del amor y encontrar un sentido dentro de la comunidad humana (Sánchez-Gey, 2016). Desde esta perspectiva, su propuesta no parte de un cuerpo sexuado, sino de una corporalidad amplia y una neutralidad originaria, entendida como un punto de partida humano que trasciende la división de género y permite una integración del conocimiento en una anatomía completa del ser. Así, Zambrano logra que lo sensible – tradicionalmente relegado a lo femenino– adquiera un carácter universal. Este reconocimiento

resulta esencial para que los cuerpos modernos que solo se han aprendido a reconocer dentro de un marco hegemónico de diferencia binaria, se reconcilien con la corporalidad total de su ser.

En este contexto, interpretamos que, para escapar de la dicotomía cuerpo-mente, Zambrano encuentra refugio en un símbolo rescatado por el romanticismo, la figura del corazón. A través de esta imagen, la filósofa recupera un saber olvidado, una entidad que en cierto momento de la historia fue exaltada, pero que luego quedó relegada a una forma de existencia anónima, dispersa y sistemática. Como ella misma señala: "En períodos como este de la cultura occidental, en que lo visible es tan aplastante que sume en la sombra más opaca a lo que con ella no se aviene" (Zambrano, 2000, p. 61); de esta manera, la figura del corazón acompaña a las figuras errantes que configuran el mundo simbólico zambrano. Entonces, Maturo (2013) destaca la profundidad con la que Zambrano ha penetrado en la raíz del pensamiento simbólico, sugiriendo que, acaso por ser mujer, ha logrado otorgarle un nuevo significado (p. 28). Pues bien, su noción de la corporalidad no está limitada a la materialidad o la sexualización impuesta por la cultura, sino que se abre a una comprensión más amplia, en la que el corazón, lo simbólico y lo sensible adquieren un papel central en la constitución del ser. Esta mirada nos permite abordar la presencia de figuras femeninas en su obra y su vínculo con la razón poética, aspecto fundamental de su pensamiento.

En el siguiente apartado, exploraremos cómo Zambrano resignifica lo femenino en el marco de su filosofía y de qué manera estas figuras configuran una alternativa a la razón abstracta que ha dominado la tradición filosófica occidental. Explorar este tema resulta especialmente relevante, porque a través de estas figuras Zambrano no solo resignifica lo femenino dentro del ámbito filosófico, sino que también configura una vía de pensamiento

alternativa más sensible, integradora y encarnada frente a la razón abstracta y disociativa que ha dominado la tradición filosófica.

2.3 Figuras femeninas en la obra de Zambrano y su relación con la razón poética

El abordaje de personajes femeninos en la obra de María Zambrano es tan amplio y profundo que podría dar lugar a una publicación completa, como lo ha hecho, por ejemplo, María Fogler en su libro *Lo otro persistente. Lo femenino en la obra de María Zambrano*, autora que hemos tomado como referente y eje de nuestras reflexiones en este capítulo dedicado a lo femenino. No obstante, en esta investigación nos centraremos únicamente en dos de estas figuras: Antígona y Diotima de Mantinea. Esta elección responde a que, al estudiar sus representaciones, comprendemos que son las que destacan con mayor claridad en relación con la construcción de la razón poética, o, mejor dicho, las que más plenamente la encarnan. Así lo sugiere la propia Zambrano; por ello, les otorgamos la relevancia que merecen en los subcapítulos que siguen.

No sin antes hacer una breve mención de las múltiples figuras femeninas que María Zambrano aborda en su obra en relación con lo femenino. Ya hemos mencionado algunas, como Perséfone y la propia Antígona; sin embargo, autoras como Virginia Trueba se han dedicado a estudiar esta dimensión de forma más sistemática. Trueba (2013) destaca que estas figuras pertenecen al mundo del mito (Antígona, Deméter, Perséfone), a la ficción contemporánea (Benina, el personaje galdosiano de Misericordia), o a la historia (Eloísa, Juana de Arco y numerosas mujeres del santoral católico, como Santa Catalina de Siena, Santa Inés, Santa Águeda y Santa María Goretti). Según Trueba (2013), todas estas figuras femeninas actúan como espejos en los que María Zambrano puede reconocerse, ya que encarnan una forma de pensar que

es también un sentir y un sentir que se transforma en un despertar; es decir, constituyen manifestaciones de lo que la autora identifica como razón poética (p. 21).

De todas formas, mencionamos estas figuras para resaltar la importancia de lo femenino en el pensamiento zambrano no sólo porque constituyen representaciones de lo femenino en sí, sino porque, gracias a la interpretación de María Zambrano, adquieren un carácter filosófico. También, debe señalarse que muchas de estas figuras están profundamente ligadas a la religión, aunque no es el foco de nuestra investigación, esto permite entrever que la razón poética tiene también un carácter religioso, o en palabras más precisas, místico, sagrado y divino.

Esta relación entre filosofía, poesía y religión constituye una parte esencial de la obra de Zambrano, aunque no la abordaremos en profundidad en este trabajo. No obstante, al señalar que muchas de estas figuras femeninas están asociadas a lo religioso, destaca que también lo están a lo femenino-sagrado. Una de las razones que propone Fogler (2014) para esta relación es que “lo femenino, al tener como base metafísica a lo sagrado, no puede revelarse en el mundo creado por los hombres dotados de espíritu, si no es a semejanza de lo divino” (p. 97). Si bien no profundizaremos en la relación entre lo sagrado y lo femenino, sí enfatizamos que la vinculación entre lo femenino, el misterio y lo poético es un elemento relevante en la obra filosófica de María Zambrano, en tanto que recurre a personajes femeninos y a sus formas de expresión literaria como vehículo para su pensamiento filosófico. Este aspecto podría parecer secundario, pero no lo es.

La crítica que Zambrano dirige a la construcción tradicional del método filosófico reside, precisamente, en que este ha excluido o desvalorizado aquellos géneros de escritura considerados extensos, subjetivos o poco útiles para alcanzar la verdad, esa tan anhelada unidad del saber filosófico. En este proceso, no solo se ha marginado la vida misma como fuente legítima de

conocimiento, sino también la voz de las mujeres. Al respecto, Michelle Perrot (2009), en *Mi historia de las mujeres*, séanos permitida la cita extensa, escribe:

¿Cuáles fueron las vías de la escritura para las mujeres en este mundo prohibido? En principio, la religión y lo imaginario: las vías místicas y literarias; la oración, la meditación, la poesía y la novela. Son éstos los caminos de las primeras mujeres que escriben, las pioneras de la escritura: Safo, la misteriosa poetisa griega que a fines del siglo VII da vida en Lesbos a un coro donde cantan las jóvenes de la aristocracia; la religiosa Hildegarde de Bingen, autora en el siglo XII del *Hortus deliciarum* (El jardín de las delicias, recopilación de cantos gregorianos); Margarita Porete (El espejo de las almas simples) quemada por hereje en el siglo XIV; Catalina de Siena, letrada y consejera del papa; la gran Cristina de Pizán cuya Ciudad de las damas marca una ruptura en el siglo XV (p. 25).

Así, se pone en evidencia la relación que abordamos y que María Zambrano, desde muy temprano en su obra, advirtió y nunca dudó en expresar por escrito. Es necesario traer ahora esta reflexión y ponerla sobre la mesa para avanzar en un análisis profundo de las figuras de Antígona y Diotima de Mantinea. Por su parte, Diotima es una enigmática sacerdotisa de la cual solo se tiene noticia a través de *El Banquete* de Platón y de sus enseñanzas sobre el amor a Sócrates, las cuales ya hemos repasado anteriormente. Por otro lado, Antígona es el personaje central de la tragedia de Sófocles, quien defiende la ley divina del amor por encima de las leyes humanas, pese a que el amor ha sido históricamente calificado como una cuestión “femenina”, hemos señalado, a partir del pensamiento de María Zambrano, que su concepción del amor va mucho más allá de esta visión reduccionista. El hecho de que ambas figuras sean mujeres puede tener un significado importante, sin duda, pero no constituye el único ni el último criterio que las vincula a la razón poética; tampoco, es el único motivo por el cual Zambrano las propone como símbolos fundamentales de su pensamiento.

A continuación, profundizaremos en lo que la autora escribe sobre ellas. Para ello partimos principalmente de sus textos *La tumba de Antígona y Diotima (Fragmentos)*. De forma natural, también incorporaremos otros textos en los que Zambrano menciona a estas figuras, ya

que lo hace de manera recurrente y dispersa a lo largo de toda su obra, lo cual –como hemos visto– forma parte de su particular método filosófico.

2.3.1. Antígona

Cabe señalar que María Zambrano trabajó la figura de Antígona durante aproximadamente veinte años, desde 1947, cuando comenzó a escribir el *Delirio de Antígona* – una compilación de escritos redactados entre 1947 y 1950–, hasta la publicación de *La tumba de Antígona* en 1967, en su versión definitiva editada en París, donde reescribe la tragedia sofoclea. No obstante, ya desde 1945 se conservan cartas dirigidas a su hermana Araceli, en las que le confiesa estar escribiendo un libro sobre Antígona, el cual estaría dedicado a ella³⁹.

Pero, ¿por qué Antígona? En primer lugar, su figura resuena profundamente con la autora en conexión con su propia experiencia vital. A partir de la historia de esta joven desterrada, marcada por una maldición trágica y condenada a perderlo todo, Zambrano construye una alegoría sutil de su propia biografía donde; por un lado, como se ha señalado, destaca la dedicatoria a su hermana Araceli, lo cual es significativo si se considera que el relato de Antígona está profundamente vinculado con la fraternidad y su relación con su hermana Ismene, y por otro, Zambrano se identifica personalmente con el personaje, al punto de que “se podría hasta admitir que es un alter ego de la filósofa” (Fogler, 2017, p. 215). Esta identificación no se limita al vínculo fraterno, sino que incluye, por ejemplo, la experiencia del exilio, que en la vida de Zambrano constituyó un motor constante de reflexión. A través de estos elementos, la autora elabora un mensaje universal, poético y filosófico, que le permite pensar temas centrales en su obra y existencia: la fraternidad, el amor, la libertad, entre otros asuntos esenciales que la

³⁹ Estas referencias han sido tomadas de los trabajos de Virginia Trueba, citados en el libro editado por María Fogler.

interpelaban como sujeto en el mundo. Es por esta razón que la lectura de Antígona como una figura poética no surge del azar. Sin duda, el contexto vital de María Zambrano, marcado por la Guerra Civil española, el exilio y su historia familiar, influye profundamente en su trayectoria como poeta y filósofa. Por ejemplo, a lo largo de su obra, la autora transforma el exilio de una condición meramente histórica o política en una dimensión ontológica; es decir, en una forma de existencia que revela la soledad radical del ser humano.

Con respecto a la figura de Antígona, Zambrano encuentra en ella un símbolo que encarna su noción de razón poética, un concepto central en su filosofía que, como hemos señalado anteriormente, busca rescatar una forma de conocimiento olvidada por la humanidad, una vía sensible, capaz de captar otras dimensiones de la condición humana. En este sentido, Antígona –al igual que otras figuras femeninas estudiadas por Zambrano, aunque cada una a su modo– representa un puente entre el mundo de la razón racionalista y el de la sensibilidad.

En la tragedia original de Sófocles, la figura de Antígona revela la condición humana en su lucha por la verdad y la justicia; es esta fidelidad a una ley interior lo que la lleva a transgredir los límites de lo normativo en favor de aquello que considera justo y sagrado, una ley que ella misma nombra como amor⁴⁰. Al mismo tiempo, la figura de Antígona en la propuesta zambranianiana representa la condición humana en un estado de pureza, un estado “virginal”, como lo han descrito algunas autoras, en relación con lo femenino y su figura de doncella inocente. No obstante, esta descripción no debe entenderse como una condición esencialista de la feminidad, sino que “la feminidad –entendida como alteridad– representada por Antígona, su pureza virginal, su piedad inocente, constituye parte de cada ser humano” (Fogler, 2017, p. 238). Así, Zambrano extrae lo femenino de lo particular y convierte a Antígona en una figura universal; en

⁴⁰ “Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor” (Sófocles, *Antígona*, vv. 520).

consecuencia, el amor no debe ser visto como una cualidad tierna o meramente “femenina”, asociada con la imagen de la doncella, sino como una cualidad vital del ser humano.

Entonces, hemos visto que, para Zambrano, el amor es una experiencia profundamente transformadora que conecta al ser humano con lo más esencial de su ser y le permite trascender. Es por ello que la figura de Antígona se relaciona con el amor preexistencial; un amor desligado de la banalización del deseo que representa el amor originario que la autora busca rescatar para el pensamiento filosófico humanista.

El amor, en el pensamiento zambraniano —es decir, en su razón poética—, resulta fundamental para entender el puente que se ha de construir entre la razón y aquello que ha sido olvidado; entre el pensamiento y la vida. Como afirma Fogler, “el amor es, para Zambrano, algo anterior a la apariencia de los seres humanos (...) Sin embargo, en la vida de estos, el amor guarda relación directa con el horizonte de la conciencia” (Fogler, 2017, p. 243). En este sentido, la figura de Antígona como encarnación del amor representa un camino para construir una conciencia histórica profundamente entrelazada con la memoria y, por ende, con la esperanza.

Al comienzo de su estudio, María Fogler expresa esta idea con especial claridad: “Antígona, la heroína más importante para Zambrano (...) buscará a través de su sacrificio el nacimiento de un nuevo tipo de conciencia, que se aleja tanto de la subjetividad masculina como de la femenina, dado que intenta traspasar la subjetividad misma” (Fogler, 2017, p. 108). En este marco, el sacrificio final de Antígona adquiere un significado que va más allá de la desobediencia civil o de su tragedia individual y se convierte en símbolo de una transformación radical de la conciencia humana. Esto es posible porque, en la versión de María Zambrano, Antígona no se suicida; más bien, a través del delirio, parece aceptar su muerte, su trágico final y su lugar en la tumba, lo cual puede interpretarse como una aceptación de la muerte en vida. Por

ello, su figura encarna a alguien que se sitúa entre los vivos y los muertos, suspendida en un umbral existencial profundamente simbólico.

