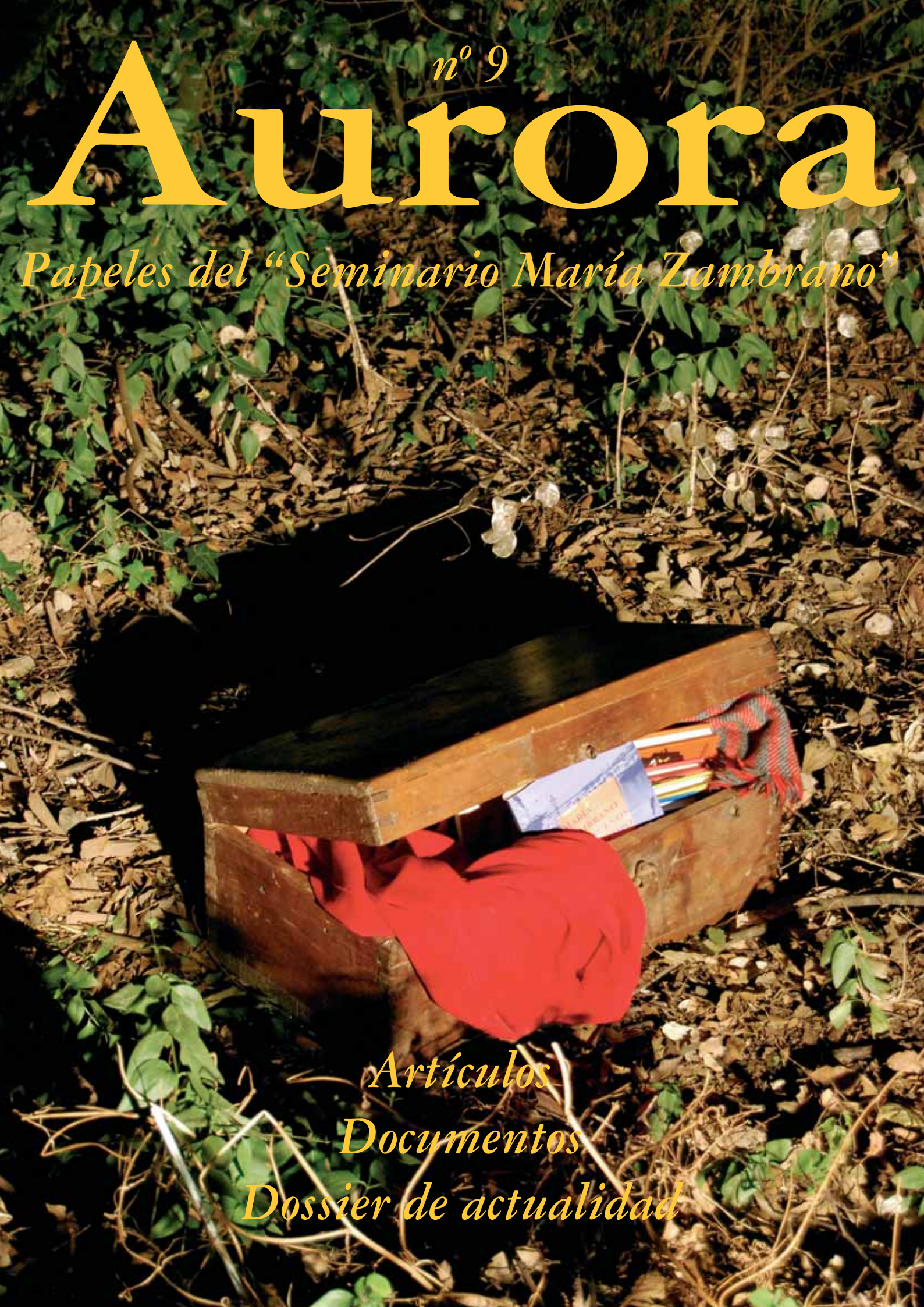




nº 9

Aurora

Papeles del "Seminario María Zambrano"

Artículos

Documentos

Dossier de actualidad

Sumario

Editorial	3
Presentación	4

Artículos

<i>María Zambrano y la filosofía del siglo XX:</i>	
Jorge Acevedo Guerra, “La razón poética. Una aproximación (Zambrano y Heidegger)”	6
Maria João Cabrita, “El tiempo de los hombres: lecturas sobre María Zambrano y Hannah Arendt”	15
Elena Laurenzi, “El funámbulo y el payaso. Notas sobre Friedrich Nietzsche y María Zambrano”	21
Carmen Revilla, “La raíz fecundante de la vida. Impulso afectivo y sentir originario en la antropología de Max Scheler y María Zambrano”	28
Stefania Tarantino, “Persona y democracia, ¿máscaras de un sueño común?”	34
Wanda Tommasi, “La violencia de Occidente en el pensamiento de María Zambrano y de Simone Weil”	42

Puentes:

Josep Maria Bech, “El legado filosófico de Merleau-Ponty ante el dilema fundamental de nuestro tiempo”	51
María Elizalde, “Hacia María Zambrano: desde Miguel Pizarro”	62
Antoni Gonzalo Carbó, “La muerte deslumbrada: ojos vacíos de luz anegados (en torno a Mouchette de Robert Bresson y Sanshô dayû de Kenji Mizoguchi)”	72

Documentos

María Zambrano, “Un descenso a los infiernos”	83
---	----

Dossier

Información bibliográfica

Noticias	88
Novedades bibliográficas	95
Informe	96

Información cultural	99
----------------------	----

Editorial

Cuando se trata de escritos filosóficos, no es fácil sorprender el gesto personal del autor, oculto en una expresión que se pretende universal, el gesto propio del pensar que, porque “no sucede a solas”, nos llega trabado a otros, con los que cuenta y “hace cuentas”, como una de sus más elementales “operaciones”.

