

María Zambrano y el Zen^{ap}*

Maillard, Chantal

Atendiendo a la etimología de la palabra «cultura» (del latín *colere*: cultivar, practicar, honrar), una cultura es en cierto modo un «culto» a la realidad, es decir, la práctica mediante la cual se conjura a la realidad para que permanezca favorable, lo que equivale a decir: para que se mantenga en un cierto orden, para que sea en alguna medida controlable, que permanezca en un horizonte visible. Lo que una cultura ofrece, en efecto, es ante todo una forma de ver. Según la visión que se adopta se establecerán los significados, se dictarán las leyes, se adoptarán comportamientos, se formarán los sistemas de creencias y, en base a éstos, se regularán las formas de ser y de comunicarse.

El realismo y el idealismo han sido y siguen siendo dos modos de ver, dos mundos posibles. Un tercer modo de ver —y de hacer cultura— es el que procura la tradición fenomenológica, sobre todo a partir de las últimas décadas. La recuperación de lo vital, de lo cotidiano, con Ortega por ejemplo, o con Merleau-Ponty, son factores que consagran un tipo de visión que alcanza a ser síntesis de las dos anteriores. Siguiendo esta trayectoria, la obra de María Zambrano apunta a esta síntesis que ya había logrado sin embargo el budismo durante su desarrollo desde el siglo V al VI d.C., cuando la escuela Mahayana pasó desde la India a China.

Vamos a centrarnos, en este ensayo, en un punto de coincidencia que tal vez pueda resumir las distintas convergencias que pueden hallarse entre la obra de María Zambrano y una de las escuelas más representativas hoy en día del budismo Mahayana, el budismo Zen.

Debe aclararse ante todo que, aun siendo María Zambrano una autora totalmente fiel a su propia tradición, no le pasaron desapercibidas las ventajas que Oriente podía aportar al pensamiento. Aunque no dedicó al tema una especial atención, son numerosos los párrafos que hacen referencia a ello¹ y demuestran la admiración que le tenía a aquel saber de quietud tan cercano al que ella misma propone. Pero no es precisamente a esto a lo que vamos a referirnos a lo largo del presente artículo, sino a la existencia de una idea bastante más soterrada que sin embargo sostiene y da coherencia a toda la obra zambraniana.

* Con este ensayo de nuestra colaboradora Chantal Maillard, *Cuadernos Hispanoamericanos* rinde homenaje a María Zambrano, recientemente fallecida. Esta revista dedicó su número 413 (noviembre de 1984) al estudio de la obra de la gran escritora española. (Redacción)

¹ Consultar, a modo de ejemplo: *Claros del Bosque* (Seix Barral, 1977), pp. 16 y 125; *Filosofía y Poesía en Obras Reunidas* (Aguilar, 1971), p. 293; *El pensamiento vivo de Séneca* (Cátedra, 1987), pp. 28-29; *El hombre y lo divino* (F.C.E., 1973), p. 388; *Hacia un saber sobre el alma* (Losada, 1950), p. 20.

Se trata, a grandes rasgos, de una de las modalidades del movimiento dialéctico: la acción de dos fuerzas opuestas generadoras de un movimiento. Movimiento circular en este caso, o mejor dicho, espiral, pues nunca se reemprende la marcha exactamente en el mismo punto donde el círculo se cierra. Cuando el origen se recupera, el movimiento prosigue en una esfera superior.

Puede hablarse de este tipo de movimiento tanto desde una perspectiva epistemológica como desde una perspectiva ontológico-existencial. En ambos casos hablaríamos de una superación de contradicciones. Epistemológicamente, se trataría de la anulación de supuestos o conceptos contradictorios; ontológicamente, de la anulación de las imágenes personales. En ambos casos tendría lugar, a lo largo del proceso, un vaciamiento interior, en cuanto a significados se refiere, lo bastante radical como para que las imágenes originales se despojen al máximo de su lastre conceptual para así, a partir de ellas, iniciar un nuevo círculo comprensivo.

Se trata, pues, de un movimiento de ida y de regreso, de salida o *epojé* de lo supuestamente conocido, y de regreso a aquella «realidad» de donde se ha partido, pero con la conciencia de los límites de aquellas palabras mediante las que se volverá a nombrarla. El trayecto es un camino de des-conocimiento en el sentido iniciático del término.

De manera más esquemática, este «ir y regresar» podría describirse de la siguiente forma: 1º) Negación de la «realidad» de lo «dado» tal como se nos presenta: la «realidad» (en su sentido veritativo) está «más allá» del fenómeno.

(A = -A).

2º) Afirmación de la contradicción: la «realidad» de lo dado es a la vez lo que se nos presenta y lo que no se nos da en lo que aparece: la realidad está más allá y a la vez está siendo el propio fenómeno.

(A = -A y -(A), o sea que A = -A y A).

3º) Reafirmación de la «realidad» de lo dado por hacerse presente en ello lo que no nos es dado directamente: lo que está «más allá» se integra en fenómeno. El fenómeno es el lugar de aparición y el aparecer mismo.

(-A = A).

Frente a la posibilidad de iniciar este movimiento, pueden adoptarse diversas actitudes: —la resistencia al viaje: una solicitud estática propia de aquellos que se aferran al lugar de partida negándose a salir por miedo a perder el mundo, a perderse; —la resistencia al regreso: actitud dispersa de los que se niegan, por su afán de aventura, al camino de vuelta, de los que quieren habitar en la abstracción, fuera del mundo, fuera de sí;

—la actitud más difícil, porque es la de una constante renuncia al suelo firme que parecen ofrecer las modalidades de pensamiento que continuamente se reafirman en sus modos de acción o/y de observación: la de aquellos que procurando hallar el *medio* (el justo «medio» que es el ser más auténtico de lo humano) no renuncian al viaje ni tampoco se niegan al regreso.