Para la autora española, el sacrificio final de la muchacha representa un acto de reconciliación entre el ser y su destino. Al aceptar su muerte, ella no solo asume la tragedia de su existencia, sino que también alcanza una comprensión profunda de la vida y la muerte como aspectos inseparables de la condición humana. En este sentido, su sacrificio, al ser un acto de amor, logra “no sólo rescatar la culpa familiar, sino que su pureza –su humana pureza– se haga trascendente” (Zambrano, 1986, p. 210). Así pues, la Antígona de Zambrano es también una figura que, al situarse entre el mundo de los vivos y el de los muertos, en un delirio final entre sombras y luces, logra trascender.

Este viaje de trascendencia que la autora representa en la figura de Antígona es también el viaje de una conciencia plena que puede interpretarse como el despertar de la conciencia en la humanidad. Se trata de una conciencia que emerge en la lucha entre la luz y la sombra, en lo que Zambrano denomina “la aurora de la conciencia”; expresión poética que introduce en su obra *El hombre y lo divino*, donde emplea la metáfora de la luz, los estados de conciencia y los dioses griegos. Este concepto será abordado con mayor profundidad en el tercer capítulo de esta investigación, pero aquí se presenta ya como una clave interpretativa fundamental para comprender *La tumba de Antígona*.

Por su parte, en la obra *El hombre y lo divino*, la autora nos presenta lo que permanece en el umbral de la aurora, antes de que el pensamiento haya despertado. Al respecto, varias diosas se funden en esta imagen liminar, pero es Atenea su máxima representación, otra figura femenina, genuinamente clave, en el pensamiento auroral de María Zambrano. Así la describe: “Divinidad que profetiza el ser, que figura la unidad política y social de una ciudad es, sin

embargo, una muchacha, cuya severidad proviene del esfuerzo que se ve obligada a realizar” (Zambrano, 1973, p. 52). Esta imagen melancólica revela el instante de duda que experimenta la conciencia antes de adentrarse en las preguntas fundamentales de lo humano y Atenea encarna esta impasibilidad melancólica, pues contempla la realidad desde ese umbral previo al despertar. Así pues, Zambrano profundiza en esta idea al afirmar: “Por eso, por tener que actuar según la ley, se ve obligada a meditar y sufre de la duda; como la aurora parece dudar un instante sobre la tierra antes de inundarla de su luz” (Zambrano, 1973, p. 53). De esta manera, Atenea personifica la sabiduría que surge de la contemplación y la reflexión profunda, esa que aparece justo antes de ser bañada por el sol; por ello, la luz que irradia se trata de una claridad más honda, nacida de la introspección y de la conexión con lo trascendental.

Por otro lado, aunque Zambrano (1986) afirma que Antígona ha sido “abandonada por los dioses, aún por aquella Atenea muchacha como ella, como ella hija del padre” (p. 212), también propone que los dioses griegos dejan libre al ser humano precisamente en ese abandono. Este gesto configura un espacio de soledad radical que se convierte en condición para la reflexión y para la aparición de la conciencia.

En este punto, es relevante destacar que Zambrano (2000) distingue dos formas de soledad: la soledad “del hombre despierto” frente a la “soledad de la época de crisis”, una diferencia fundamental para comprender el sacrificio-situación de la figura de Antígona. Por su parte, ella se encuentra en una soledad vital, aquella que habita el “fondo último de la vida”, compuesto, según Zambrano, por la quietud, la confianza, la esperanza y, precisamente, la soledad. Es en estas condiciones donde nace el ser humano, aunque lo hace de forma incompleta, pues, como escribe la autora, “el hombre tiene un nacimiento incompleto” (Zambrano, 2000, p. 112); nace desde el sueño, su despertar es amargo, llora, desespera y, al encontrarse en el mundo,

padece. Entonces, es en este espacio de soledad donde la tumba de Antígona cobra sentido y se convierte en cuna para su renacimiento, un lugar en el que:

Se presenta entonces la tragedia propia de ella, de Antígona, en este su segundo nacimiento que coincide no con su muerte, sino con ser enterrada viva. Un segundo nacimiento que le ofrece, como a todos los que a esto sucede, la revelación de su ser en todas sus dimensiones (Zambrano, 1986, p. 213).

En particular, detengámonos en la expresión “a todos los que a esto sucede”. Este enunciado plantea algunas interrogantes: ¿Qué quiere decir Zambrano? ¿A quiénes se refiere? Pues bien, el destierro de Antígona la conecta, de manera inmediata, con todos aquellos que han sido interpelados por la experiencia del exilio o la exclusión. Por ejemplo, podríamos pensar en los poetas excluidos del pensamiento, en las mujeres relegadas por la cultura o en los exiliados de sus hogares. En ese caso, todos/as comparten el mismo espacio simbólico de desarraigo que Zambrano reconoce en Antígona.

Por ende, la figura de Antígona resulta tan poderosa en el pensamiento de Zambrano, ya que no es simplemente una figura femenina que representa el amor, sino que encarna la razón poética en tanto que expresa la fragilidad y la profundidad del ser humano en su tránsito entre lo humano y lo divino, entre la sombra y la luz.

También, el hecho de que Antígona sea desterrada y sumergida en el umbral entre la vida y la muerte la vincula con el tiempo sagrado. La decisión de otorgarle tiempo a Antígona es, a nuestro juicio, el aspecto más relevante de esta interpretación⁴¹; pero ¿por qué?, ¿qué más tenía la muchacha Antígona por decir? La riqueza de la reinterpretación de Zambrano radica en su capacidad para transformar el delirio final de la protagonista en un lenguaje poético con el fin de dar voz a una Antígona a quien, en el pasado, se le había arrebatado. Antes, en su –versión original– Antígona vivía su tragedia, y en soledad, moría al suicidarse. Ahora, en este limbo, en

⁴¹ “Había de dársele también tiempo. Y más que muerte, tránsito” (Zambrano, 1986, p. 205).

soledad sagrada, renace. En relación con esto, María Zambrano (2000) escribe que: “por eso tenemos tiempo, estamos en el tiempo, pues no tendría sentido consumirnos en él, si ya estuviésemos forjados del todo, si hubiésemos nacido enteros y acabados” (p. 112). Es por eso que el tiempo que María Zambrano le da su Antígona es lo que permite a la Antígona-poesía y la Antígona- filosofía lograr la unidad de la razón poética.

De este modo se comprende que la autora no sigue un método lógico-racional en sus obras, sino que se encuentra siempre movida por la razón poética, lo cual se une a su visión mística y metafísica de la realidad y que trasciende, inevitablemente, a su obra. Por esta razón, no sería apropiado hacerse preguntas lógico-rationales para entender el tiempo que María Zambrano otorga a la muchacha Antígona que reescribe; más bien sería apropiado entender cómo la autora entiende el tiempo y cómo, de manera precisa, lo expresa a través del personaje de Antígona y las metáforas de la luz. Para aclarar este pensamiento, podemos referirnos al prólogo de la obra donde Zambrano (1986) expresa:

A Antígona pues, le fue dado y exigido al par un tiempo entre la vida y la muerte en su tumba. Un tiempo de múltiples funciones, pues que en él tenía ella que apurar aunque en mínima medida su vida no vivida y más que en la imaginación-a ella tan extraña- ofreciendo a todos los personajes envueltos por el lazo trágico, a todos los encerrados en el círculo mágico de la fatalidad-destino el tiempo de la luz, el tiempo de que la luz necesaria penetrase en sus entrañas (p. 219).

En relación con esta cita del prólogo, podemos remitirnos al final de la obra, donde Antígona ha atravesado un extenso camino de oscuridad, en el que se desdibujan los límites del tiempo lineal y comienzan a converger pasado, presente y futuro. Así, entre la llegada de la luz y de la sombra, entre cada delirio, Antígona afirma que su tumba es ahora su hogar. Pero, sobre todo, reflexiona acerca de este lugar y comprende que allí donde algo termina, algo nuevo comienza; por ende, su muerte será también su nacimiento.

Para finalizar el análisis nos centraremos en los dos monólogos poéticos llamados, cada uno por igual, *Antígona*, que Zambrano presenta al inicio y al final de la obra. A través de su

análisis queremos evidenciar cómo la autora española logra universalizar y unir, con los hilos del tiempo, una bella meta interpretación de su historia y de la condición del ser exiliado.

El primer delirio-poema, *Antígona*, es clave porque Zambrano nos sitúa desde el comienzo en la condena de Antígona que consiste en habitar un limbo entre los vivos y los muertos: “Pero ahora conozco mi condena: «Antígona, enterrada viva, no morirás, seguirás así, ni en la vida ni en la muerte...»” (Zambrano, 1986, p. 224). Aquí la condena de Antígona simboliza no solo su exclusión del mundo terrenal y del mundo de los muertos, sino también su destino como mediadora entre dos realidades opuestas.

Luego, en el segundo delirio-poema, *Antígona* aparece como un penúltimo monólogo, y la protagonista se refiere a la Estrella de la Mañana (Venus) como su luz guía que le apareció en sus sueños y la condujo en su viaje del infierno al cielo:

Y después apareció como naciendo, reluciente y pálida, la Estrella de la Mañana, la mía. Pues que ni el Sol ni la Luna me han guiado apenas; sólo la Estrella. Y ahora está ahí, aquí. La puerta se quedó abierta para que entrara hasta aquí. Ahora esta mi tumba ya está en medio del cielo y de la tierra (Zambrano, 1986, p. 260).

En este punto, destacamos que, en la tradición poética y filosófica, Venus simboliza tanto la esperanza como el amanecer de una nueva claridad. En este contexto, la Estrella de la Mañana se convierte en un símbolo de orientación espiritual, de un destino que reconcilia los opuestos y que permite a Antígona hallar un lugar que integra su existencia entre lo terrenal y lo divino.

De esta manera, a través de Antígona, Zambrano no solo se expresa de manera poética, sino que universaliza su pensamiento filosófico; por esta razón, Antígona trasciende su condición como figura femenina. Asimismo, exiliada del mundo, huérfana, cargada con la maldición de su familia, se convierte en la encarnación de una unidad filosófico-poética. Como señala Zambrano:

Lo más humillante que existe para un ser humano, es sentirse llevado y traído, arrastrado, como si apenas se le concediera opción, como si ya apenas fuese posible elegir, ni tomar decisión alguna

porque alguien, que no se toma la pena de consultarlo, las está ya tomando todas por su cuenta (Zambrano, 2000, p. 101).

En efecto, Antígona viene de ahí, viene de esa humillación, de ser arrebatada de sus decisiones, de que Creón tome la decisión de su vida. Sin embargo, ya no se suicida en su tumba, sino que habita la soledad, no desde la crisis, sino desde la conciencia y por eso trasciende, siempre guiada por el amor. Y parece ser este el aspecto más relevante de su figura en el pensamiento de Zambrano, ya que la autora advertía la pérdida del ser moderno respecto a la función del amor y por eso la lucha de Antígona no deja de ser una lucha vigente. Al volver a traerla, alzamos nuevamente su reclamo, su grito, su voz, pues sigue siendo un símbolo de resistencia ante el poder y de amor universal.

En este punto, destacamos las palabras que Zambrano (1986) nos deja al final del prólogo de la obra y que nos recuerdan que el sacrificio de Antígona no solo es un eco del pasado, sino una voz que exige ser escuchada, interpretada y actualizada:

Mientras la historia que devoró a la muchacha Antígona prosiga, esa historia que pide sacrificio, Antígona seguirá delirando. Mientras la historia familiar, la de las entrañas, exija sacrificio, mientras la ciudad y su ley no se rindan, ellas, a la luz vivificante. Y no será extraño así que alguien escuche este delirio y lo transcriba lo más fielmente posible (p. 221).

En síntesis, la figura de la muchacha Antígona representa un viaje de descenso a los inferos que surge como un renacer. Este viaje simboliza el proceso del despertar de la conciencia. Así, Zambrano realiza un trabajo magistral al emplear la metáfora de la luz en relación con estas figuras; en particular, la manera en la que Antígona se integra a la luz auroral que anuncia el despertar. Estos aspectos resultan particularmente importantes para el análisis que haremos a continuación de la figura de Diotima, donde veremos cómo cada una se configura como símbolo esencial de la razón poética.

2.3.2. Diotima de Mantinea

Ahora nos acercamos a Diotima de Mantinea, imagen fundamental del pensamiento de Zambrano en la encarnación de la razón poética. A través de la figura de Diotima, Zambrano aborda algunos de los mismos temas que ya había tratado en *La Tumba de Antígona*, y, aunque el texto dedicado a Diotima, titulado “Diotima (Fragmentos)”, es menos extenso, no por ello es menos elaborado. Según Fogler (2017), el texto fue trabajado por Zambrano durante cuatro décadas. Su primera publicación fue en 1956, con revisiones en 1966 y 1975, hasta llegar a su versión completa en 1983 (p. 274); y cada uno de sus fragmentos, que también podrían considerarse sueños o delirios, al igual que en *La tumba de Antígona*, explora por igual los temas del amor, el tiempo, el día y la noche, la luz y la oscuridad, el descenso a los ínferos, el renacer y la soledad.

No obstante, en la figura de Diotima, Zambrano desarrolla, a nuestro parecer, cuatro dimensiones fundamentales que destacan en su análisis, a saber, la musicalidad, la oscuridad, la humildad y la memoria. Estos aspectos serán abordados, en ese orden, a lo largo del presente apartado.