La presencia, ahora ya incuestionable, de la obra de María Zambrano en la escena filosófica y cultural está marcada, sin duda, por la singularidad de su estilo teórico en el que el trato permanente con la tradición y, muy en especial, con sus contemporáneos representa un aspecto decisivo y señala el horizonte en el que se dibuja el perfil de su aportación. El objetivo de los trabajos recogidos en este volumen, que continúan y profundizan la tarea iniciada en el anterior, es favorecer el acercamiento al gesto filosófico zambraniano centrando la atención en las relaciones que mantiene con el pensamiento del siglo XX.

Nº 9, noviembre-diciembre 2008. P.V. P. 10 euros

Dirección: Carmen Revilla Guzmán (UB)

Consejo de redacción: Carmen Danés (INSAF), Sebastián Fenoy, Laura Llevadot (UB), Paloma Llorente, Rosa Rius (UB), Sara Ortiz, Virginia Trueba (UB)

Consejo asesor: Agustín Andreu (U. Politécnica Valencia y Fundación María Zambrano), Rogelio Blanco (Fundación María Zambrano), Laura Boella (U. Milán), Ana Bundgård (U. Aarhus, Dinamarca), Pedro Cerezo (U. Granada y Fundación María Zambrano), Roberta De Monticelli (U. Vita-Salute san Raffaele, Milán), Jesús Moreno Sanz (Fundación María Zambrano), Miguel Morey (U. Barcelona y Fundación María Zambrano), Maria João Neves (IU. Dom Alfonso III-Lisboa), Juan Fernando Ortega (U. Málaga y Fundación María Zambrano), María Poumier (U. París VIII), Rafael Tomero Alarcón (Fundación María Zambrano), Joaquín Verdú de Gregorio (U. Ginebra)

Portada: Marta Negre

Ilustraciones: Jordi Morell, Joaquim Cantalozella, Marta Negre, Fina Padrós

Producción: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

Impresión: Gráficas Rey S.L.

Distribución: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

Depósito Legal: B-17.126-99

ISSN: 1575-5045

Edición: “Seminario María Zambrano” (UB)

Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura.

Facultad de Filosofía. Universitat de Barcelona.

C/ Montalegre, nº 6-8, 08001 Barcelona

Tel.: 93-403 78 98 y 93-403 79 12. Fax: 93-403 79 13. crevilla@ub.edu

Presentación

María Zambrano se ha referido a la totalidad de su obra presentándola como fragmentos de una casi inconsciente e imposible autobiografía; imposible, nos dice, porque habría de incluir “los momentos y las épocas enteras de oscuridad, en que uno no se está presente a sí mismo”¹. Sin embargo, aunque “el hombre es el ser que no se está presente a sí mismo”, sabe que “necesita estarlo, necesita no solamente revelar sino revelarse”, de forma que su “vocación”, el sentido de lo que “aún queriendo no ha podido dejar de ser” se vuelca en la respuesta a esta necesidad: “mi verdadera condición, es decir, vocación, ha sido la de ser, no la de ser algo, sino la de pensar, la de ver, la de mirar”². Ser, pensar, ver, mirar son el sustrato de su escritura, que se apoya y brota de una irrenunciable voluntad de pensamiento, a la búsqueda de la palabra que la vida necesita; su mirada atenta le permite ver y dar a ver mediante “esa palabra perdida, se dice, esa palabra que se escapa, esa que se disipa, esa que no llega a formularse porque lo humano no está acabado, está empezando”³.

Si hay algo que dota de unidad y coherencia a esos fragmentos autobiográficos que son sus escritos es, tal vez, la decisión de desvelar, de manifestar las posibilidades del ser humano, atendiendo a lo que germina en la sombra, a la espera de ser “sacado del silencio”, intentando proporcionar la palabra que declare el fracaso de su realidad naciente, confiando en que allí perviva la posibilidad como germen de vida. En este sentido, su “filosofar” se presenta en su obra como el decurso de una razón que desciende al fondo originario de la vida para desentrañarla, llevándola a la luz a través de la palabra.