Es ésta la dignidad que comparte el Zen con este caso con María Zambrano: la de ser fiel, con ser sacado del silencio» creando, en quien esto ha Ser fiel, en definitiva, a esa desintegración que en su aparecer y luego devuelta a su apariencia; de la resurrección de un ser íntegro a partir de su histórico extravío, al incommensurable ro

Algo que de este «hacer» se vislumbraba en l de la fenomenología eidética aparecerá por tanto no a través del lenguaje poético, y en la auster que ver con el total desprendimiento, por parte que sólo podrá hallarse en el lugar de la conve que la trasciende y en la que participa al rer Zambrano siga confiando en un logos-horizonte horizontalidad, al levantarse la aurora, debera hombre. No obstante, por el carácter intuitivo decirse de su *escucha*, pues, más que esfuerzo atenta—, Zambrano toca el núcleo, el centro de los filósofos adquiere todo lo más caracte y otra muy distinta expresarla.

Zambrano procura recuperar el carácter m realidad, no a partir de los conceptos que l

Es consciente de la necesidad de situarse en dejar de hablar— de ellas. Pero partir de la visión íntima de las cosas, supone captar la en su *estar viva*, es decir, penetrar en ella sig te devenir. El problema que se plantea entor tipo de conocimiento, cómo «dar razón» de lo que dar razón puesto que, en esta partic substancia distinta se desrealiza, sólo tiene experiencia es ya visión, cierto tipo de visión y el símbolo.

Situarse en el mundo es pues un acto y u miento existencial—, y como tal requiere u imagen. Zambrano, al hacer un uso «poét realidad viva como para expresarla, procu claridad en la mediación en la que el simb La razón poética, a la vez forma de conoci simple que, aunando las dos funciones de capta y expresa lo que capta creativamente cuando para solucionar el gran problema

Es ésta la dignidad que comparte el Zen con algunos de nuestros pensadores, en este caso con María Zambrano: la de ser fiel, como ella misma dice², «a lo que pide ser sacado del silencio» creando, en quien esto hace, la integridad de su propio ser. Ser fiel, en definitiva, a esa desintegración que exige la realidad para ser palpada en su aparecer y luego devuelta a su apariencia; para realizar la tan difícil alquimia de la resurrección de un ser íntegro a partir de la devolución del Logos, después de su histórico extravío, al inconmensurable reino de las posibilidades.

Algo que de este «hacer» se vislumbraba en la duda metódica y en los principios de la fenomenología eidética aparecerá por tanto en la búsqueda que efectúa Zambrano a través del lenguaje poético, y en la austeridad del método Zen; algo que tiene que ver con el total desprendimiento, por parte de la razón, en pro de una «verdad» que sólo podrá hallarse en el lugar de la convergencia de la razón con esa instancia que la trasciende y en la que participa al rendirse. Y esto, a pesar de que María Zambrano siga confiando en un logos-horizonte mensurable y ordenado, esa luz cuya horizontalidad, al levantarse la aurora, deberá ordenar el mundo y situar en él al hombre. No obstante, por el carácter intuitivo de su acercamiento —o tal vez debiera decirse de su *escucha*, pues, más que esfuerzo de indagación, se trata de una quietud atenta—, Zambrano toca el núcleo, el centro de esa «realidad» que para la mayoría de los filósofos adquiere todo lo más carácter noemático. Mas una cosa es tocarla y otra muy distinta expresarla.

Zambrano procura recuperar el carácter metafísico de la realidad a partir de la realidad, no a partir de los conceptos que la expresan³.

Es consciente de la necesidad de situarse en las cosas para luego poder hablar —o dejar de hablar— de ellas. Pero partir de la realidad supone la adquisición de una visión íntima de las cosas, supone captar la realidad no tanto en su esencia como en su *estar viva*, es decir, penetrar en ella siguiendo su ritmo, su proceso, su constante devenir. El problema que se plantea entonces es cómo adquirir, desde ahí, algún tipo de conocimiento, cómo «dar razón» de «algo» cuando no hay ningún «algo» de lo que dar razón puesto que, en esta participación del sujeto en/con el objeto, toda substancia distinta se desrealiza, sólo tiene lugar la experiencia. Y ciertamente, la experiencia es ya visión, cierto tipo de visión previa al concepto, entre la pura imagen y el símbolo.

Situarse en el mundo es pues un acto y una experiencia —en ello consiste el movimiento existencial—, y como tal requiere un modo de expresión que participe de la imagen. Zambrano, al hacer un uso «poético» de la razón, tanto para descubrir la realidad viva como para expresarla, procura mantener su discurso en esa precaria claridad en la mediación en la que el símbolo no ha forzado aún sus propios límites. La razón poética, a la vez forma de conocimiento y «saber de experiencia», es el acto simple que, aunando las dos funciones de aprehensión (síntesis) y expresión (análisis), capta y expresa lo que capta creativamente. Tal vez pudiera ser éste el método adecuado para solucionar el gran problema del conocimiento: cómo simular el acto

² María Zambrano; «Por qué se escribe», Rev. de Occidente n° 132, Madrid, 1934.

³ Para ampliar el tema que nos ocupa, pueden consultarse el capítulo dedicado a Zambrano y Bergson y los estudios comparativos sobre Bergson y el budismo zen: *The Intuition of Zen and Bergson*, (Tokyo, Herder Agency, 1969) de Minoru Yamaguchi y los artículos de C. Santos-Escudero en la revista *Pensamiento*, vol. XXXI, 1975, pp. 55-68 y 167-177.

intuitivo, simple, por el que el sujeto se pierde en la coincidencia con su objeto, y esa recuperación que el sujeto hace de sí mismo al distanciarse para lograr expresarlo. Cómo expresar la experiencia del contacto sin que lo expresado sea ya expresión de un recuerdo. Pues, al igual que un ser amado, la realidad se pierde tanto por no penetrar en ella, por quedarnos fuera, como por poseerla, por perdersen en ella. La coincidencia con el objeto en su devenir, en su ser-lo-que-es, parece negarle al sujeto la posibilidad de su expresión. *Saber* (ser-con) es enmudecer. Situar en el flujo supone vaciarse de los conceptos que predisponen a una comprensión asociativa y organizada de antemano. Ser-con supone hacer un vacío. Pero, de ser así, dado que toda expresión, incluso la poética, requiere, como bien dice Zambrano, cierta «violencia» y cierto espacio, ¿dónde pues hallar en aquel vacío distancia, la distancia suficiente y necesaria para la expresión? Y esto sobre todo cuando la realidad a la que nos referimos y que tratamos de expresar, como es el caso tanto de Zambrano como del Zen, es la del propio ser del hombre.