En primer lugar, abordamos la dimensión de la musicalidad, la cual está estrechamente ligada al llanto y al agua. Como vimos en el capítulo anterior, la razón poética de Zambrano se articula en torno a lo órfico-pitagórico y su dimensión musical. De hecho, observamos que su método está pensado desde esta perspectiva y que el título *Notas de un método* ofrece una clave interpretativa esencial para comprender su pensamiento y la configuración de la razón poética. Ahora, al tratar ahora la figura de Diotima, este aspecto adquiere una presencia particularmente intensa en su figura.

Hemos analizado previamente que el viaje a los ínferos implica no solo la muerte, sino el renacimiento como ocurre en los antiguos mitos –por ejemplo, el descenso de Orfeo al Hades–, y es que, para Zambrano, “el de los órficos era un viaje del alma a sus infiernos resuelto musicalmente” (Zambrano, 1973, p. 111). En tal sentido, nos preguntamos, ¿cómo se relacionan el llanto, la música y el agua?; pues, sucede que estos elementos aparecen constantemente entrelazados en la obra zambraniana. Sin embargo, lo singular en Diotima es la manera en que Zambrano logra reunir todos estos elementos, lo cual ha llevado a considerar esta figura como una de las más logradas encarnaciones de su método (método entendido, como ya hemos señalado, no como sistema cerrado, sino como una forma de conocimiento poético). Veamos la siguiente cita en la que Zambrano, en “Diotima (Fragmentos)”, escribe:

Y un día en que me quedé más sola que nunca, hundida en mi oscuridad -mi claridad rechazada- sentí el nacimiento de la música, la música naciente. Es el día en que comencé a morir, oía dentro de mí la vieja canción del agua (...) la vieja canción del agua todavía no nacida, confundida con el gemido de la que nace; el gemido de la madre que da a luz una y otra vez para acabar de nacer ella misma (...) me sentía acunada por este lloro que era también canto tan de lejos (Zambrano, 1983, pp. 113-114).

Esta cita ilustra claramente el papel fundante de la música, el agua y el llanto, y anticipa otro tema que abordaremos más adelante, el rechazo de la luz o, dicho en otras palabras, la forma en que Diotima encarna la oscuridad. Por ahora, queremos destacar con mayor precisión el vínculo entre la música y el agua, puntualmente, aquello que las une, el llanto; un aspecto fundamental que resalta en el texto y que se asocia tradicionalmente con lo femenino, Zambrano lo vincula con la vida misma. De hecho, el llanto –padecer en tanto que sentir– constituye el gemido primario, la musicalidad originaria de la existencia; y es que el llanto es agua, y el agua es vida, agua sagrada. En uno de los fragmentos del texto Zambrano entreteje la figura de Antígona a través de la voz de Diotima y refuerza el simbolismo del llanto al evocarlo como agua de vida:

La muchacha que llora enterrada viva. Antígona viva en su sepulcro impenetrable. Y su llanto es agua; llanto de una herida que nadie descubre, sobre la que nadie se inclina sino a beber; la vida misma en su presencia primera; el agua (Zambrano, 1983, p. 113).

En relación a esto, uno de los componentes más importantes a lo largo del texto, es que Diotima se personifica como una fuente que emana un saber que no se escribe, sino que se canta, o incluso, se llora. Se trata de un saber que se transmite desde la poesía, también originaria, en tanto que fue canto antes que palabra escrita y la forma primera de comunicación del conocimiento recibido de los dioses acerca del mundo, a través de mitos y poemas, antes del advenimiento de la filosofía y el discurso racional. Así pues, Zambrano lo expresa en *El hombre y lo divino*: “la forma más musical de la palabra: poesía” (Zambrano, 1973, p. 109).

En un segundo momento, encontramos que uno de los elementos más interesantes que plantea Zambrano es la conexión entre lo musical y el descenso a los ínfimos, mientras que Antígona baja y asciende —lo que simboliza un proceso de despertar—, Diotima permanece en el sueño. Ella representa el otro lado: la dimensión oscura. En coherencia con esta dimensión de oscuridad, en el fragmento final del texto leemos:

Y así me he ido quedando a la orilla. Abandonada de la palabra, llorando interminablemente como si del mar subiera el llanto, sin más signo de vida que el latir del corazón y el palpar del tiempo en mis sienes, en la indestructible noche de la vida. Noche yo misma (Zambrano, 1983, p. 119).

En este sentido, mientras Antígona representa el amanecer de la conciencia, Diotima habita la noche y la penumbra, el espacio previo a la claridad, donde se gesta el alumbramiento de la luz. Como ella misma afirma: “Escogí la oscuridad como parte. Quise hacer como la tiniebla que da a luz la claridad que la hace sucumbir, desvanecerse” (Zambrano, 1983, p. 116). De este modo, la asociación de Diotima con la oscuridad la vincula directamente con lo profundo, con aquello que “está debajo”. Incluso, desde su voz, a lo largo del texto, se habla de una caverna, un lugar donde, según leemos:

La vida se abre allí donde algo comienza a latir desde sí mismo, a respirar en su propio tiempo, allí donde se dibuja un hueco, una caverna temporal creada por un pequeño corazón, un centro. Pero hay pulso en todo; la noche lo descubre (Zambrano, 1983, p. 115).

Aquí, la frase “hay un pulso en todo” revela la musicalidad latente en la vida. En este punto, destacamos dos símbolos fundamentales, el llanto como primera canción, y el pulso del corazón como primer ritmo de vida. También, Zambrano (1983) desde la voz de Diotima, afirma: “Me entré al fin dentro de algo: caverna, nido, corazón” (p. 117). Ese “algo” nombra el centro donde habitan las entrañas, el espacio donde fluye el tiempo originario del ser; donde, según sugiere el texto, el alma llega antes de nacer y al que retorna al morir. En consecuencia, Diotima habla desde el más allá, y, al mismo tiempo, desde el más acá, pues su lugar simbólico está en el umbral, en el “abismo donde toda vibración, todo latido, entra para pasar a ser vida” (Zambrano, 1983, p. 117). Por esta razón, podríamos decir que Diotima representa el corazón de la razón poética; en tanto su modo de habitar la oscuridad la sitúa en el borde del amanecer y en ese tránsito liminal que no es del todo noche ni completamente luz.

Hasta aquí, hemos visto cómo Zambrano, a partir de la figura de Diotima como encarnación de la razón poética, nos conduce a través de los símbolos del llanto, el agua y la noche hacia una comprensión originaria de la vida y del saber. En tercer y último lugar, abordamos las dos últimas dimensiones esenciales que atraviesan su figura: la humildad y la memoria.

La palabra humildad resalta en diversos momentos del pensamiento de María Zambrano, pues la autora deja de manifiesto que su propósito no es la búsqueda de un saber absoluto. Para ello, Zambrano recurre en varias ocasiones a la figura de Sócrates, ya que representa el acercamiento máximo al logos “cotidiano”, el saber que emerge directamente de la experiencia vivida. Como ella misma afirma: “Experiencia que forma esa primera capa, la más humilde, del saber de ‘las cosas de la vida’ y sin la cual ningún antiguo hubiera osado llamarse filósofo”

(Zambrano, 1973, p. 200). Por ello, el valor del diálogo platónico y la palabra de Sócrates resulta de gran importancia para Zambrano, tanto es así que Diotima representa ese saber originario que se transmite a través de la palabra hablada.

Además, no se trata de cualquier conocimiento, sino de un saber revelado acerca del amor, y, sobre todo, que este conocimiento haya sido transmitido por medio de la palabra de una mujer y que haya sido conservado en la tradición filosófica gracias a Platón, resulta especialmente significativo para Zambrano. También, el diálogo platónico, aunque marcado por su característica pretensión filosófica, funciona como una ventana originaria hacia el conocimiento transmitido mediante la conversación y el encuentro. Aun cuando algunas posturas discuten el carácter histórico de Sócrates y de Diotima, esto no resta valor filosófico a sus figuras; es tanto el contexto simbólico como la fuerza de su palabra lo que permanece y sigue resonando a través de los siglos. En una reflexión que refuerza esta mirada, Zambrano sostiene: “La vida más concreta, en su particularidad más humilde, está penetrada de un sentido universal, y el minúsculo acontecimiento cotidiano está engranado con el gran suceso universal” (Zambrano, 1973, p. 238).

En consecuencia, no es al azar que Zambrano rescate la figura de Diotima como un personaje profundamente sabio y conectado con el saber anterior al “despertar de la conciencia”, pues Diotima está íntimamente vinculada con la memoria. Así lo expresa Zambrano a través de su voz: “Y ahora recuerdo, la memoria se me va convirtiendo en ley, que yo misma me fui volviendo cada vez más hacia la fuente original de donde mi saber provenía, de donde lo había recibido cayendo gota a gota” (Zambrano, 1983, p. 107). Desde esta perspectiva, podemos afirmar que, en lo que hemos denominado como el “horizonte zambraniano”, se articula una relación entre conciencia y memoria, entre historia y revelación.

Aún más, al tener en cuenta que Zambrano mantiene una concordancia de pensamiento y de sus ideas a lo largo de su obra, destaca que, en *La tumba de Antígona*, Zambrano alude a Venus, la estrella de la mañana, símbolo de la luz que guía el viaje del inframundo hacia el cielo; luego, de manera cercana y análoga, en Diotima, la autora escribe:

Una noche se me apareció la estrella que tantas veces había visto reinando en el cielo, sola, antes de la salida del Sol. El amor que pone fin a la noche y que alumbra sus primeros pasos. Me sabía ligada a ella. (...) La estrella solitaria que abre el día y alumbra el nacimiento de la noche es un umbral y una ley (Zambrano, 1983, p. 112).

Sin duda alguna, aquí radica la clave simbólica donde Venus, cuando aparece como guardiana de la noche, se revela a Diotima y, cuando emerge como Estrella de la Mañana, se manifiesta a Antígona.

A partir de nuestro análisis, podemos concluir que Antígona encarnara la conciencia, mientras que Diotima representa la memoria vinculada a lo histórico. Así pues, en ese horizonte simbólico, guiadas por Venus y siempre de la mano del amor, constituyen el camino del despertar y vislumbran, juntas, el umbral hacia una transformación profunda del ser.

3. La condición humana en la razón poética

La cuestión sobre la condición humana ha sido ampliamente abordada por la filosofía y además ha atravesado otras disciplinas como la literatura, el arte, la antropología, la psicología, así como diversas expresiones religiosas y espirituales. En todos estos campos se plantea, de distintas formas, una inquietud fundamental: ¿Cuál es la naturaleza del ser humano?, ¿Qué define nuestra humanidad? A lo largo de la historia se ha escrito mucho al respecto, pero cada época ha ofrecido sus propias respuestas.

A partir de estas consideraciones, este capítulo se propone explorar la propuesta zambrana desde tres momentos fundamentales: en primer lugar, abordaremos cómo Zambrano comprende la razón y en qué medida se diferencia de la racionalidad técnico-instrumental propia de la modernidad. Esto implicará revisar sus influencias filosóficas, así como el modo en que articula una crítica al modelo racionalista desde una perspectiva más humana. En segundo lugar, profundizaremos en su noción de condición humana, en diálogo crítico con los modelos modernos del sujeto; también, en este apartado, integraremos su diagnóstico sobre la crisis de la modernidad, en la que se ha extraviado el vínculo entre el ser y su realidad. En tercer lugar, nos detendremos en la dimensión corporal, emocional y afectiva de la existencia humana y exploraremos cómo la razón poética permite una posible reconciliación entre el pensar y el sentir, entre el saber y la experiencia vital, y cómo hace posible una vía para comprender de forma más plena la condición humana.

3.1. Hacia una razón más humana: la construcción de razón en María Zambrano y su crítica a la razón instrumental

En el primer capítulo de este trabajo nos propusimos ahondar en la razón poética, los rasgos que la componen y cómo ésta es resultado del pensamiento filosófico de María Zambrano. Sin embargo, en el presente capítulo queremos hacer énfasis en cómo la autora comprende y reconstruye la categoría de “razón”, así como la crítica que formula a la manera en que esta ha sido configurada desde el pensamiento moderno.

Anteriormente, revisamos algunas de las influencias clave en la formación del pensamiento zambrano. Mencionamos que Ortega y Gasset fue su maestro principal y una figura que influyó directamente en su aproximación a la filosofía. No obstante, aquí nos

proponemos profundizar en la relación y ruptura entre el pensamiento del maestro y su discípula, con el fin de comprender mejor la crítica que Zambrano hace a la razón moderna y cómo a partir de ella configura su concepción propia de razón.

Como vimos en el capítulo anterior, María Zambrano desarrolla su pensamiento a través de reflexiones que, si bien para algunos autores pueden parecer dispersas, abordan con precisión los temas que a la autora le resultan esenciales en cada escrito. Por esta razón, es desde una lectura hermenéutica que puede comprenderse la configuración de la razón en su pensamiento. Asimismo, hemos planteado que es fundamental tener presente su recorrido vital, es decir, su historia de exilio y errancia por el mundo; pues, recordemos que la autora vivió en diferentes países como México, Cuba, Puerto Rico, Italia y Francia, entre otros, lo cual nos permite entender que se trató de una mujer obligada a adaptarse y a observar el mundo desde múltiples perspectivas y en constante transformación.

Por esta razón, para comprender qué entiende Zambrano por “razón”, debemos partir de su propuesta de una razón “esencialmente anti polémica, humilde, dispersa, misericordiosa”, que “sabe que la vida es ante todo confusión, que nada vivo es en principio claro y distinto” (Zambrano, 2011c, como se cita en Ferrari Nieto, 2016, p. 267). Esta concepción se distancia radicalmente de la racionalidad unificadora y totalizante que ha marcado el pensamiento filosófico occidental moderno. Según Burgos Acosta: “El mito de la razón como la única dimensión de la condición humana que permite explicar el mundo, se vino imponiendo como el paradigma reinante que determina qué es la verdad, qué es la ciencia y qué es el conocimiento” (pp. 102-103); en este sentido, el exilio personal de Zambrano resuena simbólicamente con el exilio de esa otra razón, más plural y abierta, que ha sido marginada del pensamiento dominante.