El filosofar zambraniano se conjuga, como sabemos, “entre el ver y el escuchar”. Filósofa “muy de la voz”, como atestigua también su misma biografía, va trabando en su obra toda una serie de presencias, cuyo eco es más o menos perceptible, pero que han quedado incorporadas a la formulación de su vocación, “esencia de la vida”, que le confiere unidad y la vincula a sí misma; y así aparecen a modo de “huellas y signos” de un trato en el que la “irreprimible necesidad de expresión” se aúna, nos dice, con un cierto temor: “temor casi supersticioso a los nombres de los grandes filósofos, sustraídos al paso del tiempo; temor

Notas:

¹ Zambrano, M., “A modo de autobiografía” en *Anthropos*, nº 70-71, 1987, pp. 69-70: “A modo de autobiografía, porque no estoy muy cierta de poder hacer de mí una biografía, a no ser esas que he hecho ya, sin darme cuenta, en mis libros y sobre todo en mi vida [...] Mas lo que resulta imposible en principio es revelarse a sí mismo, es decir, hacer eso que se llama una autobiografía, porque habría que hacerla en la forma más pura y transparente, es decir, incluyendo los momentos y las épocas enteras de oscuridad, en que uno no se está presente a sí mismo. El hombre es el ser que no se está presente a sí mismo, y necesita estarlo, necesita no solamente revelar sino revelarse”.

² *Ibíd.*

³ *Ibíd.*

también, y no el más leve, ante el pensamiento viviente de mis maestros”⁴.

Desde el inicio de su trayecto Zambrano ha buscado formas de conocimiento “portadoras de alguna acción específica y necesaria”, formas “activas y actuantes”, “creadoras” en la medida en que encierran, en expresión orteguiana, “ideas vigentes”⁵ que “alimentan la vida del hombre que las necesita” y “apuntan a un centro”⁶. Estas primeras indicaciones de la autora delimitan el marco en el que podríamos situar la reflexión en torno a su relación con el pensamiento filosófico del siglo XX, una relación que puede ser enfocada bajo múltiples aspectos, que irían de la influencia efectiva a la mera coincidencia propiciada por la contemporaneidad, pero que se establece siempre a partir del trato personal y atento con autores y obras que adquieren así una presencia significativa en la suya.

Es muy probable que, como decía Jeanne Hersch, “en toda gran filosofía haya un gesto filosófico fundamental, escondido bajo las operaciones intelectuales –de las que no puede prescindir, pero es más importante que todas ellas–, que hay que intentar mimer para comprender verdaderamente el texto”⁷. De ser así, la comprensión de una obra se orientaría al “gesto filosófico” que la define; un gesto, sin embargo, escondido, que nace de un “centro”

y que encierra, a su vez, la raíz de su fuerza, de su posible “grandeza”.

Se trataría, pues, de identificar autores y temas cuya presencia en los escritos zambranos, sabiendo, como ella misma nos dice, que “nadie enseña a nadie Filosofía”⁸, invitan a considerar cómo y por qué han alcanzado y permanecido en el “fondo creador de la memoria” en el que se origina el pensar, cómo han sido acogidos en el desarrollo de éste y hasta dónde llega su huella, hacia qué filiaciones y correspondencias obligan a dirigir la mirada.

En este sentido, los artículos que conforman la primera parte de este volumen recogen diversas aproximaciones a la autora desde las posibilidades de diálogo que ofrece con Heidegger, Arendt, Nietzsche, Weil... Mientras que los que presentamos en la segunda se centran en aspectos que proporcionan “puentes” y vías de acceso que faciliten transitar por su obra: el esclarecimiento y documentación de aspectos biográficos, la atención a la sintonía que mantiene con el ámbito cultural, en este caso el cine, o la profundización en autores cuya relación con Zambrano sólo ha comenzado a trabajarse.

Carmen Revilla

⁴ Zambrano, M., “Advertencia” a *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 17-19.

⁵ Zambrano, M., “La Guía, forma del pensamiento;” en *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 74.

⁶ O.c., p. 77.

⁷ Hersch, J., *Eclairer l'obscur*, Lausanne, L'âge d'homme, 1986, p. 36.

⁸ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 196.

Artículos

Jorge Acevedo Guerra*

La razón poética. Una aproximación (María Zambrano y Heidegger)

Resumen

A partir del pensamiento de Heidegger, se esboza el ámbito desde el cual se podría entender la razón poética postulada y ejercida por María Zambrano. Para ello se distingue, en primer lugar, entre *ratio* y *lógos*. Luego, se ve el origen de lo poético en la *poíesis* (pro-ducir), y a la *poíesis* como *alétheia* (desocultar, desvelamiento, verdad). En tercer lugar, se vincula la razón poética con el pensar meditativo (*besinnliches Denken*) y la serenidad (*Gelassenheit*). La razón poética estaría en íntima unión con el *lógos* —no con la *ratio*—, con el pensar meditativo —no con el pensamiento calculador—, con un tipo de poetizar originario que se diferencia de la poesía tal como es concebida habitualmente, y con la serenidad como un peculiar dejar ser (*Seinlassen*).

Palabras clave: Heidegger, Zambrano, razón poética, *ratio*, *lógos*, *poíesis*

Abstract

Heidegger's thinking permits outlines the field where you could understand the poetic reason, postulated and exercised by María Zambrano. In order to clarify this idea, the present paper offers, first, a difference between *ratio* and *logos*, and then, it delineate the source of poetic in *poiesis* (bringing-forth), *poiesis* understood as *aletheia* (revealing, unconcealment, truth). Poetic reason, in the third place, is associated to meditative thinking (*besinnliches Denken*) and releasement (*Gelassenheit*). Poetic reason is related directly with *logos* —not with *ratio*—, and also with meditative thinking —not with calculative thinking—, a type of originary poetry different from the way that poetry is usually conceived, also with releasement understood as a peculiar letting be (*Seinlassen*).