En este caso el «justo medio», el medio efímero del encuentro, aquel en el que los conceptos de subjetividad y objetividad dejan de tener sentido, es un acto: el de «darse cuenta». Es tan sólo un instante en el que la conciencia que ha permanecido alerta acierta a vislumbrar aquello en/con lo que está, o mejor dicho, en/con lo que está siendo. Para el Zen esto se llamaría *satori*, para Zambrano se llama «despertar». Pueden tener lugar muchos *satori*, muchos «despertares» a lo largo de una existencia. Son hitos en el camino, un camino cuya meta se distingue siempre lo bastante como para que el caminante no se extravié demasiado, un camino que debe andarse con pasos ágiles y atentos, seguro solamente del paso que se está dando. Toda senda se ofrece levemente, nunca se impone.

El «justo medio» es un acto de discernimiento espontáneo en el que se logra la difícil armonía entre la propia decisión y la escucha. Es saber dirigir la vista hacia un horizonte sin que se difuminen o se escapen esos signos medianeros que siempre guían en las encrucijadas. Es, al fin y al cabo, saber discernir cuánto de deseo o de capricho empaña la voluntad, y cuánta voluntad corresponde al cumplimiento de un destino al cual, no obstante, según dice Zambrano, puede el hombre negarse, como puede negarse a despertar.

El *satori* y el «despertar» son conceptos que, por una parte, muestran la vida humana como un proceso que responde a una exigencia de transformación y, por otra, ponen de manifiesto la naturaleza ambivalente de la conciencia, ese su poder de disociación que de por sí supone y apunta a una unidad esencial. El «*satori*», dice Suzuki⁴, «es la unidad que se divide en sí misma en sujeto-objeto y, no obstante, conserva su unidad en el mismo momento en que se produce el despertar de una conciencia». La clave de esta transformación parece hallarse en estos actos espontáneos en los que se realiza de una forma inmediata la unión de ciertos contenidos significativamente opuestos o incompatibles, trascendiéndose un estado dual. El *satori*, en este sentido, es un salto fuera de tiempo. La unión de los opuestos ha de darse necesaria-

⁴ D.T. Suzuki; *El Ambito del Zen, Kairós, Barcelona, 1981.*

mente en un «hueco de tiempo»
tiempo se suspende. Si el ti
del tiempo, es de suponer q
didas —y trascendidas—

Zambrano habla de cie
dad de sentido en que e
en que el principio est
cia no como discurs
poralidad de lo que
na. No se trata de
en los que el su
que el sujeto se
de sí mismo.

Realizar es
diato en el
comprens
conocimi
limitaci
na me

Ep

ese

ob

mente en un «huevo de temporalidad» pues en toda experiencia de simultaneidad el tiempo se suspende. Si el tiempo es el ámbito de la lógica y la lógica el armazón del tiempo, es de suponer que las constantes lógicas únicamente podrán ser transgredidas —y trascendidas— fuera de él.

Zambrano habla de ciertos «estados de lucidez» como de la «aparición de una unidad de sentido en que el tiempo, sin desaparecer, ha sido trascendido por esa unidad en que el principio está informado por el fin»⁵. En tales «huecos» surge la conciencia no como discurso sino como visión inmediata. Este es también el estado de atemporalidad de lo que llama Zambrano «sueños reales» o sueños creadores de la persona. No se trata de la atemporalidad de los «sueños de la psique» o «sueños de orexis» en los que el sujeto es objeto de su sueño, sino aquella otra atemporalidad en la que el sujeto se halla en íntimo acuerdo consigo mismo dejando a la vez de ser sujeto de sí mismo.

Realizar esta unidad de sentido a partir de los opuestos será siempre un acto inmediato en el que la persona toda entera participa. Tal vez pudiera hablarse, para esta comprensión integral, de un conocimiento «prerracional» si con ello entendemos un conocimiento previo al discursivo y del que el discurso será reflejo, con todas las limitaciones que el lenguaje supone, destinado a hacer participar a los demás, en alguna medida, de ciertos estados particulares.

Epistemología y ontología convergen, pues, desde un punto de vista descriptivo, en ese instante en el que el tiempo se detiene y se efectúa el mutuo encuentro sujeto-objeto: una unidad de ser a ser puede darse entre el hombre sumido en la admiración y aquello que admira; pero cuando el objeto es la propia conciencia, esa misma conciencia que a ratos admira o anticipa, recuerda, desea, desespera o se apaga, tendrá lugar, a partir de la autoconciencia, lo que con más propiedad entonces se denomina *satori* o «despertar».

Guiando este proceso de autoconciencia, los movimientos fundamentales adoptan denominaciones diversas según el cariz que pretendemos darles: pregunta y respuesta, ida y venida, síntesis y análisis, ser y devenir, conocimiento y amor. Veremos cómo cada una de estas significaciones dicotómicas corresponden por su dialéctica intrínseca a un mismo y único movimiento por el que el hombre, en cuanto que sujeto y objeto de sí mismo, tiende a la integración de su ser.

Formular una pregunta esencial es exponerse: aquel que formula la pregunta que en él ha nacido se exterioriza, se hace exterior a sí mismo. En ello consiste la función de exorcismo que tiene la palabra, tan conocida y utilizada terapéuticamente desde los rituales paganos y cristianos hasta las múltiples modalidades de la psicoterapia actual. La palabra es exorcismo porque es vaciamiento, un vaciamiento del exceso de sentido que produce angustia o violencia⁶, vaciamiento de ese «sí mismo» (individuo, personaje asumido) que se convierte en una carga demasiado pesada. La palabra es mediadora, instrumento para el descubrimiento del propio vacío, para el encuentro con lo más auténtico que queda de *uno mismo* en tal vacío.