Por consiguiente, es determinante para este análisis recordar que el pensamiento zambraniano, por su parte, es a la vez metafísico y ontológico, en cuanto busca captar la verdad del ser, además de místico y religioso; pues se adentra en el misterio y en la búsqueda de comunión, y, aunque este trabajo no se centra en el carácter religioso de su pensamiento, resulta imprescindible al menos destacarlo, ya que sin este aspecto la comprensión de su obra quedaría incompleta. Por esta razón, nos gustaría citar las palabras de Calvo Gracia (2018), en su trabajo “Filosofía y cristianismo en el pensamiento de María Zambrano”, donde explica que:

Hablando de Rafael Dieste y de un artículo suyo publicado en *Ínsula* sobre su Galicia natal, María Zambrano da con una clave que puede aplicarse perfectamente tanto a la culminación de su exilio vital como al del exilio filosófico de la razón: “Se trataba, pues, de la Eucaristía, no de la comunidad, sino de la comunión, que es lo que se busca en toda peregrinación y en toda romería” (Zambrano, como se cita en Calvo Gracia, 2018, p. 61). En la comunión, el exilio se transforma en peregrinación y romería. Tal vez este sea el verdadero sentido de cualquier existencia humana y, al mismo tiempo, el del itinerario de la razón que María Zambrano describe en toda su obra (p. 61)⁴².

Este fragmento nos permite comprender cómo la razón zambraniana se entrelaza con lo místico y lo cristiano. En este contexto, al hablar de la Eucaristía de la comunión, Zambrano evoca precisamente esta experiencia de encuentro transformador, de presencia compartida, que remite al Logos originario, la Palabra que crea. A su vez, cuando Zambrano recoge el eco del evangelio de San Juan: “En el principio era el Verbo”, el logos, la palabra de quien lo podía todo hablando” (Zambrano, 1996, p. 14), lo hace para señalar que el Logos, raíz tanto de la tradición griega como cristiana, es un Logos creador-trascendente.

En este sentido, la lectura que hace Calvo Gracia sobre el tránsito del exilio a la peregrinación implica no sólo un desplazamiento físico o intelectual, sino un camino del alma. Sin embargo, para Zambrano, este camino está acompañado por la razón, aunque no se trata de

⁴² La cita original de María Zambrano proviene de *Esencia y hermosura. Antología* (p. 588), según se indica en la nota 127 del texto de Calvo Gracia (2018, p. 61).

una razón como mera facultad cognitiva, sino de un puente hacia lo más originario, una razón mediadora entre el ser humano y el misterio. Calvo Gracia (2018) lo sintetiza de forma precisa cuando afirma: “Hacer acorde entre la razón humana y el Logos divino supondrá también acordar las dos mitades del hombre, que para María Zambrano son la filosofía y la poesía. ¿Quién logra el acuerdo o el acorde? La mística, como forma de piedad” (p. 46).

Ahora bien, para comprender en profundidad cómo se da en el pensamiento zambraniano este acuerdo entre el Logos creador o divino en contraposición al logos racional o humano, ya conocido como filosofía, es necesario atender a uno de los núcleos metafóricos más potentes de su pensamiento: la metáfora de la luz, desarrollada especialmente en su obra *El hombre y lo divino*. Para Zambrano, la asociación entre la luz y el conocimiento en la tradición filosófica occidental supone un salto abrupto que omite o pasa por alto un proceso anterior, más originario, que precede al logos racional. Conforme a esto, el conocimiento no emerge de forma inmediata ni total, sino que implica una travesía, una aparición progresiva. De esta manera, la luz, en su pensamiento, no ilumina de golpe, sino que se insinúa, se anuncia. Así, el logos racional como el despertar de la conciencia humana también tuvo su propio proceso de gestación, de aparición paulatina en medio de la oscuridad y del misterio.

De acuerdo con esto, aparece una conciencia que despierta en la tensión entre la luz y la sombra; así, se configura lo que Zambrano denomina “la aurora de la conciencia”, una expresión poética fundamental que aparece en *El hombre y lo divino*. En esta obra, la autora desarrolla una poderosa metáfora de la luz para explorar los estados de conciencia en estrecha relación con los dioses griegos y su peculiar estatus entre lo humano y lo divino. Según Zambrano, la particularidad de estos dioses, a diferencia del Dios monoteísta, reside en su condición

intermedia, ya que no son totalmente trascendentes ni plenamente humanos, sino que habitan el claroscuro del mito y de la conciencia naciente. Así lo expresa la autora:

Y, de ahí, el carácter extraño y como híbrido de los dioses de Grecia: de un lado, los más divinos por luminosos; de otro, los más humanos, por múltiples, por cargados de historia, por confundirse, como la luz se confunde, con las cosas que tocan (Zambrano, 1973, p. 45).

Dicho esto, este matiz resulta crucial para comprender su crítica a la tradición filosófica que, desde Platón, establece una salida violenta de las sombras hacia la luz (como lo ilustra el mito de la caverna) y, en ese tránsito, deja atrás la experiencia mística, poética y plural del conocimiento. Como resultado, la crítica de Zambrano será hacia la obsesión por una luz única, absoluta, identificada con la verdad que marca el inicio de un sistema cerrado y un pensamiento hermético que anula la diversidad de formas de saber y sentir.

De esta manera, la pensadora denuncia este gesto de ruptura que, aunque triunfante, y: “aunque ninguna otra pueda rivalizar con ella, hay un enemigo siempre en acecho que logra una victoria efímera y violenta” (Zambrano, 1973, p. 45). Así, el gesto fundacional del logos racional aparece como una ruptura con el devenir más hondo y originario de la conciencia, ese que se da en penumbra, en aurora naciente y que no puede ser apresado del todo por la claridad solar del pensamiento lógico.

Por esta razón, Zambrano retoma la metáfora clásica de la luz como símbolo del saber, pero lo hace con una intención crítica. Para ella, la luz racional (aquella que ha dominado el pensamiento occidental desde Platón) representa solo una forma limitada del conocimiento. Sin duda, se trata de una luz ligada al pensamiento lógico y discursivo que, si bien “desvela” lo

conocido, reduce su complejidad y en su afán de transparencia total, olvida lo oculto, lo misterioso y lo viviente⁴³.

Anterior a esta luz racional, María Zambrano plantea la luz del alba, esa luz tenue, anterior a la plena claridad del día. Se trata de una luz inicial que anuncia el fin de la oscuridad sin imponerse con violencia: “Luz en que la esencia de la “Luz inteligible” se profetiza (...) Deshace las sombras de una batalla sin violencia alguna” (Zambrano, 1973, p. 44-45). Esta luz auroral no busca dominar y no irrumpe como el foco racional que ordena y clasifica; por el contrario, busca acoger y revelar suavemente la llegada del día. Es precisamente en esta luz donde aparece Apolo, pero más que aparecer, “Apolo es la luz misma (...) dios de la luz entre todos, transparencia” (Zambrano, 1973, p. 46), en tanto Apolo representa la claridad que regala el amanecer, la revelación que se insinúa en el borde de lo inefable.

Entonces, la aurora es el umbral donde se abre el pensamiento, pero ¿qué habita en ese instante anterior a que el pensamiento haya despertado del todo? En ese espacio crepuscular, varias diosas convergen en la aurora, aunque, como vimos en el apartado de Antígona, será Atenea quien la encarna con mayor fuerza simbólica. Esta diosa, situada en el umbral del despertar, representa la sabiduría que brota de la duda y del silencio contemplativo, y se convierte en figura clave del pensamiento auroral de Zambrano. Así, Zambrano ubica en este umbral una forma de luz distinta, a saber, una luz de tránsito que no es oscuridad ni plena luminosidad, sino un espacio donde el pensamiento aún está por desplegarse, si se admite que: “luz en la cual el juego, todos los juegos de lo que será llamado arte, están contenidos ya” (Zambrano, 1973, p. 47). Esta luz auroral contrasta con la luz solar que vendrá después, caracterizada como dominante y absoluta, y que según Zambrano: “(...) corresponde así al poder

⁴³ Nos referimos en este fragmento al apartado “*De los Dioses Griegos*”, en su libro *El hombre y lo divino*, mencionado anteriormente. Lo hacemos con el propósito de comprender cómo representa Zambrano el proceso de nacimiento y acceso al *Logos*. En especial, el paso del *Logos* creador al *Logos* humano.

de un monarca absoluto que siempre se ha presentado como su hijo: es la luz del poder” (Zambrano, 1973, p. 45). En contraste, la luz solar representa un mundo ordenado, nítido, al mismo tiempo vacío y alejado de lo sagrado que ha quedado atrás. En apariencia, es una luz que ha triunfado, pero al hacerlo ha perdido el contacto con lo humano.

Esta luz racional y triunfadora no basta para dar cuenta del misterio del Ser ni de la experiencia humana, pues, para hablar verdaderamente de la experiencia humana, hay que considerar el enigma y el sufrimiento como partes esenciales de ella; del mismo modo, así como el enigma y el sufrimiento son constitutivos de la condición humana, también lo es el principio de contradicción. De hecho, es precisamente esta contradicción lo que, en esencia, nos separa de lo divino. Según Zambrano (1973):

La supremacía de los dioses sobre el hombre, su carácter divino entre todos, es estar más allá del principio de contradicción. Todo dios ha de estarlo; sin ello no hay divinidad posible. Lo divino está más allá, como lo sagrado está más acá de ese principio que constituye, en cambio, la cárcel de lo humano (pp. 47–48).

Por lo tanto, mientras lo sagrado se encuentra “más acá” del principio de contradicción, y lo divino “más allá” como unidad absoluta, el ser humano se halla atrapado en él y, por lo tanto, lo padece en su existencia fragmentada, trágica y contradictoria.

En este umbral, entre lo sagrado y lo divino, emergen los dioses más próximos a lo humano, aquellos que han quedado en la sombra de la luz solar por no responder al ideal de claridad, orden y transparencia del logos triunfante, entre los cuales destacan: el tiempo y el amor. A continuación, profundizamos en estos aspectos para desarrollar con mayor profundidad la línea de análisis propuesta.

Según Zambrano, Cronos, el dios del tiempo, aparece como una figura que no se deja figurar. En efecto, su presencia no es visible ni explícita, ya que “su función es estar bajo todo lo que aparece. Y en él, el andar a salvo del principio de contradicción nada significa,

naturalmente... ya que es el encargado de que la contradicción sea posible” (Zambrano, 1973, p. 49). Entonces, Cronos no actúa desde una exterioridad luminosa, sino desde una profundidad subterránea que hace posible el conflicto, la escisión, el devenir mismo de lo humano.

En lo que se refiere al amor, a lo largo de este trabajo hemos visto cómo la autora emprende un riguroso esfuerzo por desentrañar las múltiples divisiones que ha sufrido el pensamiento humano, ya que es precisamente el amor uno de los ámbitos donde esta fractura se manifiesta con mayor claridad.

En el capítulo anterior vimos cómo, en su obra *Filosofía y poesía*, Zambrano ya advertía sobre la separación entre el amor pasional, asociado al cuerpo y considerado una forma primaria de amar y el amor hacia el conocimiento, guiado por la belleza, tal como lo plantea Platón. No obstante, en *El Hombre y lo divino*, se profundiza en su crítica al presentar la ruptura entre el amor divino y el amor humano. El primero, el amor “en su calidad original engendradora” (Zambrano, 1973, p. 51), es desplazado a la sombra; el segundo, el amor humano, representado por Afrodita, permanece “demasiado de manifiesto, reduciéndose cada vez más a ser el símbolo de un juego” (Zambrano, 1973, p. 51). Así, el amor es convertido en un juego de pasiones y pierde su carácter sagrado y generador de misterio, ya que la exposición filosófica del amor platónico contribuye a su banalización, al encerrar, por un lado, a Eros en la figura de la pasión pura, y por otro, y por otro, limitarlo al validar únicamente el amor puro y verdadero hacia las ideas, ya que quedaría separado el amor divino de su dimensión humana⁴⁴.

⁴⁴ Recorrer el camino que traza Zambrano sobre el origen de esta divinidad nos permite comprender con mayor claridad la función que el amor cumple en el ámbito de la razón. Ya en el segundo capítulo dedicamos un apartado al amor; dado que, para Zambrano, es una de las divinidades más decisivas en el pensamiento humano. Como ella misma afirma: “Es la divinidad del Olimpo que más ha obligado a ponerse en movimiento a la inteligencia” (Zambrano, 1973, pp. 49-50). Esta afirmación sintetiza con precisión el lugar que ocupa el amor en su filosofía: no como una emoción secundaria, sino como una fuerza originaria que impulsa el pensamiento.

En este sentido, podríamos interpretar, desde la lectura de Zambrano, que las pasiones humanas han sido malentendidas. De manera similar, han sido reducidas al amor y este, a su vez, a una experiencia meramente pasional; por esta razón, la pasión tampoco ha logrado ser comprendida en su complejidad. Es aquí donde entra Dionisos: “es la pasión, sin la cual la vida no trascendería el nivel inicial” (Zambrano, 1973, p. 56). Su figura representa la pasión, también actúa como mediadora entre lo instintivo y lo espiritual, ya que el ser humano es una unidad que encierra múltiples dimensiones de un mismo ser, es decir, que en él coexisten las fuerzas oscuras del deseo y las posibilidades de transfiguración interior.