Keywords: Heidegger, Zambrano, poetic reason, *ratio*, *logos*, *poiesis*

Fecha de recepción: 1 de septiembre de 2008

Fecha de aceptación: 25 de septiembre de 2008

* Profesor Titular y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. joaceved@gmail.com

Este artículo está asociado al Proyecto 1095168 del Fondecyt de Chile, "Acerca de la interpretación heideggeriana de la esencia de la técnica moderna".

I

Cuando se habla de razón en filosofía, la palabra puede tener múltiples significados. Sin pretender ninguna exhaustividad, hallamos varios tipos de razón. La razón pura, la razón pura práctica, la razón histórica, la razón lógica, la razón vital, la razón dialéctica, la razón cínica, la razón lúdica y muchas otras. Cuando hablamos, con María Zambrano, de la razón poética, ¿a qué razón nos estamos refiriendo? A ninguna de las anteriores, sino a una nueva modalidad de la razón. Sin embargo, si la razón poética se llama así, razón, ¿qué puede tener de común con las otras modalidades de la razón nombradas? ¿Y qué tendría de diferente?

Un camino para tratar de dilucidar el asunto consistiría en delimitar todos los tipos de razón de que se ha hablado en la filosofía para, luego, ver qué es lo que caracteriza, frente a esos tipos, a la razón poética. Fácilmente, sin embargo, podríamos quedarnos empantanados procurando definir las razones anteriores, sin llegar a la razón poética. Busquemos otro camino.

En la expresión razón poética parece haber una contradicción en los términos. Habitualmente se opina que lo que es racional no es poético, mientras que lo poético no es racional. La razón queda del lado de la lógica, la ciencia y el pensar riguroso; la poesía, del lado de la literatura y de la creación libre que no se somete a normas. Heidegger cita a André Gide: Con los bellos sentimientos se hace mala literatura². Parafraseándolo, podríamos agregar que con un pensamiento estricto se hace mala poesía, así como con una indisciplinada poesía

no se razona como es debido. ¿Qué nos propondría María Zambrano uniendo razón y poesía? ¿Una razón irracional? ¿Una poesía lógica? El filósofo quedaría decepcionado si se le invita a razonar irracionalmente, de una manera literaria, poética. El poeta quedaría desencantado si se le invita a poetizar rigiéndose por los principios y normas de la razón, de la lógica. Pero ¿son esas las proposiciones de la filosofía?

¿En qué sentido podríamos entender la expresión “razón poética”, partiendo de la base de que ella tendría que ser el método del filósofo, tal como postula María Zambrano? Pienso que Heidegger nos da indicaciones dignas de ser tomadas en cuenta para aproximarse a dicho sentido. ¿Qué tendríamos que entender por razón, según él? ¿Qué habría que entender por poesía? No podemos dar respuestas completas a estas preguntas, pero sí decir algunas cosas que hagan “controlable” la expresión “razón poética”, sin desvirtuarla.

II

Por lo pronto, Heidegger nos remite a la palabra latina de donde viene razón, *ratio*. Pone en juego lo que con Ortega, maestro de María Zambrano, podríamos llamar razón semántica o razón etimológica (particularización y concreción de la razón histórica o razón narrativa). Al actuar así, Heidegger recurre a un modo de pensar que practicaron tanto él como Ortega, según lo destaca este último en sus artículos “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»”³, al que ambos asistieron. Atendiendo a lo que indica la palabra *ratio*, Heidegger considera que la razón no es la única manera de pensar, ni el único modo de pensar digno de ser tomado en serio, ni tampoco el superior en todos los sentidos.

¹ *¿Qué es la filosofía?*, trad. de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2004, p. 31. (*Was ist das – die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1960, p. 9).

³ Cfr., *Pasado y porvenir para el hombre actual. Obras Completas*, Vol. IX, Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 636 ss.; p. 642. *Obras Completas*, Vol. VI, Madrid, Taurus, 2006, pp. 807 ss.

En el *Leviatán*, Hobbes nos indica cómo entender la razón en su sentido original, considerando que la palabra *ratio* se inscribe originalmente en el lenguaje mercantil romano. “Los Latinos –dice–, llamaban *rationes* a las cuentas de dinero, y al contar mismo lo llamaban *rationatio*. Y lo que en las facturas y libros de cuentas nosotros llamamos *items*, ellos llamaban *nomina*, es decir, *nombre*; y parece que, partiendo de ahí, procedieron extendiendo el significado de la palabra *ratio*, y lo aplicaron también a la facultad de hacer cálculos sobre todo lo demás”⁴. Y más adelante, agrega que la razón “no es otra cosa que un *calcular*”⁵.

Pues bien, para Heidegger, en consonancia con lo dicho hasta ahora, “el principio de razón —el pensador de Friburgo se refiere aquí al principio de razón suficiente enunciado por Leibniz—, es el principio del representar racional en tanto cálculo asegurador”⁶. *Ratio*, razón, significaría, por tanto, “contar” en un doble sentido: 1º Calcular y asegurar algo gracias a ese cálculo. 2º Posibilidad de fundamentar algo a través de ese cálculo y ese aseguramiento.