⁵ María Zambrano: *El sueño creador*, Turner, Madrid, 1986.

⁶ J. Kristeva: *Al comienzo era el amor*, Gedisa, Barcelona, 1987.

La pregunta es por tanto una salida, un movimiento hacia fuera, con una finalidad: reconocernos. Reconocer esa parte oscura de nosotros que —así lo suponemos— sólo seremos capaces de integrar mediante una respuesta satisfactoria. Lanzamos entonces la pregunta a modo de boomerang confiando en que volverá trayéndonos la presa. Sólo que, mientras esperamos recibirla, no podemos darnos cuenta de que la respuesta está, como la vuelta del boomerang, en la raíz de la propia pregunta: en el acto de preguntar, pues toda pregunta esencial lleva en sí la energía que la hace brotar, y esa misma energía es la respuesta. Así que, dirigiendo la atención a la pregunta —no a lo que se pregunta— puede hallarse la respuesta y entender que no hay ni pregunta ni respuesta en realidad, sino tan sólo aquello que las hace brotar a ambas.

Ahora bien, formular una pregunta es convertirse en sujeto; una pregunta siempre requiere un sujeto. Y ser sujeto es a su vez ser negado en parte: yo no soy —o no me sé ser— aquello por lo que pregunto. El objeto nace con la pregunta, de manera que el alumbramiento, el acto de dar a luz no es propio tanto de la respuesta como de la pregunta. El objeto surge como resultado inmediato de esta separación que el acto de preguntar supone.

Este movimiento siempre reactivo de la autoconciencia parece seguir el mismo principio que el que impulsa el intelecto al análisis y a la síntesis. «El intelecto humano», dice Suzuki⁷, «siempre quiere analizar y también unir, por ejemplo, el proceso de salir y regresar, pero al mismo tiempo ser uno. Esta es nuestra comedia y tragedia humanas, y el mundo no es más que la manifestación de estas dos fuerzas». En un contexto paralelo —el del psicoanálisis—, J. Kristeva afirma⁸ que el análisis es «un aprendizaje de la separación» como desdoblamiento y como pérdida. Desdoblamiento y pérdida de ese sí mismo excesivo que en su multiplicidad siempre es fuente de conflicto. Es necesario, dice, reconocerse en pura pérdida a fin de poder establecer vínculos, amores, a fin, pues, de reencontrarse y descubrir al otro en uno mismo, abrirse a las «múltiples experiencias de reencuentro» con «los diferentes, los semejantes», esos que son también los «diferentes, los semejantes» en mí, esos que yo soy en mi multiplicidad; mis «personajes», diría Zambrano, esos que la persona ha de integrar para ser, para llegar a ser después de padecer su carencia, su ser-a-medias.

Sin personajes —sin multiplicidad— no hay actuación ni espectador. Es menester la partición: la diferencia: el análisis, para que haya espectáculo; son necesarios los distintos estados de conciencia para que la conciencia se manifieste como «algo» y más adelante, paradójicamente, como vacío. Es necesario el tiempo, en fin, para que haya eternidad; hacerse tiempo y jugarse la vida con sus propios dados: los acontecimientos, como el niño de Heráclito. El hombre que acepta su libertad se hace tiempo. Es capaz, entonces, de realizar conscientemente su «argumento» que es, en el lenguaje zambraniano, la historia de cada personaje. La conquista de lo que llama Zambrano la «persona» se realiza precisamente a través de esta multiplicidad, en el devenir, con el conflicto que cada personaje arrastra inevitablemente. Los conflictos —las dicotomías— propiciarán incluso la conquista de la persona, pues toda situación máxima-

⁷ D.T. Suzuki; Op. cit.

⁸ J. Kristeva; Op. cit.

mente conflictiva lleva a una ruptura
la posibilidad de una regeneración
de estas multiplicidades que el
hombre a la realización de su
su «acción correcta»: la «acción»
según Zambrano—, esto es
a este vocablo le otorga
conciencia y hacer real

El satori o el «desdoblamiento»
unidad del ser, es de

Es el cese de las

se comprende que

algo deje de ser

misma fuerza

lo es, como

La palabra

tética que

cia. Es

de Za

una

a

La pregunta es por tanto una salida, un movimiento hacia fuera, con una finalidad: reconocernos. Reconocer esa parte oscura de nosotros que —así lo suponemos— sólo seremos capaces de integrar mediante una respuesta satisfactoria. Lanzamos entonces la pregunta a modo de boomerang confiando en que volverá trayéndonos la presa. Sólo que, mientras esperamos recibirla, no podemos darnos cuenta de que la respuesta está, como la vuelta del boomerang, en la raíz de la propia pregunta: en el acto de preguntar, pues toda pregunta esencial lleva en sí la energía que la hace brotar, y esa misma energía es la respuesta. Así que, dirigiendo la atención a la pregunta —no a lo que se pregunta— puede hallarse la respuesta y entender que no hay ni pregunta ni respuesta en realidad, sino tan sólo aquello que las hace brotar a ambas.

Ahora bien, formular una pregunta es convertirse en sujeto; una pregunta siempre requiere un sujeto. Y ser sujeto es a su vez ser negado en parte: yo no soy —o no me sé ser— aquello por lo que pregunto. El objeto nace con la pregunta, de manera que el alumbramiento, el acto de dar a luz no es propio tanto de la respuesta como de la pregunta. El objeto surge como resultado inmediato de esta separación que el acto de preguntar supone.