De allí que el análisis que encontramos en este recorrido zambraniano, trazado por los diversos estados del ser y las distintas formas de luz, apunta hacia una liberación. Según Zambrano, es Dionisos quien permite que estas dimensiones internas, aspectos latentes de su identidad que han sido reprimidos, negados o aún no revelados en el devenir de su conciencia se manifiesten. En este sentido, la furia dionisiaca no es solo descontrol, es una fuerza expresiva y liberadora que da paso a la trascendencia del pensamiento.

Conforme a lo planteado anteriormente, la razón, para Zambrano, no es una cualidad dada al ser de inmediato, ni tampoco una luz totalitaria que irrumpe en el mundo con claridad absoluta. Por el contrario, ha sido un proceso de construcción interior, lento y metamórfico que el ser humano ha debido desarrollar a lo largo de su historia y que recorre diferentes estados de transición.

En este marco, se trata de una razón profundamente vinculada a lo divino, cuyo origen no se sitúa en la ruptura con el mito, sino en una continuidad transformadora. De la misma forma, la metáfora de la luz, tan recurrente y apropiada por la tradición filosófica se resignifica aquí como

expresión del tránsito de la imagen poética a la formulación de una conciencia cada vez más clara, capaz de articular preguntas racionales más elaboradas sin renunciar a su origen simbólico.

No se trata, como bien plantea Zambrano, de elegir entre uno u otro estado, el mítico o el racional, sino de comprender que ambos forman parte del modo en que el ser humano razona y se constituye. En este proceso de tránsito hacia la claridad, el ser humano emprende un camino interior hacia la soledad, la libertad y la responsabilidad de vivir como tal; como resultado, esta trayectoria mediada por lo sagrado y por el sufrimiento, se convierte también en la preparación necesaria para la llegada de un dios último, representado como el Dios de la soledad y de la conciencia (Zambrano, 1973, p. 59).

Por esta razón, Zambrano habla de una construcción generacional del pensamiento, a saber, una forma particular de razonar y sentir que cambia con cada época. En este sentido, cada una parece tener su propia concepción de razón y de fe, de filosofía y poesía; por tanto, la historia del pensamiento no es lineal ni uniforme, sino un entramado de encuentros y desencuentros entre distintos modos de habitar el mundo. Al respecto encontramos la siguiente cita de la autora:

Tal es la tragedia habida siempre entre las generaciones humanas y en esos cambios de horizonte en que algo se genera también: una nueva manera de ser hombre. Y siempre parecen desde el horizonte nuevo, desde las “nuevas razones” como insuficientes y aun hostiles, quedando invisible lo que un día fue su alentadora luz (Zambrano, 1973, p. 61).

Con esta cita podemos comprender con mayor claridad el trasfondo de la propuesta de María Zambrano; en efecto, la razón poética no surge en oposición a la razón clásica, sino como una respuesta a su agotamiento. Esto significa que es una razón conectada con el origen, con la pregunta metafísica por el ser, además, profundamente enraizada en la experiencia concreta de la vida, es decir, con su dimensión ontológica.

Conforme a esto, la autora no plantea un simple retorno al pasado, ni una ruptura radical con él. Por el contrario, su propuesta apunta a una forma de razón que recoja la memoria de lo vivido, la herida de lo olvidado y el deseo de unidad que habita en la conciencia fragmentada del ser humano moderno; en ese sentido, su razón poética es, como ella misma afirma, “el horizonte que se vislumbra como salida del conflicto” (Zambrano, 1996, p. 14).

A todo esto, es importante reconocer que esta construcción de razón que propone Zambrano no surge de manera aislada. Dentro de este marco, su pensamiento está influenciado por la figura de su maestro, José Ortega y Gasset. En concreto, nos interesa examinar hasta qué punto esta influencia es asumida, reelaborada o incluso superada en el pensamiento zambrano. En lo que sigue, nos adentraremos en el diálogo que Zambrano establece con el pensamiento orteguiano, especialmente en torno a la idea de razón.

Cabe señalar que el debate sobre la influencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de María Zambrano no es nuevo y, sin duda, ofrece múltiples aristas de análisis. Del mismo modo, aunque en menor medida, se ha estudiado cómo fue Zambrano quien influyó en su maestro. Un ejemplo relevante es el trabajo titulado “Disonancias en la reivindicación de Zambrano como discípula de Ortega: sus teorías opuestas para el arte”, de Enrique Ferrari Nieto. Aunque su enfoque principal es contrastar las funciones que ambos asignan al ámbito estético, resultan especialmente interesantes sus observaciones sobre la actitud que adopta Zambrano frente a la enseñanza de Ortega, así como la forma en que, a lo largo de su obra, reelabora sus ideas. El autor señala: “En sus alusiones a Ortega, María Zambrano oculta o empequeñece con su tratamiento respetuoso las diferencias que los enfrentaron” (Ferrari Nieto, 2016, p. 253). Para ejemplificar lo anterior expuesto en la cita, volvemos a remitirnos al apartado “De los dioses griegos”, en *El hombre y lo divino*. En este contexto, Zambrano recuerda una lección no

publicada de Ortega y Gasset en la que este sugiere que la filosofía nace del vacío de ser experimentado en los dioses griegos:

Ortega y Gasset, en una lección del curso ‘Tesis metafísica sobre la razón histórica’, dado en la Universidad de Madrid en el año 1935, expuso, con la claridad que le es propia, la tesis de que fue el vacío de ser habido en los dioses griegos el que provocó en el hombre la nostalgia, el echarlo de menos y, por lo tanto, la decisión de buscarlo no en los dioses, sino en las cosas de la naturaleza. A lo que sé, como tantas maduras ideas de su pensamiento, dicha tesis no ha aparecido publicada (Zambrano, 1973, p. 60).

En la cita vemos cómo Zambrano recoge esta idea de su maestro como punto de partida para su propio análisis sobre el surgimiento del pensamiento filosófico a través de la metáfora de la luz que hemos analizado anteriormente. Como resultado, podemos observar que se muestra respetuosa al reconocer la claridad de su maestro, como bien indica Enrique Ferrari Nieto; aunque, la pensadora no se limita a repetir esta tesis orteguiana, sino que la toma como un umbral desde el cual empezar a caminar por su propio sendero filosófico.

Por otro lado, según Pérez (1999): “el apasionado amor de Zambrano por España la sitúa más cerca de Machado y Unamuno que de Ortega (p. 57) [traducción propia]; sin embargo, será la crítica a la razón racionalista heredada por la modernidad lo que, a su vez, heredará Zambrano de estos pensadores, así como la búsqueda de una alternativa a esta crisis del pensamiento.

Para hablar de la crisis del pensamiento y cómo la entiende Zambrano, nos remitiremos a su texto “La vida en crisis”, incluido en la compilación de ensayos de su libro *Hacia un saber sobre el alma*; dado que, en este apartado, encontramos algunas claves fundamentales sobre lo que ella concibe como crisis del pensamiento, específicamente, dos de ellas resultan particularmente reveladoras, la inquietud y la soledad. No obstante, conviene precisar a qué tipo de soledad se refiere la autora, ya que “la soledad de la época en crisis es, sin embargo, bien distinta de esta soledad del hombre despierto, puesto que no se debe a una mayor lucidez, y hasta puede envolver una mayor confusión” (Zambrano, 2000, p. 101). Por tanto, Zambrano distingue

una soledad que sitúa al ser humano en el camino hacia la libertad, una soledad en la que, por un momento, queda abandonado por los dioses, pero que constituye precisamente el espacio para el despertar del sueño de aquella otra soledad que habita y consume al hombre ya despierto. Es en este despertar, en este sujeto inquieto que comienza a habitar el vacío, donde surge la necesidad de responder al sinsentido.

Es por ello que, como respuesta a ese vacío surge la objetividad, es decir, la necesidad de construir una realidad a la cual aferrarse con seguridad. En su libro *Notas de un método*, Zambrano plantea que: “La experiencia precede a todo método. Se podría decir que la experiencia es ‘a priori’ y el método ‘a posteriori’” (Zambrano, 2011, p. 68). En esta afirmación, Zambrano utiliza los términos kantianos “a priori” y “a posteriori” no para reafirmar su significado clásico, donde lo *a priori* es condición universal de posibilidad de la experiencia, independiente de ella, y lo *a posteriori* se refiere a lo derivado empíricamente, sino para subvertirlos desde su propia comprensión de la razón. Entonces, en lugar de separarlos como momentos excluyentes, la autora propone una comprensión integrada en la que la experiencia no es posterior a un método racional, sino que es ella misma la que lo posibilita.

Así entendido, el método no se impone como una estructura fija, sino que es el camino que se traza desde la interioridad del sujeto en su andar incierto. En este orden de ideas, la autora propone que la experiencia de la soledad originaria permite al sujeto experimentar el ser en su totalidad. Como ella misma escribe:

El método ha debido estar desde un principio en una cierta y determinada experiencia (...) más ha sido indispensable una cierta aventura y hasta una cierta pérdida en la experiencia, un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando. Un andar perdido que será luego libertad” (Zambrano, 2011, p. 68).

Es precisamente en esta pérdida donde Zambrano sitúa la raíz de la crisis, que se manifiesta en el hecho de que vivimos una existencia que no sabemos pensar. Pues bien, somos

seres inquietos porque estamos profundamente desconectados de aquello que nos vincula con la realidad y esta desconexión entre experiencia y pensamiento es, sin duda, una de las grandes preocupaciones que María Zambrano desarrolla a lo largo de su obra.

En relación con este tema, hemos elegido el texto “La vida en crisis”; ya que, a lo largo de sus distintos apartados — “Quietud y creencias”, “Trascendencia y realidad”, “Confianza y esperanza”, “Esclavitud, libertad, Esperanza”, “La objetividad y su crisis” y, finalmente, “Crisis de la esperanza”—, Zambrano vuelve a citar a su maestro Ortega y Gasset, quien, una vez más, le ofrece un punto de partida para expandir su pensamiento y profundizar en su crítica a la razón racionalista que venimos explorando. Por ejemplo, explica: “Ortega y Gasset, el filósofo español, ha distinguido ideas y creencias, encontrando que las creencias son las que constituyen nuestro íntimo fondo: ‘En ellas vivimos, nos movemos y somos. Por una parte nos constituyen; por otra nos dan la realidad, porque la realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos. Mas las ideas nacen de la duda, es decir, de un vacío o hueco de creencias. Por lo tanto, lo que ideamos no nos es en realidad plena y auténtica” (Ortega y Gasset, citado en Zambrano, 2000, p. 104).

De nuevo, Zambrano no confronta abiertamente a su maestro, sino que lo trasciende al rescatar lo que considera valioso y tomarlo como referencia para llevarlo hacia una filosofía distinta, es decir, la suya, como si su estilo filosófico, en coherencia con su razón poética, también implica un modo de disidencia sutil, delicada, no violenta, pero firme. También hay que hacer notar que, aunque Ortega es su principal referencia en estos apartados, Zambrano menciona a otros pensadores como el argentino Francisco Romero, los clásicos Platón, Plotino, Aristóteles, San Pablo, Scheler y don Miguel de Unamuno, de quien, de hecho, cita un verso

poético que nos gustaría recuperar para expresar con mayor claridad aquello que ella quiso señalar al elegirlo:

Días de ayer que en procesión de olvido

lleváis a las estrellas mi tesoro:

¿no formaréis en el cielo coro

que ha de cantar sobre mi eterno nido?

¡Oh Señor de la vida! No te pido

sino que ese pasado por que lloro

al cabo en rolde a mi vuelto sonoro

que me dé el tesoro de mi bien perdido.

Es revivir lo que viví mi anhelo,

y no vivir de nuevo nuestra vida;

hacia un eterno ayer, haz que mi vuelo

emprenda sin llegar a la partida

porque, Señor, no tienes otro cielo

que de mi desdicha colme la medida.

(verso citado por Zambrano sin referencia exacta)⁴⁵.

Así pues, lo que Zambrano articula a lo largo de “La vida en crisis” es el anhelo profundo que tiene el ser humano por construir una realidad de la que, paradójicamente, vive constantemente alejado. En consecuencia, se manifiesta como una lucha por regresar a un estado

⁴⁵ Aunque Zambrano cita este verso sin indicar su procedencia exacta, se ha podido identificar que pertenece al poema “A la muerte de Giner de los Ríos”, de Miguel de Unamuno (1905).

primario de tranquilidad, de quietud. Al mismo tiempo, es su propia búsqueda, en su vida en crisis, exiliada de su tierra natal por el simple hecho de pensar de otro modo. Además, es el anhelo de comprender al ser como una criatura que atraviesa un camino de vida fragmentado, en el que se siente constantemente perdido, desamparado. Por esta misma razón, la autora reconoce la necesidad del ser de conectar con la palabra, una palabra que crea realidad y condensa a las verdades; entonces, es donde nace la filosofía, pues la duda surge del vacío. Sin embargo, como explica Pérez (1999):

Although the point of departure in *Hacia...* (1934) was Ortega's discovery of vital reason, Zambrano soon transcends all forms of rationalism, outlining a program of passive reflection in which the soul enjoys its own independent sphere. She criticizes philosophical rationalism and scientific psychology for degrading that sphere, conceived as a cosmic fragment situated between the yo [sic] and Nature (p. 57. Original in inglés).

En este sentido, Zambrano se apropia del concepto de razón vital propuesto por Ortega, pero lo lleva a un plano diferente. En efecto, su crítica se enmarca en una visión del mundo donde la razón no es un fin en sí misma, sino un medio para alcanzar una comprensión más plena de la vida y del ser. Como señala VÍllora Sánchez (2014), mientras Ortega y Gasset representa el epílogo de la filosofía moderna, María Zambrano emerge como la figura que inaugura un paradigma filosófico del nuevo milenio (p. 134). En síntesis, su obra se constituye como un puente entre diferentes tradiciones filosóficas que atraviesa la razón, la poesía y la espiritualidad y marca el comienzo de un pensamiento más libre y dinámico, más abierto y comprensivo que desembocará en la Razón Poética.