No es éste, por cierto, el único lugar en que Heidegger aborda la razón. A propósito de la definición del hombre como animal racional, señala el sentido restringido en que tenemos que comprender la palabra razón: “El hombre es el animal racional. La razón es la percepción de lo que es, y eso significa a la vez: lo que puede ser y lo que tiene que ser. Percibir incluye en sí escalonadamente el recibir, el hacerse cargo, el estudiar, el repasar, es

decir, el discutir. Discutir en latín se dice *reor*, del griego *reō* (retórica). La facultad de proponerse algo y repasarlo o puntualizarlo (*rerī*) es la razón (*ratio*); el animal racional es el animal que vive en tanto percibe en la forma expuesta. La percepción que actúa en la razón se propone fines, establece reglas, prepara medios y así pone en marcha la acción”⁷.

La razón así concebida nos aparece como altamente respetable. Probablemente, en el contexto de las filosofías de la praxis y de las filosofías científicas sea la única concepción de razón que vale la pena tomar en cuenta. Se trata de la razón supeditada a la acción, se entiende, a la acción exitosa que se obliga a sí misma a optimizar sus resultados, es decir, a impulsar y lograr “la máxima utilización posible con el mínimo esfuerzo”⁸ y con el mínimo gasto. La razón “se propone fines, establece reglas y prepara medios” para alcanzar esa meta final. En otras palabras, la razón se hace cargo de lo que percibe estudiándolo, esto es, analizándolo –calculándolo– para así asegurarlo, apoderándose totalmente de ello y dominándolo por completo.

¿Es esta razón respetuosa de aquello que percibe? ¿Se atiene a lo que percibe? ¿Va a las cosas mismas? ¿Deja de lado toda instancia que le impida acoger aquello a lo que se refiere? ¿Se abre a la posibilidad de recibir las cosas tal como son? ¿Se interesa en el ser de ellas? ¿Permite que se desplieguen en plenitud? A todas estas preguntas tendríamos que responder que *no*. Las prioridades de la razón –es decir, del pensar computante–, son por completo diferentes. ¿Es a esta razón –la que cuen-

⁴ Madrid, Alianza, 2001, p. 40 (Capítulo 4). Versión, prólogo y notas de Carlos Mellizo.

⁵ *Ibíd.*, p. 46 (Capítulo 5).

⁶ “El principio de razón” en *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1978, p. 78 (Trad. de José Luis Molinuelo). *La proposición del fundamento*, Barcelona, del Serbal, 1991, p. 188 (Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela). Lo que va entre guiones es mío. (*Gesamtausgabe*, Band 10 (GA 10): *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997, p. 176).

⁷ *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005, p. 48 (Trad. de Raúl Gabás). (GA 8: *Was heißt denken?*, 2002, p. 65).

⁸ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”; en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2007, p. 129 (Traducción de Francisco Soler Grima. Edición de Jorge Acevedo Guerra). (“Die Frage nach der Technik” (1953); en GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000, p. 16). Véase, también, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, del Serbal, 1994, p. 18 (Trad. de Eustaquio Barjau). Además, la p. 14 de la versión de este texto, publicada en la revista *Época de Filosofía* Año 1, N° 1, Barcelona, 1985, que debemos a Adolfo P. Carpio.

ta, computa, contabiliza y calcula para asegurar y dominar—, a la que alude María Zambrano cuando habla de la *razón* poética? Ciertamente, no. ¿A qué razón apunta, entonces?

Pienso que es preciso recoger aquí la distinción que hace Heidegger entre *ratio* y *lógos*. Aunque ambas palabras suelen traducirse al castellano por “razón”, tienen significados radicalmente diferentes. El término *lógos* tiene múltiples significados, y no sólo dentro de la filosofía (considérese, por ejemplo, el comienzo del Evangelio de San Juan). No es oportuno tratar de verlos todos. Vamos, de nuevo, hacia lo originario. Recordemos —advierte Jean Beaufret—, que el griego *léguein* no significa, en primer lugar, hablar y decir; tampoco significa simplemente recoger y reunir; el *léguein* no recoge y reúne sino para volver a poner, reponer o restablecer lo que es recogido y reunido *en él mismo* —dejándolo *allí*—, respetando en él —lo recogido y reunido—, el reposo o la postura que le es más propia⁹. Al hacer esta advertencia, Beaufret remite al ensayo “Logos”, de Heidegger¹⁰.

El *lógos* es un hablar, un decir que recoge y reúne; pero —a diferencia de la *ratio*—, deja reposar en sí mismo a aquello que recoge y reúne, llevándolo o reconduciéndolo a lo que le es más propio. La *ratio*, por el contrario, estaría siempre dispuesta a violentar a lo razonado, en aras de eso a lo cual la *ratio* se supedita: el aseguramiento y dominio incondicionados de lo real. Baste con pensar en este momento en los procesos de *racionalización* del material humano en un dispositivo tecnológico como una empresa o una universidad.