Este movimiento siempre reactivo de la autoconciencia parece seguir el mismo principio que el que impulsa el intelecto al análisis y a la síntesis. «El intelecto humano», dice Suzuki⁷, «siempre quiere analizar y también unir, por ejemplo, el proceso de salir y regresar, pero al mismo tiempo ser uno. Esta es nuestra comedia y tragedia humanas, y el mundo no es más que la manifestación de estas dos fuerzas». En un contexto paralelo —el del psicoanálisis—, J. Kristeva afirma⁸ que el análisis es «un aprendizaje de la separación» como desdoblamiento y como pérdida. Desdoblamiento y pérdida de ese sí mismo excesivo que en su multiplicidad siempre es fuente de conflicto. Es necesario, dice, reconocerse en pura pérdida a fin de poder establecer vínculos, amores, a fin, pues, de reencontrarse y descubrir al otro en uno mismo, abrirse a las «múltiples experiencias de reencuentro» con «los diferentes, los semejantes», esos que son también los «diferentes, los semejantes» en mí, esos que yo soy en mi multiplicidad; mis «personajes», diría Zambrano, esos que la persona ha de integrar para ser, para llegar a ser después de padecer su carencia, su ser-a-medias.

Sin personajes —sin multiplicidad— no hay actuación ni espectador. Es menester la partición: la diferencia: el análisis, para que haya espectáculo; son necesarios los distintos estados de conciencia para que la conciencia se manifieste como «algo» y más adelante, paradójicamente, como vacío. Es necesario el tiempo, en fin, para que haya eternidad; hacerse tiempo y jugarse la vida con sus propios dados: los acontecimientos, como el niño de Heráclito. El hombre que acepta su libertad se hace tiempo. Es capaz, entonces, de realizar conscientemente su «argumento» que es, en el lenguaje zambraniano, la historia de cada personaje. La conquista de lo que llama Zambrano la «persona» se realiza precisamente a través de esta multiplicidad, en el devenir, con el conflicto que cada personaje arrastra inevitablemente. Los conflictos —las dicotomías— propiciarán incluso la conquista de la persona, pues toda situación máxima-

⁷ D.T. Suzuki; Op. cit.

⁸ J. Kristeva; Op. cit.

mente conflictiva lleva a u
la posibilidad de una res
de estas multiplicidades
hombre a la realización
su «acción correcta»
según Zambrano—
a este vocablo le
conciencia y hac
El satori o el
unidad del ser
Es el cese d
se compren
algo deje
misma f
lo es,
La
tético
cia
d

mente conflictiva lleva a una ruptura y a un descenso a los «inferos»; y ello supone la posibilidad de una regeneración. El devenir, el encuentro a menudo insostenible de estas multiplicidades que cada cual entraña y padece puede por tanto llevar al hombre a la realización de su persona, toda vez que una actitud atenta le guíe en su «acción correcta»: la «actualización de una esencia» —en ello consiste la existencia según Zambrano—, esto es, pasar por la realidad, *realizar* (en el doble sentido que a este vocablo le otorgan las lenguas francesa e inglesa (*réaliser, realiser*) de tomar conciencia y *hacer real* el «ser recibido».

El *satori* o el «despertar» se traduce así como la incorporación del devenir en la unidad del ser; es devolver la multiplicidad a la unidad y la unidad a la multiplicidad. Es el cese de las diferencias; un salto cualitativo en las significaciones por el que se comprende que no es necesario apartar algo para que advenga lo contrario ni que algo deje de ser para que algo opuesto sea. Los conceptos opuestos nacen de una misma fuerza que los contiene a ambos; hasta hallar el «medio» —y la palabra poética lo es, como lo es cierta clase de silencio— para que vuelvan a confundirse.

La palabra sánscrita *prajña* corresponde a este tipo de comprensión intuitiva y sintética que, a diferencia del entendimiento analítico (*vinjama*), el budismo zen propicia. Establecer un paralelismo entre esta forma de conocimiento y la razón-poética de Zambrano es ciertamente arriesgado pero no deja de ser una puerta abierta para una interpretación más amplia de nuestras formas cognoscitivas. Puede ser un dato a favor de este acercamiento el que las experiencias zen, como es sabido, suelen expresarse mediante breves poemas (los *haiku*) que permanecen justo en el límite entre la expresión verbal y el silencio que acompaña las más hondas impresiones, aquel justo límite donde, como dice nuestra autora, «la conciencia siempre alborea».

Por otra parte, el fruto de las prácticas zen es la realización de una unidad más alta: la de la Sabiduría (*Prajña*) con la Compasión —o el amor— (*Karuna*). Unir Amor y Sabiduría, vida y ser, pretensión ésta también de la razón-poética, requiere un salto de mayor envergadura. Además de una actitud, la razón-poética es un acto mediante el cual se trata de abrir el espacio donde el ser se muestra en movimiento, donde ser y saberse ser tiene lugar simultáneamente. Tal espacio se abre en el mismo acto de la razón-poética pues quien lo realiza es el propio ser haciéndose.

«Despertar» es para María Zambrano la *acción esencial*: es la perfecta vigilia⁹. Aquella vigilia que no es sueño a su vez (pues también es sueño la vigilia) sino que está asistida por la atención, por una conciencia que en sus inicios es vigilante atención. En esos «estados de ser», «la palabra no es necesaria porque el sujeto se hace presente a sí mismo y a quien lo percibe. Es en el silencio diáfano en donde se da la pura presencia, la presencia total, tan total como algo humano puede serlo. La presencia total en que el poder, el saber y el amor están inseparables, fundidos, mientras dura este estado que en la condición humana es excepcional y transitorio»¹⁰. Esta *presencia total* es a lo que el zen aspira. Se trata de la experiencia de simultaneidad de uno mismo con todo, fuera y dentro —sin «dentro» ya, ni «fuera»—, la experiencia

⁹ María Zambrano; «La palabra y el silencio», Asomante, Puerto Rico, 1967.

¹⁰ Ibidem.

de «uno mismo» despojado del «sí mismo» siempre ajeno u observado, siempre tercera persona, carente entonces de realidad por pertenecer a otras coordenadas.