3.2. La condición humana en crisis: un diálogo entre María Zambrano y la modernidad

En este apartado nos proponemos desarrollar la noción de condición humana según María Zambrano, en contraste con los modelos del sujeto formulados por la modernidad, para comprender de qué manera se configura la crisis de lo humano como herencia de una forma de pensamiento que, aunque dominante, hoy se muestra agotada.

Asimismo, reconocer esta crisis supone rastrear su origen en la herencia de un mundo fragmentado por un pensamiento masculino y hegemónico, consolidado con el proyecto filosófico moderno, en particular con Descartes, el “padre del racionalismo moderno”, cuya radical escisión entre cuerpo y alma abrió una grieta profunda en la comprensión del ser⁴⁶. Esta ruptura ontológica que marginó la sensibilidad, el cuerpo y la emoción, dio paso a una visión del sujeto abstracta, racional y desligada de su experiencia vivida. Sin embargo, no todo está perdido. Si revisamos críticamente el proyecto filosófico de la modernidad, podremos identificar tanto las bases de su pensamiento como los elementos que es posible rescatar y aquellos que es necesario reformular.

Esto es relevante porque si bien Zambrano se opone a ciertos aspectos del racionalismo moderno, no rechaza la razón en su totalidad; por el contrario, su propuesta consiste en ampliarla, enriquecerla, abrirla a aspectos esenciales de la experiencia humana que han sido históricamente negados o despreciados, entre los que destaca: la sensibilidad, la oscuridad, el silencio, lo poético, lo fragmentario, lo ambivalente y todo aquello que podríamos considerar ontológicamente vinculado a una forma de pensamiento “femenina” (como vimos en el capítulo anterior en las figuras de Antígona y Diotima). Ahora bien, debemos aclarar que este adjetivo no remite aquí a una esencia de lo femenino, sino a aquello que ha sido generizado y excluido por el

⁴⁶ Nos referimos, siguiendo las palabras de Trueba (2013), al carácter masculino de la cultura occidental y de aquella “razón racionalista” que ya María Zambrano había sometido a crítica desde los años treinta (p. 19).

sistema de pensamiento sexo-género dominante, el cual ha privilegiado históricamente el pensamiento lógico y abstracto. En apoyo a esta lectura, Zambrano señala:

La claridad homogénea, extensa, y el tiempo plano y sucesivo aparecen establecidos por el predominio de la conciencia, sombras de su soledad. No era evitable que contra la conciencia en rebeldía, frente a ella, y por lo mismo, dependiente de ella, hayan aparecido zonas de lo humano como la subconsciencia y la inconsciencia misma. Y la irracionalidad como tal, reclamando sus derechos perdidos. Como dioses derrotados, piden el poder de lo oscuro (Zambrano, 2011, p. 75).

A partir de estas palabras podemos entender cómo Zambrano asocia el pensamiento dominante con una razón que ha producido una exclusión de otras formas de saber y de sentir, tildadas de irracionales u oscuras, y que, a partir del análisis previo, entendemos que han sido históricamente asociadas con lo femenino y, además, relegadas de la condición de humanidad del ser.

Por su parte, desde la antigüedad, la filosofía ha ofrecido múltiples aproximaciones a la condición humana. A lo largo del tiempo, cada época y cada pensador han propuesto un conjunto distinto de características que definen lo humano, en función de sus contextos históricos, culturales y filosóficos; sin embargo, la lectura que aquí proponemos no se limita a una perspectiva histórica lineal ni a una crítica externa, sino que busca mantenerse fiel a la visión de conciencia histórica que Zambrano desarrolla y que hemos abordado en el capítulo anterior.

En este contexto, María Zambrano pertenece a una generación de mujeres exiliadas que tuvo la oportunidad de acercarse a la filosofía –un espacio tradicional y mayoritariamente reservado a los hombres– y que insistió en dedicarse a reflexionar en torno a la condición humana. De acuerdo con Poumier: “una generación formada por mujeres [...] que se adentran por primera vez en la historia, en un lugar hasta entonces reservado a los hombres, la filosofía” (como se citó en Vállora Sánchez, 2014, p. 134). Sin embargo, uno de los esfuerzos constantes en el pensamiento zambraniano fue precisamente superar las divisiones que fragmentan al ser

incluidas aquellas de sexo y género. Por ello, su reflexión sobre la condición humana no se limita a lo social o lo histórico, sino que se remonta constantemente al origen, al fondo del ser, a lo que ella denomina el “sentir originario”. En palabras de Sánchez-Gey (2016), la filosofía de Zambrano “constituye una reflexión sobre la condición humana; algunos la han denominado ‘metafísica experiencial’ (Juan Fernando Ortega Muñoz) o también ‘antropología existencial’ (Mercedes Gómez Blesa), pero siempre se ha dicho que es una filosofía pegada a la vivencia del ser o de la criatura humana” (p. 556).

En esta misma línea, encontramos en *El hombre y lo divino*, un apartado titulado “La etapa humana”, donde Zambrano analiza la pregunta por el ser y el despertar de la conciencia. Se trata de un tema que ya hemos revisado anteriormente, a partir de su metáfora de la luz, pero que ahora abordaremos desde el diálogo que establece con algunas figuras de la modernidad. Zambrano afirma: “La pregunta en que nace la filosofía es la concreción de la exigencia; sin embargo, al ser pregunta sigue siendo demanda, petición. No va dirigida a nadie, a nada. El hombre se demanda a sí mismo; se exige” (Zambrano, 1973, p. 162). Desde esta perspectiva, la pregunta filosófica no surge como una búsqueda de respuesta exterior, sino como una necesidad interna, una exigencia que brota del sujeto mismo, por cuanto no se trata de una demanda orientada hacia lo otro, sino de un impulso originario que interroga desde lo más profundo del ser.

Acorde con la concepción de María Zambrano, durante siglos, la filosofía conservó algo del gesto de “mendigar”, es decir, de pedir una respuesta al exterior; en particular, antes del surgimiento del sujeto moderno como centro del conocimiento, el ser aparecía como una respuesta previa a toda pregunta. Como ella misma sugiere, el ser humano se concebía como reflejo del Ser general; en consecuencia, no se pensaba como separado de la naturaleza, sino

contenido en ella, enraizado en un orden cósmico que lo atravesaba (Zambrano, 1973, p. 162). Es con la modernidad, y particularmente en la filosofía cartesiana, con la separación mente-cuerpo, se realiza una escisión entre el hombre y la naturaleza. A partir de este momento, el ser ya no se concibe como una manifestación del mundo o del cosmos, sino como una interioridad racional que se afirma desde el pensamiento. Es precisamente este giro del ser como respuesta cósmica al ser como sujeto autocentrado el que Zambrano problematiza, pues marca el inicio de un proceso en el que la razón se autonomiza de la experiencia vivida y se constituye como sistema. Según la autora:

Es Descartes quien lleva a punto la “exigencia”; ante su pensamiento se recibe la impresión de que se está pensando por primera vez plenamente. Es decir, no como pensamiento sino como acción; es el acto de pensar realizado en toda su pureza y plenitud. De ahí la infinitud de consecuencias. Porque el cogito cartesiano es pura acción; exigencia llevada a cabo, liberación del hombre de su condición mendicante (Zambrano, 1973, p. 163).

Este acto funda la conciencia como residencia del ser humano y le otorga, por fin, un lugar, un centro desde el cual todo puede volverse visible; así se consuma el triunfo del racionalismo. Sin embargo, esta revelación del ser en la conciencia no representa únicamente una conquista racional, sino que, paralelamente inaugura una forma inédita y radical de soledad, es decir, aquella que consume al hombre “ya despierto”, como expusimos en el apartado anterior.

En este orden de ideas, la autora explica cómo esta dinámica alcanza su apoteosis en el periodo que va de Descartes al fin del idealismo. Con ello, la Ilustración reclama para lo humano la plenitud del método y la razón; pero, al hacerlo, deshumaniza la vida. De ahí que el fracaso de la modernidad racionalista radique en su intento de fundar lo humano exclusivamente en la conciencia. Por esta razón, es la soledad esencial del sujeto moderno la que ha producido una paradoja en la que, al considerarse plenamente humano, ha perdido el acceso a la experiencia viva de su propia humanidad.

A consecuencia de esto, Zambrano recurre a figuras literarias como Don Quijote, Hamlet y Segismundo, los cuales encarnan este otro modo de humanidad, a saber, el de la fragilidad, el enigma, la contradicción. Estos son hombres sin garantías, pero profundamente humanos precisamente por su incertidumbre, por su entrega a lo inaccesible, por su condición de criaturas desgarradas. En esa misma línea, la autora menciona el periodo post-idealista con Marx, Kierkegaard y Nietzsche, para dar visibilidad a aquellos otros pensadores que se enfrentaron a la "humanización" cartesiana, la cual excluyó todo aquello que no encajaba en su concepción racionalista del ser, como la pobreza, la angustia, la pasión; de esta manera, Zambrano (1973) señala que se trata de "hombres todos sin evidencia de su humanidad" (p. 165), es decir, sin evidencia que los validara según los criterios de la razón moderna.

La preocupación de la autora vuelve así sobre la condición humana abandonada, no solo desde su dimensión espiritual-religiosa, sino desde lo estético-artístico y desde lo pensante-filosófico. Así lo afirma: "La realidad ha sobrepasado una vez más la imaginación, y la inquietud en que estamos viviendo las criaturas humanas no parece que pueda ir más allá, sobre todo para nosotros, los hijos de este inquieto continente llamado Europa" (Zambrano, 2000, p. 101)⁴⁷.

Por otro lado, la autora nos muestra cómo la crisis es, en sí misma, una paradoja, ya que constituye un ámbito en el que, a pesar de la desdicha, quienes la habitan tienen, tal vez, el privilegio de ver con mayor claridad la vida humana (Zambrano, 2000, p. 102). Así, es en el

⁴⁷ En este punto, cabe destacar la interpretación de Lara Fernández en su artículo "El humanismo místico de María Zambrano", donde afirma: "Inmersos en una situación internacional de conflicto, ante un horizonte especialmente incierto, en un escenario de división y de fracturas entre las que se debate el mundo, aún se escucha el lamento de María Zambrano por la suerte de Europa, que no es sino la de la Humanidad" (Lara Fernández, 2022, p. 247). Esta reflexión resuena con el propósito de este trabajo que busca proyectar la Razón Poética y su propuesta de reconciliación hacia una más amplia. Si bien somos conscientes de que ninguna forma de pensamiento puede considerarse absoluta -ni sería deseable que lo fuera-, compartimos con Zambrano la necesidad de replantear críticamente los fundamentos del pensamiento occidental, del cual también somos herederos en América del Sur como consecuencia del proceso colonial. No obstante, este último aspecto no será abordado en el presente trabajo.

abandono de la criatura, en ese espacio de soledad, donde su condición humana se revela con mayor nitidez.

En lo que concierne a la concepción de humanidad en Zambrano, debemos resaltar que está profundamente influenciada por el pensamiento de su maestro Ortega y Gasset, especialmente por su metáfora del náufrago, donde el ser humano aparece como alguien arrojado, sin suelo firme, cuya lucidez se despierta precisamente en la intemperie⁴⁸.

En este sentido, la metáfora del náufrago, desarrollada por Ortega y Gasset, representa al ser humano como una criatura que, en medio del naufragio —la pérdida de certezas y estructuras—, se ve obligada a enfrentarse consigo misma y con la realidad desde su más radical desamparo. En esa intemperie surge la posibilidad de una visión más clara y auténtica de la existencia. Según Rodríguez (2019):

Ortega tiende a interpretar las grandes crisis históricas, los momentos en que los espacios de duda y sinsentido crecen sin medida dentro del ámbito global de creencias, como situaciones en que la vida humana es devuelta a su condición originaria, como momentos de desorientación y agobio pronunciados, en las que emerge de nuevo la imagen del náufrago (p. 261).

La imagen del desamparo influye profundamente en la filosofía de María Zambrano, donde no aparece solo como una condición, sino también como una oportunidad para la revelación de lo humano. Asimismo, la figura del ser humano arrojado, solitario y lúcido en la intemperie también nos remite a un verso de Antonio Machado en *Proverbios y cantares*, “XXVIII” (1912), donde menciona: "Todo hombre tiene dos batallas que pelear. En sueños lucha

⁴⁸ De hecho, en *El hombre y lo divino*, compuesto por 408 páginas, encontramos apenas tres notas al pie de página. En la segunda de ellas, María Zambrano (1973) señala: “La situación de ‘naufragio’ es propia de la vida humana, y en ella nace la necesidad del pensamiento, según Ortega” (p. 197). Esta nota acompaña un pasaje en el que escribe: “Y así cada vez se sentía perdido, náufrago* en una realidad extraña, irreductible, ante la cual quedaba desarmado, pues hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón: ese fondo último del humano vivir que se llaman las entrañas y que son la sede del padecer” (Zambrano, 1973, p. 197). Esto no sólo da cuenta directa de la influencia de su maestro en su pensamiento, además permite profundizar en la caracterización de la condición humana a partir de la figura del náufrago, su imagen expresa la radical intemperie en la que el ser humano se ve obligado a buscar sentido desde la pérdida de toda certeza.

con Dios; y despierto, con el mar". En esta doble lucha, espiritual y existencial, se condensa la paradoja del ser humano que Zambrano intenta pensar, una criatura desgarrada entre lo trascendente y lo inmanente, entre la búsqueda de sentido y la crudeza del mundo.