En dicha racionalización se despliega sin tapujos la esencia de la *ratio*. Frente a la *ratio*, el *lógos* se caracteriza por el respeto: deja ser.

Comentando el inicio del fragmento VI de Parménides —donde aparecen las palabras *léguein* (decir) y *noein* (pensar)—, dice Heidegger: [1.] “El *noein*, en el tomar en consideración, está determinado por el *léguein*. Y esto significa dos cosas.

[2.] En primer lugar, el *noein* se desarrolla desde el *léguein*. El tomar —inherente al *noein* tal como tiene que ser comprendido ahora—, no es ningún agarrar, sino un dejar que llegue lo que yace en nuestra presencia —es un *léguein*—. Por otra parte, *noein* se mantiene en el *léguein*. El tomar en consideración —es decir, el *noein*—, pertenece a la congregación en lo que lo yacente ante nosotros es albergado como tal —esto es, pertenece al *léguein*—.

[3.] La estructura de *léguein* y *noein* es el rasgo fundamental del pensamiento, que aquí se mueve en el ámbito de su esencia. Por esto, el pensamiento no es un agarrar, ni un intervenir en lo que yace en nuestra presencia, ni un ataque en contra. Lo que yace en nuestra presencia no es elaborado con asideros en el *léguein* y *noein*. El pensamiento no es ningún aprehender. En el estadio temprano, aunque ya maduro, del desarrollo de la esencia del pensamiento, éste no conoce ningún concepto en el sentido de la aprehensión. Eso de ninguna manera se debe a que ahí el pensamiento esté todavía por desarrollar. Más bien, el pensamiento que se desarrolla todavía no es encerrado en límites, que circunscriben en cuanto ponen barreras al desarrollo de su esencia”¹¹.

⁹ Cfr. Beaufret, J., “Le principe de raison”, en *Dialogue avec Heidegger*, III. Approche de Heidegger, París, Éditions de Minuit, 1974, p. 65.

¹⁰ “Logos (Heráclito, fragmento 50)”, en *Conferencias y Artículos*, ed. cit., pp. 186 ss. (“Logos (Heraklit, Fragment 50)” (1951); en GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 220 ss.). Véase, también, “Logos (Heráclito, Fragmento 50)”, en revista *Mapocho*, Tomo II, N° 1, Santiago de Chile, 1964; pp. 198 ss. (Trad. de Francisco Soler).

¹¹ ¿Qué significa pensar?, ed. cit., p. 174 (GA 8: *Was heißt denken?*, pp. 214 s.). Lo que va entre corchetes y entre guiones es mío. En traducción, inédita, de Francisco Soler: “El *noein*, el tomar-en-la-atención, se determina por el *léguein*. Esto significa dos cosas. De un lado: el *noein* se despliega desde el *léguein*. El tomar no es un agarrar (Zugreifen), sino un dejar-llegar a lo *prestante*. Por otra parte, el *noein* es retenido en el *léguein*. La atención, en la que el *noein* toma, pertenece a la reunión, en la que se alberga lo pres-

El “recoger que acoge”, el “reunir”, el “respeto”, el “dejar ser” aparecían como rasgos decisivos del *lógos* —que en este contexto hay que destacar especialmente—, en la interpretación que hace Beaufret de Heidegger. En consonancia con ellos, aparecen caracteres del pensamiento que nos dicen lo que *no es* y que, para simplificar, atribuimos al *léguein* (aunque, como se ve en el texto recién citado de Heidegger, su planteo es más complejo): 1. No es un agarrar. 2. No es un intervenir. 3. No es un ataque en contra. 4. No es un re-elaborar. 5. No es un conceptualizar en el sentido de aprehender. 6. No es inmaduro. 7. No está circunscrito por límites que le impiden desplegarse en toda su riqueza. Positivamente, por otro lado, es un “albergar”.

Como dice Francisco Soler —discípulo de Ortega y Julián Marías—, “pensar no es andar a zarpazos (Zugriff) con las cosas cercanas y lejanas; pensar no es meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar (Begriff). Ya el Ortega joven había clamado: ‘salvémonos en las cosas’ ”¹². Es decir, frente al pensar que usa el concepto (Begriff) hay un pensar diferente: el fenomenológico, tal como lo entiende Heidegger en su plena madurez. Cita Soler: “Así comprendida, la fenomenología es un camino que conduce allá abajo, ante (ein Weg der hinführt vor...); y que se deja mostrar eso ante lo cual es conducida (und sich zeigen lässt das wovor es geführt wird). Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente. Únicamente ahí se vuelve comprensible que en los griegos no hubiera conceptos. En concebir hay, en efecto, el gesto de

una captura. El *horismós* griego, al contrario, rodea tiernamente lo que la mirada toma en vista; no concibe”¹³.