El zen actualiza en este sentido la expresión de Merleau Ponty: «el tiempo es alguien»; sin tiempo no hay «alguien» o: cuando no hay «alguien», no hay tiempo. Así también constata André Gide que el «yo» se fundamenta en la diferencia, que sin los otros «nada podría ser más diferente de mí que yo mismo». Y: «Ce n'est que dans la solitude que parfois le substrat m'apparaît et que j'atteins à une certaine continuité foncière: mais alors il me semble que ma vie s'altère, s'arrête et que je vais proprement cesser d'être»¹¹. El miedo a la pérdida de identidad que acompaña a toda supresión del tiempo nos hace evitar normalmente las experiencias de simultaneidad, y para ello cualquier movimiento, levantar el brazo por ejemplo, coger un objeto y posarlo al otro lado de la habitación, es suficiente: vuelve a caer el agua en la clepsidra. Y sin embargo la identidad se nos muestra, desde la inmovilidad, como un fantasma de ser que se desvanece irremediamente en cuanto se le pretende abrazar porque no es, o más propiamente, porque *no hay*: no tiene lugar. El tiempo, paradójicamente, otorga lugar a las cosas y, a no ser en la experiencia poética o amorosa, los lugares duermen con las cosas que los ocupan.

Esa trascendencia de sí mismo cuyo padecer, según María Zambrano, define al hombre, ¿acaso no se inicia con la visión de esta esencial discontinuidad? «Discontinuidad del saber de oído, imagen fiel del vivir mismo, del propio pensamiento, de la discontinua atención, de lo inconcluso de todo sentir y percibirse, y aún más de toda acción»¹².

Mas la visión de tal discontinuidad sólo puede tener lugar de no coincidir el tiempo de la conciencia en un momento dado, un momento de extrema atención, con el de los acontecimientos; el ritmo de la observación deberá estar por encima o por debajo del ritmo del acontecer: la máxima velocidad del giro derviche, por ejemplo, o el aquietamiento de las prácticas de *dhyana*. El cambio de ritmo, no obstante, si bien es suficiente para que se dé algún tipo de comprensión, no lo es para lograr el «estado de presencia»; es precisamente que no hay intención. El deseo debe dejar paso a una entrega firme y continua. Hay revelación, como dice muy bien Zambrano, «cuando el sentido único del ser se despierta en libertad, según su propia ley, sin la opresiva presencia de la intención, desinteresadamente, sin otra finalidad que la fidelidad a su propio ser»¹³. Cuando esto ocurre la visión surge «como una llama» en la que la realidad se funde con el acto de ver y aparece entonces como belleza que invita al ser escondido a salir de sí. Justo en el umbral de la belleza misma con el vacío que crea en torno a ella, en ese umbral es donde el hombre se rinde: «Rinde su pretensión de ser por separado y aun la de ser él, él mismo; entrega sus sentidos que se hacen unos con el alma»¹⁴.

Esta contemplación, parecida a la fase de «arrobamiento» conocida por los místicos, tiene, sin embargo, el peligro de que se la pretenda renovar y, de esta manera, no se logre nunca pasar al umbral. Pues ¿cómo dejar de desear que se repita una experiencia tan grata, cómo no esperarla o padecer otro tipo de esperanza: el temor

¹¹ A. Gide; *Les faux-monnayeurs*.

¹² María Zambrano; *Claros del Bosque, Seix Barral, 1977*.

¹³ María Zambrano; *id.*

¹⁴ *Id.*

a perderla o a que no vuelva a p
en torno a quien lo siente una o
menos compacta, más sutil, q
de las flores cuando esperan
no paciencia, confianza y no
tonces la revelación de es
tantas veces vela la pre
La paz, el sosiego qu
con la ataraxia que, s
la actividad de la me
igualmente plano e
ra que se armoni
rior no es en m
las principales
bastón, si vie
trascender l
de una vo
Supone
pasione
autént
H
no
r

a perderla o a que no vuelva a producirse? Y el deseo —temor o esperanza— eleva en torno a quien lo siente una opaca resistencia que impide recibir esa otra realidad menos compacta, más sutil, que necesita para posarse el ritmo suave y espaciado de las flores cuando esperan el alba para abrirse. Espera, no esperanza, quietud y no paciencia, confianza y no exigencia. «Y si nada se espera, ni se teme, aparece entonces la revelación de ese silencio por sí mismo, sin promesa alguna. La promesa tantas veces vela la presencia real, la revelación viviente»¹⁵.

La paz, el sosiego que proviene de esta actitud no-deseante tiene mucho que ver con la *ataraxia* que, según los escépticos, sigue a la suspensión del juicio. Mantener la actividad de la mente en su punto de equilibrio —el no-juicio— conduce a un estado igualmente plano en el orden de los sentimientos, depurando así la voluntad de manera que se armonice con el orden más amplio que en el ser se instala. El estado interior no es en modo alguno independiente de ese control de la mente que es una de las principales enseñanzas del zen. Por ello: «Si viene el diablo, dadle 100 golpes de bastón, si viene Buda, 100 golpes de bastón». Penetrar en el vacío esencial significa trascender los límites del juicio, de todo dualismo, y para ello es necesario el uso de una voluntad que no se reduce al deseo.

Supone, por otra parte, haber realizado un vacío previo: el vacío de sí, vacío de pasiones. Y por ello habla Zambrano del amor y del sacrificio: otro modo —el más auténtico— de suspender el juicio absolutamente.

Hay un lugar previo a la separación, un lugar de origen en el que el conocimiento no es necesario porque nada hay en él que se diferencie. Recuperar el «rostro original» es para el zen la recuperación de una cierta inocencia (que en ningún momento se constituye en polo de una dualidad): el estado de no-juicio. El «pecado» de orgullo podría entenderse como el resultado de una honda insatisfacción, de no contentarse con ser y pretender verse ser sin dejar de ser. La culpa original sería entonces puro afán de viaje: irse, exponerse para, después de haberse reconocido, regresar, volverse a integrar. Mas tan penosa es la travesía, la cansada tarea de enjuiciar, comparar, diferenciar y decidir después de cada paso de la existencia que se mantiene pujante el deseo de volver al origen, el lugar de descanso donde la palabra no es requerida, a no ser aquella que fuera música, ritmo, ritmo de un corazón. Por eso el amor recuerda la paz del origen, porque no juzga, sólo recibe, enteramente acoge. El amor es una vuelta al origen, al padre o a aquel que acoge sin enjuiciar, al abrazo.