En este marco, conviene detenernos en el modo en que se concibe la metafísica desde María Zambrano, tanto en su obra como en su vida⁴⁹. Para ello, consideramos pertinente revisar el artículo de Ramón Rodríguez, titulado "Tres metáforas metafísicas de la condición humana: El naufrago, el extranjero, el viajero" (2019), donde se identifican tres figuras que permiten pensar la condición humana desde una clave metafísica profundamente vinculada a la vida y el pensamiento de Zambrano, los cuales van siempre de la mano.

En primer lugar, María Zambrano puede ser vista como naufraga: arrojada al mundo sin garantías, sin certezas absolutas, sostenida únicamente por sus creencias y una silenciosa confianza:

Si miramos lo que permanece en nuestro interior bajo las creencias y aun bajo la inquietud y en la quietud misma, es algo cuyo nombre más adecuado parece ser el de confianza. Confianza en nada y en todo, confianza pura (...) Confianza originaria que ha nacido con nosotros, como si fuese el sustrato primero de nuestro ser (Zambrano, 2000, p. 107).

Por consiguiente, esta es, sin duda, la metáfora que la acompaña de forma más inmediata en su obra, tanto por la influencia de sus amistades poetas como por la huella de su maestro Ortega y Gasset.

En segundo lugar, Zambrano es también extranjera, no solo por su exilio político, sino porque su pensamiento habita los márgenes y propone una razón que se desmarca del dominio para escuchar el murmullo del alma. Como señala Rodríguez (2019): "el extranjero, la

⁴⁹ Según Maturo (2013), "en María Zambrano existió una clara vocación ética y metafísica que es deudora de maestros como Jung, Eliade, Henri Corbin, Guénon, Massignon, pero es ponderable su diálogo con sus amigos poetas, como Emilio Prados, Octavio Paz, Lezama, León Felipe, Antonio Machado, Paul Celan, René Char" (p. 26). Esta cita de Maturo permite comprender que la metafísica en Zambrano no se construye únicamente desde una tradición filosófica sistemática, sino que se nutre de un diálogo íntimo con el lenguaje poético y con figuras del ámbito espiritual y simbólico.

inhospitalidad, la *Unheimlichkeit* heideggeriana, pues ella apunta justamente a la ruptura del entorno acogedor, deshace los lazos e intereses que nos ligan al mundo y muestra la extrañeza originaria de la condición humana” (p. 262). Así, en su trabajo “El humanismo místico de María Zambrano”, Lara Fernández recupera las palabras de la pensadora, cuando nos confiesa: “Pocas situaciones hay como la del exilio para que se presenten como en un rito iniciático las pruebas de la condición humana” (Zambrano, como se citó en Lara Fernández, 2022, p. 249). Ambas citas arrojan luz sobre nuestro análisis, pues es esta experiencia vital de Zambrano la que constituye uno de los fundamentos más relevantes de su pensamiento.

En tercer lugar, Zambrano es también viajera, no solo por haber sido forzada al exilio y al desplazamiento, sino porque su pensamiento acompaña el devenir incierto del ser. Para ilustrar esto, citamos de nuevo a Antonio Machado cuando escribe en *Proverbios y cantares*, “XXIX” (1912): “Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”. De tal suerte que estas tres metáforas: el naufrago, el extranjero y el viajero, se reúnen en una clave fundamental del pensamiento de Zambrano, en la que la condición humana se concibe como búsqueda, como tránsito, como misterio que no se agota en ninguna certeza. En sus propias palabras:

Y se nos aparece que el supuesto de esta inmediatez, que paradójicamente es un ir, un recorrer, reside en la condición permanente del hombre de que su propio ser sea opaco para sí mismo, de que no esté presente a sí mismo, de que su ser le esté escondido o, de algún modo, oculto. Lo cual de por sí, como todo lo negativo, no podría originar una acción sino una pasión; y, más precisamente, un padecimiento, un mutismo —si de palabra se trata—, un no ver, una privación no siempre configurada, un estar sumergido en el desconocimiento (Zambrano, 2011, p. 70).

En resumen, en esta opacidad del ser, en ese estar sumergido, encontramos a la naufraga, en el no estar presente; así mismo, hallamos a la extranjera; y en el recorrer paradójico, a la viajera. Tres figuras que, en lugar de fundarse en el dominio del conocimiento, nos remiten al habitar poético del no-saber, del andar a tientas, de la espera confiada.

En relación con esto, podemos entender la crítica que Zambrano hace a la metafísica moderna. Por su parte, la conciencia moderna ha intentado disolver lo metafísico en un conocimiento histórico, pero Zambrano advierte que esto no es del todo posible. Esta advertencia se sostiene, en gran parte, sobre la distinción que la autora establece entre el sujeto y el ser, al indagar: “¿Cuándo comienza el hombre a sentirse sujeto?”, se pregunta y responde: “Cuando ha reflexionado, cuando se ha mirado a sí mismo. Mas lo primero en el ser humano no es mirar, sino sentirse mirado, sin saber por quién ni cómo” (Zambrano, 2011, p. 98). En efecto, es precisamente en cuanto sujeto consciente que se ha perdido lo que ella llama el “sentir originario”, pues antes del pensar fue el sentir. A esto lo nombra como la “condición originaria, la inocencia primera” y añade: “por algo se nos perdió; al menos, a los llamados protagonistas de la cultura de Occidente” (Zambrano, 2011, p. 99). Así pues, la crítica de María Zambrano a la metafísica moderna parte, una vez más, del diagnóstico de una escisión en la que la filosofía ha sustituido la búsqueda del ser por un repliegue hacia la conciencia, entendida como “sujeto” que se observa y se piensa a sí mismo. En sus palabras:

La metafísica europea es hija de la desconfianza, del recelo, y en lugar de mirar hacia las cosas, en torno de preguntar por el ser de las cosas, se vuelve sobre sí en un movimiento distanciar que es la duda. Y la duda es, ya en ‘el padre’, Descartes, la vuelta del hombre hacia sí mismo, convirtiéndose en sujeto. Y es el alejamiento de las cosas, del ser que antes se suponía indudable (Zambrano, 2011, p. 45).

Resulta claro que la duda cartesiana marca así un giro que transforma el modo de estar en el mundo, pues ya no se parte del asombro ante el ser, sino del recelo ante la existencia. Este giro del plano ontológico a la epistemológica encierra al sujeto en sí mismo. Entonces, sucede que la duda moderna no es un camino hacia el conocimiento del ser, sino un aislamiento, una clausura en la conciencia que impide reconocer al otro y al mundo como presencia viva.

Este aspecto resulta fundamental para comprender la condición humana en el pensamiento de Zambrano, pues constituye una de sus referencias más recurrentes en la crítica al sistema filosófico tradicional. En particular, denuncia la violencia implícita en la pretensión de superar la soledad desde una soledad radical. En este sentido, la filosofía, nacida de sí misma y sustentada únicamente en sus preguntas originarias, se ha erigido como el camino privilegiado en la búsqueda del ser; sin embargo, no ha sido la única en plantearse tales interrogantes. Como recuerda Zambrano, en el principio fue el amor, aunque desde su perspectiva crítica subraya la ausencia de un verdadero reconocimiento del otro. En cuanto a esto escribe:

Ni Kierkegaard, ni nadie de los que han hablado de la angustia, trazan el momento del amor. Sólo el temor aparece. Y no hay amor porque no hay tampoco ninguna presencia, ningún rostro. La infinitud del poder y de la libertad sin límite alguno, porque el límite tendrá que estar puesto por algo, por alguna otra cosa. En la angustia, no existe el otro (Zambrano, 2000, p. 94).

Se explica que en “lo otro” encontramos la palabra perdida, –el lenguaje olvidado–, la música. Estos saberes primarios que no contemplaban la pregunta racional fueron sin embargo los que abrieron el camino para ella. Fueron algunos esbozos de palabra al nacer que nos hicieron ser. Por ello, las palabras que pronunciamos hoy tienen un origen, un punto de partida que podríamos llamar *Logos*, pero no el *logos* meramente racional, sino aquel *Logos* creador que Zambrano intenta rescatar. Es ese “otro” *Logos* originario el que, al dar paso a la palabra, permitió el surgimiento de la pregunta por el ser.

Así, retomando el hilo de la reflexión, podemos decir que las palabras tienen un origen en ese *Logos* creador que antecede a la razón y que es inseparable del sentir, del cuerpo y del otro. En esta línea, Zambrano señala que la filosofía, nacida del anhelo de transparencia, ha llegado a un punto en el que no puede eludir la mirada sobre sí misma:

La filosofía nacida de este anhelo de transparencia no puede eludirla frente a sí misma. Y habiendo llegado a la madurez, su existencia se ha hecho visible, ha cobrado cuerpo, realidad frente a ella. Y repite hoy su pregunta primera frente a las cosas: quiere verse a sí misma. Verse a

sí misma. Mas, la Filosofía no desmiente la condición de la vida humana que al verse a sí misma se ve siempre en otro, con otro (Zambrano, 2000, p. 56).

Esta afirmación es clave: la filosofía, al buscarse a sí misma, se reencuentra con su raíz vital, con esa condición humana que solo se revela plenamente en la relación con el otro. Desde esta perspectiva, proponemos que el reconocimiento del otro es posible en tanto se enraíza en el reconocimiento de la corporalidad. Según Sánchez-Gey (2016), “María Zambrano habla de la necesidad de la asunción de nuestra condición como seres corpóreos”, desde ahí comprendemos que solo cuando el ser humano acepta íntegramente su propio ser comienza a vivir por entero “y este ser persona se da en la vida, en un cuerpo y en una psique” (como se citó en Sánchez-Gey, 2016, p. 558). Por esta razón, en el siguiente apartado exploraremos la relación entre la condición humana y su dimensión emocional y corporal, fundamentales en la filosofía zambraniana.

3.3. Corporalidad y emoción: dimensiones olvidadas de la condición humana

Hasta ahora hemos explorado lo sensible y lo corporal en relación con lo femenino; sin embargo, nos interesa profundizar en cómo la dimensión corporal —y, estrechamente ligada a ella, la dimensión emocional— han sido desplazadas de la experiencia vital del ser humano.

En la contemporaneidad, la corporalidad suele ser comprendida desde categorías sexuadas o morales que le alejan de su condición originaria de ser-sentido y, por ello, se desconecta de su vínculo profundo con la experiencia del mundo y queda reducida a una única narrativa que margina otras formas de habitar lo corporal y lo existencial. Por su parte, la emoción ha sido históricamente interpretada como un componente irracional desde los paradigmas de la racionalidad instrumental. En esta línea, Zambrano afirma que la vida de una persona se desarrolla “en un cuerpo y en una psique; en un tiempo histórico, en una tradición, en

una herencia. En una herencia que arrastra consigo algo de todas las fases de la historia” (Zambrano, como se citó en Fogler, 2017, p. 177). La herencia de la que habla Zambrano implica un quiebre, especialmente en ciertas dimensiones del ser que han sido minimizadas, al menos dentro de la jerarquía impuesta por el pensamiento occidental.

Para revisar esta perspectiva actual, recurrimos a diversos trabajos que permiten analizar esta fractura, con el objetivo de reconciliarse en el ser a través de la razón poética. En consonancia con esto, el artículo “Los excesos de la razón: hacia la recuperación de las emociones en el concepto del ser humano”, de Juan José Burgos Acosta, se alinea con este análisis y por ello tomamos sus planteamientos como eje interpretativo. Al respecto del asunto, el autor propone como punto principal examinar los rasgos fundacionales de la construcción del sujeto occidental; posteriormente, desarrolla un enfoque teórico y científico que legitima el papel de las emociones en la configuración de las relaciones humanas, reconociéndose, así como una condición esencial para comprender al ser humano en el contexto de las sociedades actuales (Burgos Acosta, 2015, p. 99).

De igual manera, el libro *Cuerpo sensible*, de David Le Breton, resulta igualmente pertinente, ya que propone una relectura de la máxima cartesiana “pienso, luego existo” y la transforma en “siento, luego existo”. A partir de esta reformulación, el autor desarrolla lo que denomina una “antropología de los sentidos”, una propuesta que se alinea con las perspectivas previamente revisadas en torno a la necesidad de integrar la dimensión sensible en la comprensión del ser humano⁵⁰.

⁵⁰ Cabe destacar que, a pesar de que David Le Breton es sociólogo, resulta especialmente sugerente su reinterpretación de la máxima cartesiana “pienso, luego existo” por “siento, luego existo”, en tanto esta inversión nos invita a reconsiderar el lugar del cuerpo y la sensibilidad en la experiencia del ser. Esta perspectiva nos llamó la atención para explorar hasta qué punto sus planteamientos pueden vincularse con la antropología filosófica, disciplina dedicada a pensar la condición humana desde una mirada integradora.

En su obra *El sabor del mundo: Una antropología de los sentidos* (2007), Le Breton desarrolla lo que él denomina una "antropología de los sentidos", en la que reflexiona no sólo sobre el carácter culturalmente situado de la percepción, sino también sobre el modo en que la sensibilidad individual —aunque diversa— posee una significación antropológica compartida entre distintos sujetos a lo largo del mundo. Esta lectura nos permite pensar la corporalidad y la emoción como dimensiones fundamentales, aunque largamente olvidadas, en la constitución del ser humano. Según Le Breton (2007),

Este conocimiento sensible inserta al individuo en continuidad con el mundo que le rodea. Las mil percepciones que recubren la vida cotidiana se realizan sin la mediación profunda del cogito (...) Percibir es moverse en medio de la coherencia del mundo. Toda percepción se encuentra llena de sentido, proporciona sin cesar una orientación. Una presión sensorial de cada instante orienta la relación con el mundo y la hace comprensible y comunicable. Lo sensible es la condición de aparición del mundo, pero no es nunca un duplicado de éste, sino más bien un camino de sentido construido en él (p 38).