III

Por otra parte, ¿qué tendríamos que pensar cuando se habla de *lo poético* de la razón? ¿El *léguein* poético se expresa en versos? ¿Poetizar es versificar? O, entendido de manera más amplia, ¿equivale a literatura? ¿Los poetas, novelistas, dramaturgos, cuentistas agotan el poetizar? Si seguimos a Heidegger, veremos que el poetizar puede tomarse en un sentido más amplio y radical que es, precisamente, el que hay que hacer resaltar ahora. Traduciendo —esto es, interpretando—, el primer fragmento del pensar occidental —la sentencia o dicho de Anaximandro, pensador mañanero—, advierte: “La sentencia del pensar sólo se puede traducir en el diálogo del pensar con lo dicho por él. Pero el pensar es un decir poético, y no sólo poesía en el sentido del poema y del canto. *El pensar del ser* —la filosofía, en sentido lato—, *es el modo originario del decir poético*. Es en él donde por vez primera el lenguaje accede al habla, esto es, accede a su esencia. El pensar dice el dictado de la verdad del ser. El pensar es el dictare originario. *El pensar* —se entiende, el pensar filosófico, en el sentido antes señalado—, *es el decir poético originario*, que precede a toda poesía, pero también es el elemento poético del arte, en la medida en que éste llega a ser obra dentro del ámbito del lenguaje. Todo lenguaje poético, tanto en este sentido amplio como en el más estricto de lo poético, es en el fondo un pensar. La esencia

tante en cuanto tal. La trama de *léguein* y *noein* es el rasgo fundamental del pensar, que aquí se peralta hacia la esencia. Según esto, el pensar no es un captar (Greifen), ni un zarpazo (Zugriff) sobre lo *prestante*, ni una agresión (Angriff) contra él. Lo *prestante* en el *léguein* y *noein* no se re-elabora (be-arbeitet) con manejos (Griffen). El pensar no es un con-captar (Be-greifen: conceptual). En los elevados albores de su despliegue esencial, el pensar no tiene noticia del con-cepto. Esto no estriba, de ninguna manera, en que el pensar esté aquí aún sin desarrollar. Más bien, el pensar que se despliega no está aún encerrado en los límites que lo delimitan, poniéndole barreras a su despliegue esencial”.

¹² “Prólogo” a *Filosofía, Ciencia y Técnica*, de Martin Heidegger, ed. cit., p. 74. Lo que va entre guiones es mío. (Soler aludiría a unas palabras de Ortega que aparecen en su artículo “Unamuno y Europa, Fábula” (1909), en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Taurus, 2004, p. 259. El mismo Ortega las recuerda en *¿Qué es filosofía?* (1929), en *O. C.*, Tomo VII, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 411).

¹³ *Ibíd.*, p. 77. Somos remitidos en este caso al “Seminario de Zähringen 1973”. En Heidegger, M., *Questions IV*, París, Éditions Gallimard, 1976, pp. 338 s. (“Seminar in Zähringen 1973”; en *GA 15: Seminare*, 1986, p. 399).

poética del pensar guarda el reino de la verdad del ser”¹⁴.

El pensar es el decir poético originario, afirma Heidegger. El pensar –el *léguein* al que nos referíamos antes–, es la protopoesía. En esta perspectiva, no hay ninguna contradicción entre razón y poesía. Razón en este caso no alude a *ratio* –esto es, al cálculo asegurador que domina– sino a *lógos* –el recoger que acoge, reuniendo, respetando, dejando ser, albergando, rodeando con ternura lo que la mirada toma en vista al delimitar–. Poesía, ¿a qué se refiere? El texto recién citado nos pone en la pista. Sin embargo, una frase del *Symposium* de Platón, citada por Heidegger, puede ayudar a aclararnos lo que se nos ha sugerido.

“Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo *no*-presente a la *presencia* es *poíesis*, es pro-ducir” (*Symposium*, 205 b)¹⁵. Lo *poiético* alude a aquello que permite y suscita este tránsito desde lo *no*-presente a la *presencia*. La poesía juega este papel. Recordemos que, precisamente, poesía viene de *poíesis*. Pero hay que dar un paso más. Añade Heidegger: “El pro-ducir pro-duce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este llegar se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar. Para designarlo los griegos tenían la palabra *alétheia*. Los romanos la tradujeron por *veritas*. Nosotros decimos «verdad»”¹⁶. La poesía es, pues, un modo de la verdad. No obstante, como advierte Heidegger, en este contexto no debemos entender verdad como rectitud del representar, sino como desocultar, hacer salir de lo oculto, desvelamiento, *alétheia*.

Ante todo, pues, la poesía es una manera en que acontece el desocultar, el advenir, la *alétheia*, la verdad. Lo cual está en completa consonancia con lo que afirma Ortega en un libro especialmente admirado por María Zambrano: *Meditaciones del Quijote* (1914). Allí nos dice que el nombre griego para verdad, “*alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor”¹⁷.