El lugar de origen precede al tiempo: al tiempo se sale, como al camino. «En el lugar aquel propio del primer hombre, su ser y su estar coincidían, como coincidían ser y realidad, anhelo y cumplimiento, visión y tacto, y la distancia no actuaba, pues que nada se interponía. Pues que tiempo y espacio comienzan a existir, sin ser y sin verdad, cuando adviene la interposición»¹⁶. Y lo que se interpone es «la realidad, que así se constituye como tal»¹⁷, la realidad que es imposición, ese «bloque de tiempo puro», en palabras de Octavio Paz, que no resplandece porque ha perdido la cualidad de lo efímero, de lo inconsciente, y sólo resplandece lo que arde, lo que no permanece.

¹⁵ María Zambrano: *De la Aurora*, Turner, Madrid, 1986.

¹⁶ María Zambrano: *El camino recibido*, Zero zyx, 1983.

¹⁷ María Zambrano: *id.*



En el lugar del origen, dice también Zambrano¹⁸, el conocimiento no existía. El conocimiento era mutua presencia, presencia dada y recibida al par; acción y contemplación no se diferenciaban. El lugar original sería por tanto lugar de presencia, donde todo es co-presente.

Si en el zen puede hablarse de «lugar» o de «estado» —pues que *estar* hace siempre referencia a una ubicación, sea ésta interior o exterior— no puede ser otro el suyo que ese lugar de la presencia. El zen procura hacer presente al presente normalmente difuminado en rasgos pretéritos y futuros. Es una devolución constante de lo disperso al inaprensible «aquí y ahora» fuera del cual no puede haber ninguna comprensión del ser. Porque este presente cuando se ensancha, ensancha a su vez el ser que es eternidad en el presente.

¹⁸ María Zambrano; «Acerca del método. La balanza», Analecta Malacitana, Málaga, 1983.

En el centro, donde toda agitación se calma, donde toda confusión se aclara y lo disperso se unifica, donde inteligencia y corazón (*prajña* y *karuna*) se potencian y se dan vida mutuamente, la presencia se recupera. De este centro dirá María Zambrano que no está nunca inmóvil, sino quieto. Tampoco el zen pretende la inmovilidad. Las prácticas de *dhyana* (meditación) tratan de lograr un estado de uniformidad de la conciencia, un estado de «indiferencia» (no-diferencia), un equilibrio rítmico pausado que propiciaría un tipo de comprensión o visión inmediata. Y ello porque en tal estado se produce la unión de la conciencia con aquel desconocido caudal de vida y sabiduría independiente que algunos identifican con el «inconsciente» para darle algún nombre. Este lugar, o ritmo, o espacio rítmico es el lugar de la escucha, el Claro que como decía Heidegger al hablar de la *Lichtung*, no es luz, sino el lugar donde la luz puede posarse y jugar con las sombras.

Ahí, de no insistir la mente en dirigir su atención, puede abrirse en el tiempo un «hueco» que permita la simultaneidad. «Pensar sin pensar, ver sin ver, oír sin oír...» dice el zen, expresando así un estado no directivo: yo no pienso, algo se piensa a través de mí. En tal estado de quietud, como escribe Bergson con respecto a la intuición, se produce un ensanchamiento de la conciencia; la conciencia personal parece introducirse en una conciencia general y la comprensión es entonces inmediata, sin la separación que todo esfuerzo conlleva¹⁹.

En el zen, el *ego* se desprende de la pura conciencia sin necesidad de sacrificio, paulatinamente, por la simple permanencia en aquel estado presencial que permite la visión de la nada en que consiste aquel yo que el cristianismo por el contrario crucifica por haberle otorgado consistencia y perdurabilidad. La muerte violenta del yo pasional es necesaria mientras la conciencia siga identificada con cada uno de sus estados, mientras ese yo siga siendo «algo». Para el zen, por el contrario, no hay nada que matar («no hay espejo que pulir») porque simplemente no hay «algo». No obstante, esta repentina comprensión no se da intelectualmente; adviene en ciertos momentos en los que todo el ser —el cuerpo y la mente debidamente entrenados en la atención— participa de la experiencia. El *satori*, o «despertar» es un nuevo nacimiento. Y es la búsqueda de ese nacimiento perpetuo lo que guía a María Zambrano. Nacimiento siempre renovado, múltiple, despertares sucesivos que van trazando la espiral de la existencia.

Sería ciertamente inadecuado considerar la obra de María Zambrano bajo un prisma orientalista. Los códigos utilizados en ambas tradiciones, la cristiana y la oriental, no son fácilmente extrapolables. Pero el hombre, aprendiz y hacedor de códigos, sigue, bajo ellos, padeciendo la misma orfandad y glorificando una misma fuerza, sea ésta llamada Libertad, Amor o Energía. Bipolar esta fuerza, hecha de luz y oscuridad, de deseo y temor, dual hasta que la conciencia, liberada, pueda verla en su unidad: terrible y maravillosa a la vez. Y la razón más clara de aquel que se sabe andando entre dos ríos desbordados pide hallar el medio de no verse arrastrado por ninguno de los dos. Por ello vuelve a definir Zambrano al sabio (según ella misma refiere²⁰,

¹⁹ Como para Bergson, este conocimiento tampoco se distingue de su objeto y es captación de lo «absoluto».

²⁰ María Zambrano; El pensamiento vivo de Séneca, Cátedra, 1987.

heredado de Oriente) como aquel que domina el arte de encontrar el punto de equilibrio, aquel en que razón y sinrazón se mezclan: sabiduría «es saber moverse entre la relatividad sin descanso que es la vida humana»²¹.