Posicionarnos críticamente desde una perspectiva histórica occidental y hegemónica nos permite comprender el trasfondo de nuestra propuesta, en la medida en que se advierte, desde hace tiempo, la ausencia del matiz de la sensibilidad en el modo de pensar la vida. En este contexto, cobra relevancia el capítulo titulado "*La hegemonía occidental de la vista*" en el libro de Le Breton (2007), donde explica cómo nuestras sociedades jerarquizan los sentidos del oído y la vista, privilegiando especialmente a esta última, lo que alcanza su máxima expresión en el mundo contemporáneo (p. 32). Esta reflexión, en concordancia con la metáfora de la luz previamente analizada, refuerza la idea de la obsesión de la filosofía occidental con lo visual: "Platón hace de la vista el sentido noble por excelencia (...) En *La República*, el distanciamiento del filósofo de la sensorialidad ordinaria y su ascenso al mundo de las Ideas se realiza bajo la égida de lo visual y no de la audición. El filósofo 've y contempla' al sol" (p. 33).

El privilegio de la vista adquiere un correlato en la realidad contemporánea, donde vivimos en la era de la imagen. El individualismo de la sociedad moderna, sustentado en el consumo visual cotidiano, nos desconecta de nuestras esferas corporales y sensibles, precisamente aquellas que nos vinculan al mundo. Como advierte Le Breton:

Las imágenes no son más que versiones de lo real, pero la creencia en su verdad intrínseca es tal que las guerras o los acontecimientos políticos se realizan a partir de ahora a fuerza de imágenes que orientan fácilmente a una opinión a engañarse, incluso a la más despierta (p. 39).

Esta constatación adquiere especial relevancia porque conecta con nuestro llamado a una visión zambraniana de la realidad y la necesidad de recuperar un pensamiento que no permanezca escindido de la vida, sino que se nutra de la experiencia sensible y de la interioridad humana, pues Zambrano reivindica un logos que no se limite a la abstracción racional, sino que sea capaz de integrar la dimensión afectiva, imaginativa y poética del ser. En este sentido, su propuesta de una “razón poética” se presenta como una vía alternativa frente a la jerarquización del pensamiento que relega lo corporal, emocional y sensible, a un lugar inferior. Allí donde la filosofía tradicional ha colocado la sensibilidad en un plano subordinado al pensamiento, Zambrano la concibe como un acceso privilegiado a lo real, una mediación imprescindible para comprender la hondura de la existencia.

En suma, lo que en Platón aparece como un obstáculo que debe ser superado, en Zambrano se transforma en una posibilidad, ya que el sentir, lejos de oscurecer la verdad, puede abrirla. La sensibilidad no es un límite sino un camino, y la poesía, más que un desvío, es una forma legítima de conocimiento que devuelve al ser humano su vínculo originario con el mundo.

Conclusiones

Esta investigación se propuso indagar en la posibilidad de reconciliar la condición humana con su dimensión emocional y corporal a través de la razón poética, y, como resultado, podemos afirmar que ésta encuentra en la obra de María Zambrano un horizonte de respuesta. Al respecto, destacamos que la propuesta zambraniana conserva plena vigencia, pues ofrece una vía de pensamiento capaz de afrontar conflictos actuales, como los vinculados al género, desde una perspectiva filosófico-humanista que integra y reconoce aquello que los sistemas hegemónicos —sean de pensamiento, de género-sexo o sociales— han relegado u olvidado.

En cuanto a los hallazgos teóricos más relevantes, es posible destacar tres grandes ejes. En primer lugar, recorrer las categorías de Filosofía y Poesía desde los clásicos —Platón y Aristóteles—, permitió reconocer, a partir del estudio de la razón poética, tanto las tensiones como los puntos de encuentro entre ambas. De este contraste emerge con claridad la propuesta zambraniana como un camino alternativo, aunque disperso y no sistemático, siempre abierto a la posibilidad de encuentro entre filosofía y poesía. En segundo lugar, resultó importante identificar cómo lo femenino aparece ligado ontológicamente a elementos simbólicos —el llanto, el agua, la oscuridad— y a esferas como lo emocional, lo corporal y lo irracional, lo que da como resultado una complejidad histórica en torno a esta categoría. Del mismo modo, resultó central el análisis de cómo Zambrano encarna la razón poética en figuras como Antígona y Diotima, lo cual permite acercarla al lector de manera literaria y poética, más que conceptual. Este gesto evidencia la búsqueda de una filosofía humilde que rescata lo femenino no para imponerlo como verdad absoluta, sino para compensar lo perdido y abrir un espacio de neutralidad e integración. En tercer lugar, se encontró en el rastreo de la categoría de “razón” en Zambrano en diálogo con la modernidad la denuncia de la autora sobre la deshumanización contemporánea, la crisis y la

soledad, pero también la posibilidad de un camino hacia la reconciliación de las dimensiones olvidadas de la condición humana. Este camino es tanto filosófico como poético, en cuanto invita a volver al origen y a abrir la pregunta al otro, no en clave de separación sino de comunión.

Asimismo, de esta investigación emergen nuevas líneas que podrían ser exploradas en futuros estudios. Por ejemplo, profundizar en los trabajos que abordan la cuestión de género en la obra de Zambrano y otros autores, pues las divisiones históricas en torno a los valores de género siguen interpelando con fuerza el presente y negar esta dimensión sería reducir el horizonte de la reflexión filosófica y perpetuar una visión parcial. También, sería fecundo delimitar un recorrido específico sobre lo masculino en Zambrano, con el propósito de establecer comparaciones con lo femenino para comprender mejor las tensiones y las grietas que atraviesan la experiencia humana, no como oposiciones irreconciliables, sino como dimensiones susceptibles de integración.

En este sentido, aunque se ha concluido que la reconciliación entre razón, emoción y corporalidad es posible a través de vías alternas de pensamiento, también se propone la necesidad de indagar en las grietas mismas, no para acentuar diferencias, sino para comprenderlas en profundidad y abrir un horizonte de integración más amplio. Finalmente, a partir de la lectura zambraniana, este trabajo concluye que una reconciliación de aquello que ha quedado escindido en el ser humano, como sus dimensiones corporal y emocional, constitutivas de su condición, es posible. La razón poética se erige así como un pensamiento que incorpora estas esferas y demuestra que la auténtica filosofía sólo puede darse en un reconocimiento integral de la vida.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma* (T. Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1990). *Historia de los animales* (J. Vara Donado, Trad.). Ediciones Akal.
- Aristóteles. (1994). **Metafísica** (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Poética* (A. Villar Lecumberri, Trad.). Alianza Editorial.
- ACNUR. (2025, 7 de marzo). En imágenes: Mujeres refugiadas que rompen barreras. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. <https://www.acnur.org/noticias/historias/en-imagenes-mujeres-refugiadas-que-rompen-barreras>
- Agudo, A. (2024, 10 de junio). El mundo alcanza el pico más alto de conflictos desde la II Guerra Mundial. El País. <https://elpais.com/internacional/2024-06-11/el-mundo-alcanza-el-pico-mas-alto-de-conflictos-desde-la-ii-guerra-mundial.html>
- Baldazo-Delgadillo, J. C. (2017). La razón poética y la centralidad del cuerpo en María Zambrano. <https://www.redalyc.org/journal/4463/446355076005/html/>
- Blanco-Martínez, R. (2013). María Zambrano en América. *Revista Aleph*, 167 (XLVII), 77-82.
- Burgos Acosta, J. J. (2015). Los excesos de la razón: hacia la recuperación de las emociones en el concepto del ser humano. *Franciscanum* 164, Vol. 1. VII: 97-123.
- Caballero Rodríguez, B. (2020). José Ortega y Gasset y María Zambrano: El intento fallido de establecer una relación intelectual bidireccional. En A. Sánchez Cuervo (Ed.), *El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 39. Continuidades y rupturas* (Suplemento 8, pp. 71-86). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. <https://doi.org/10.6018/daimon.388841>

- Calvo Gracia, J. A. (2018). Filosofía y cristianismo en el pensamiento de María Zambrano [Extracto de tesis doctoral, Universidad de Navarra]. Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía, 28 (1). 5-73. Recuperado de: <https://hdl.handle.net/10171/59343>
- Elizalde-Frez, M. (2013). La fuente escondida: La razón poética de María Zambrano. *Aleph*, 68-76.
- Ferrari Nieto, E. (2016). *Disonancias en la reivindicación de Zambrano como discípula de Ortega: Sus teorías opuestas para el arte*. *Revista de Filología*, (34), 253–269. Fundación Escritura(s). <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5441045.pdf>
- Figueroa Weitzman, R. (2005). El concepto de angustia en Søren Kierkegaard. *Revista de Humanidades*, (12), 49–81. Universidad Nacional Andrés Bello.
- Fogler, M. (2017). Lo otro persistente: Lo femenino en la obra de María Zambrano. Prensas de la Universidad de Zaragoza
- García-Lozada, A. (2013). María Zambrano: la calidad de un espíritu independiente en un ámbito socavado. *Revista Aleph*, (167), año XLVII.
- García Restrepo, G. S. (2019). La razón poética en Zambrano: algunas claves interpretativas para desentrañar su sentido. *Universitas Philosophica*, 36 (73), 215-233. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph36-73.rpmz
- Gómez-Gaviria, M. P. (2013). *La razón poética de María Zambrano*. *Revista Aleph*, (167), año XLVII.
- Herrero de Miguel, V. (2016). Aproximación a la creación poética: Platón, Aristóteles y Horacio. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*,

- 91(358), 467–501.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7544>
- Lara Fernández, B. (2022). El humanismo místico de María Zambrano. URL:
<https://hdl.handle.net/20.500.12412/5226>
- Le Breton, D. (2010). *Cuerpo sensible* (A. Madrid Zan, Ed. y Trad.). Ediciones Metales Pesados.
- Le Breton, D. (2007). El sabor del mundo: Una antropología a través de los sentidos. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Machado, A. (1912). Proverbios y cantares XXIX. En Campos de Castilla. Recuperado de
<https://poemas.uned.es/poema/proverbios-y-cantares-antonio-machado/>
- Maestre, A. (2011). Introducción. En M. Zambrano, *Notas de un método* (pp. 13-54). Tecnos.
- Maturo, G. (2010). María Zambrano: un pensamiento auroral para el siglo XXI. *Revista Aleph*, 167 (XLIV), 14-26.
- Miranda, L. R. (2019). Arqueología del amor: la representación de Afrodita y de Eros en el pensamiento antiguo. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 29-57. Recuperado de:
<https://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/3706/3332>
- Morales, J. (2007). *Filosofía de la religión* (3.ª ed.). Ediciones Universidad de Navarra.
- Ospina H., C. A. (2013). Poetas y filósofos. *Revista Aleph*, 167 (XLVII), 10-13. Ospina H., C. A. (2013). El humanismo de María Zambrano: del caos al delirio de persecución. *Revista Aleph*, 167 (XLVII), 5-16.
- Pérez, J. (1999). La razón de la sinrazón: Unamuno, Machado, and Ortega in the thought of María Zambrano. *Hispania*, 82(1), 56-67. American Association of Teachers of Spanish and Portuguese. <https://www.jstor.org/stable/346062>
- Platón. (1986). *Diálogos IV: República* (C. Eggers Lan, Trad.). Editorial Gredos

- Platón. (1871). El banquete. En P. de Azcárate (Ed.), *Obras completas* (Tomo 5). Madrid.
- Platón. (1993). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro* (C. García Gual, M. Martínez Hernández & E. Lledó Íñigo, Trans., introd. y notas). Editorial Gredos.
- Rodríguez, R. (2019). Tres metáforas metafísicas de la condición humana: El náufrago, el extranjero, el viajero. *Aisthesis*, 65, 257-265. Recuperado de <https://ojs.uc.cl/index.php/RAIT/article/view/1869/1909>
- Sánchez-Gey Venegas, J. (2016). *El lenguaje del cuerpo y razón de amor en María Zambrano. Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento* (5), 555-562. <https://doi.org/10.6018/daimon/269081>
- Schiller, F. (2016). *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas; De lo sublime; Sobre lo sublime* (M. Zubiría, Trad.). Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras; Ediciones Biblioteca Digital UNCuyo. <https://bdigital.uncu.edu.ar/7709>
- Sófocles. (1981). *Tragedias* (A. Alamillo, Trad.; J. S. Lasso de la Vega, Introducción). Biblioteca Clásica Gredos, 40. Editorial Gredos
- Trueba Atienza, C. (2005). ¿La poesía lírica es mimética y filosófica? Poesía y filosofía en la *Poética. Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 26 (58), 35-50. Recuperado de <https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/362>
- Trueba, V. (2013). Figuras femeninas de la "razón poética" (el pensamiento de María Zambrano desde una perspectiva de género). En *Sociocriticism* (pp-15-52). Vol. 28, Nº. 1-2.
- Víllora Sánchez, C. (2014). El pensamiento religioso de María Zambrano [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. Repositorio Institucional UAM <https://repositorio.uam.es/handle/10486/661763>

Zambrano, M. (1986). *Claros del bosque*. Seix Barral.

Zambrano, M. (1983). Diotima (Fragmentos). *Litoral: Revista de la Poesía y el Pensamiento*, (121–123), 107–119.

Zambrano, M. (1973). *El hombre y lo divino* (2ª ed.). Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, M. (1996). *Filosofía y Poesía* (4a ed.). Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, M. (2000). *Hacia un Saber sobre el Alma*. Alianza.

Zambrano, M. (2007). *La aventura de ser mujer* (J. F. Ortega, Ed.). Editorial Veramar.

Zambrano, M. (1986). *La tumba de Antígona*. Anthropos.

Zambrano, M. (2011). *Notas de un método*. Tecnos.