Hallar ese punto de equilibrio, ese punto medio que es el hombre, ese *vacío-medio* (entre cielo y tierra, o entre el yin y el yang del ideograma del vacío: un tigre saltando sobre una loma, el espíritu-yang saltando sobre la tierra-yin) requiere una visión adecuada, y ésta, un método adecuado, aquel método que procure un *ámbito de visión* lo más despojado posible. María Zambrano lo procura mediante la razón-poética. Esencialmente, consistiría en un proceso metafórico, un proceso de creación, la apertura de un espacio donde fuese posible la simultaneidad²². El zen por su parte se adiestra en la atención y el aquietamiento metódicos. Ambos apuntan a una experiencia de simultaneidad, la superación de una dualidad fundamental y la devolución o reintegración del origen en el presente.

El movimiento de ida y de regreso, como dijimos al principio, puede decirse de muchas maneras y descubrirse en muchos niveles de la existencia humana y de los acontecimientos pues el círculo se cumple tanto en la realidad cotidiana como en las esferas más abstractas. Realizar la unidad de los opuestos no nos lleva a habitar un reino ajeno a lo humano sino todo lo contrario, a comprender que la trascendencia es de este mundo como lo es el misterio de las cosas más acostumbradas y más simples.

Trascender las significaciones duales significa solamente despojar de sus nombres a las cosas, verlas por un instante como las vería un recién nacido: con los ojos del cuerpo, no con la mirada que siempre las anticipa. Después, volver a nombrarlas.

—«¿Cómo debe llamar al Este alguien que ha comprendido el zen?», preguntó un maestro a sus discípulos.

—«No debe llamarle Este», contestó uno de ellos, seguro de haber catado correctamente las enseñanzas. El maestro le insultó.

—«¿Y cómo lo llamaría entonces?», le gritó.

Captar la realidad desde su interior es resucitarla tras su nombre. Pero luego hay que volver a nombrarla pues de alguna manera es preciso entenderse en el mundo de las diferencias. La máxima «una rosa es una rosa, es una rosa», tan utilizada por los terapeutas guesálticos para indicar la necesidad de volver a la realidad tangible después de su conceptualización, adquiere en el zen una nueva expresión, la de «una rosa no es una rosa: es una rosa». Ciertamente la flor no es su nombre, ni esta sensación de lo conocido que aplaca toda curiosidad con la respuesta que nombra como si la abstracción, al remitir la memoria a su primera huella, ordenara en un instante el caos. Apaciguar de este modo la más mínima desazón frente a lo desconocido es, sin embargo, negarse a esas llamadas esenciales que por todas partes invitan a participar del ser de las cosas en su origen, más allá de la memoria o del aprendizaje, más allá de la repetición que impide admirarse y obstaculiza el encuentro.

Después del encuentro, el nombre habrá alcanzado una condición de sacralidad porque habremos tocado la naturaleza original del objeto, y nombrarlo entonces es revi-

²¹ Id.

²² Tratamos este punto muy ampliamente en una obra de próxima publicación.

vir el encuentro: la con-sagración dice el zen, los fenómenos — los fenómenos. Esto es: aquello que nos es dado ver con lo a la multiplicidad es el vacío, que ha sabido situarse. Si lo que consideramos tamente advertimos empresa fácil. El encuentro con papel cada una de las o incluso a la «ser recibida según ella merable del estado leza dad o

vir el encuentro: la con-sagración. De esta manera, podemos comprender que, como dice el zen, los fenómenos —la ilusión— son el satori o el despertar, y el satori son los fenómenos. Esto es: aquí está todo lo que hay, pues lo que hay es más de lo que nos es dado ver con los ojos del entendimiento habitual. Volver a nombrar, volver a la multiplicidad es el retorno del hombre que ha comprendido su situación de *medio*, que ha sabido *situarse*.

Si lo que consideramos, como lo hemos venido haciendo, es el hombre mismo, ciertamente advertimos que despojarse de los nombres y resucitar tras ellos no es una empresa fácil. El proceso —el viaje— supone el paso por sucesivos estados de identificación con papeles aprendidos, los «personajes», y otras tantas desidentificaciones, cada una de las cuales puede llevar al desconcierto, a la exasperación, a la angustia o incluso a la locura. Mas cada renacimiento es una conquista, la conquista de ese «ser recibido» del que Zambrano testimonia en todos sus escritos. Hay una vuelta según ella, al final de la historia, y de esa otra historia personal de cada uno, e innumerables vueltas dentro de aquellas, pero un regreso fundamental: la recuperación del estado «poético» —nunca abandonado en realidad—, esta inmersión en la naturaleza profunda que es el estado del poeta, o el del hombre que padece con la humanidad toda entera. Hay una vuelta, después del extravío filosófico, después de creer que el mundo se sitúa y se ordena según los claros enlaces que la pura razón otorga, hay un regreso al decir casi mudo de la palabra poética que, al proferirse, tan sólo posa levemente sobre el ser y lo muestra.

Este regreso tras la larga noche es la aurora de un hombre nuevo devuelto a la pureza de su origen después de haberse escindido, de haber salido de sí, la aurora de «la razón, y del ser y de algo no habido y sin nombre»²³. Y este regreso es el que expresa el poeta en su *haiku*: la visión del origen que, siendo mucho más simple y más despojada de lo que quiso ser al principio, es, tras el abandono de toda búsqueda, mucho más intensa y plena. Y aunque nada haya cambiado en el objeto, el recuerdo de la ausencia y la conciencia del regreso es suficiente para que la visión, en su unidad recuperada (sujeto-objeto), tenga distinto carácter.

El monte Lu en lluvia y niebla,
el río Che muy crecido.
Fui allí y regresé.
El monte Lu en lluvia y niebla,
el río Che muy crecido.

²³ María Zambrano; De la aurora, Turner, Madrid, 1986.

Chantal Maillard