Modos de la *poíesis* son la *téchne* –ya sea como artesanía, ya sea como arte (incluyendo aquí las bellas artes y, por cierto, la poesía)–, y la *physis*. En cada caso, el pro-ducir inherente a la *poíesis* se da de manera distinta¹⁸. Destaquemos el pro-ducir poético. Dice Heidegger: “En otros tiempos no sólo la técnica llevó el nombre *téchne*. En otro tiempo se llamó *téchne* también a todo desocultar que produce la verdad en el brillo de lo que aparece. En otro tiempo se llamó *téchne* también al producir de lo verdadero en lo bello. *Téchne* se llamó también a la *poíesis* de las bellas artes. Al comienzo del destino occidental se alzaron las artes en Grecia a la más elevada altura del desocultar a ellas confiado. *Hicieron resplandecer la presencia de los dioses y el diálogo de los destinados divina y humanamente*. Y el arte se llamó sólo *téchne*. Ella fue un único desocultar de muchas maneras. Fue devota, *prómos*, esto es, obediente al imperar y custodiar de la verdad. [...] ¿Qué fue el arte? ¿Quizás sólo por breve pero elevado tiempo? ¿Por qué llevaron el sencillo nombre *téchne*? Porque fue un desocultar que aportaba –trae de–, y producía –trae ahí delante–, y por eso pertenecía a la *poíesis*. Este nombre recibió en último lugar

¹⁴ “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2005, p. 244 (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte); (“Der Spruch des Anaximander” (1946); en GA 5: *Holzwege*, 1977, p. 328 s.). Lo cursivo y lo que va entre guiones es mío.

¹⁵ “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 124 (GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, p. 12).

¹⁶ *Ibid.*, p. 125 (*Ibid.*, p. 13).

¹⁷ *Meditaciones del Quijote*, en *O. C.*, vol. 1, ed. cit., p. 769. Aclaraciones al respecto, en: a) Julián Marías: “Ortega. *Circunstancia y vocación”, Madrid, Alianza, 1984. Apartados 80 y 81. b) Ortega: *Meditaciones del Quijote* (con Comentario por Julián Marías) Madrid, Revista de Occidente, 1966.; pp. 247 ss. c) Rodríguez Huéscar, A., “*Perspectiva y verdad*. El problema de la verdad en Ortega”, Madrid, Revista de Occidente, Colección *Estudios Orteguianos*, 1966, cap. V, apartados 3 y 4.

y como nombre propio aquel desocultar que impera a todo arte de lo bello, la poesía, lo poético”¹⁹.

La poesía tiene un papel preponderante y unificador en las bellas artes, modos de la *poiesis*. De tal manera que el nombre *poiesis* quedó, finalmente, para ella. La poesía hizo resplandecer de manera eminente –aunque no única, como se advierte en las palabras recién citadas²⁰– la presencia de los dioses y el diálogo de los divinos con los humanos; diríamos que su carácter adverbante, desocultador, verificante –en el sentido del *aletheúein* (desocultar), de la *alétheia* (desocultamiento)–, se centró en *El hombre y lo divino*, para utilizar el título de una de las más importantes obras de María Zambrano.

La razón poética, postulada y puesta en juego por María Zambrano, tendría que ser entendida desde el *lógos* y el *légein*, pensados en un sentido griego originario, así como desde la *poiesis* y la *alétheia*, pensadas en la misma dirección. Ni la *ratio*, ni el concepto –como agarrar, asir, prender, imponer–, ni la poesía como objeto de goce estético o sector de la producción cultural²¹ son predominantes aquí. Sin tomar una actitud desdeñosa hacia ellos –tienen su propio y justificado papel, así como su legítimo campo de ejercicio y expansión–, podríamos afirmar, más bien, que en este ámbito casi no tienen cabida, si es que tienen alguna.

“El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado”, indica Heidegger. Y añade: “Tal vez sepamos algunas cosas sobre la relación entre la filosofía y la poesía [Poesie]. Pero no sabemos nada del diálogo entre el poeta [Dichter] y el pensador [Denker], que «habitan cerca sobre las más distantes montañas»”²². María Zambrano ha incursionado audazmente en ese ámbito enigmático donde pensar y poetizar se juntan y se distinguen. Su tarea y sus planteamientos nos llevan, de nuevo, a un asunto inquietante ya expuesto –según nos recuerda Heidegger–, en el pensamiento griego: “Pero sigue siendo vigente la formulación apenas meditada de la *Poética* de Aristóteles según la cual el poetizar [Dichten] es más verdadero que la indagación [Erkunden] de lo ente”²³.

IV

La razón poética tendría que ser vista, además, en relación con lo que Heidegger llama pensamiento meditativo (*besinnliches Denken*); también, en conexión con lo que el pensador de Friburgo denomina *Gelassenheit* –serenidad, desasimiento–, puesto que el uno y la otra van juntos.

“Seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán *sinnen*, *sinnen*. Introducirse en el sentido [Sinn] es la esencia de la meditación [Besinnung]. [...] Meditación [...] es la serenidad [Gelas-

¹⁸ “La pregunta por la técnica”, ed. cit., pp. 124 ss. (GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, p. 12 ss.).

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 152 s. (*Ibíd.*, p. 35). Lo cursivo es mío. Lo que va entre guiones lo tomo de la versión de Barjau. Respecto del pensar devoto, véase, de Martin Heidegger, “La esencia del habla”, en *De camino al habla*, Barcelona, del Serbal, 1990, p. 157 (Trad. de Yves Zimmermann) (“Das Wesen der Sprache” (1957/1958); en GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, 1985, pp. 165). Leemos allí: “Hace algún tiempo, al final de una conferencia titulada «La pregunta por la técnica», se dijo: ‘Pues preguntar es la devoción del pensar’. Devoción se entiende aquí en el antiguo sentido de: obediencia, en este caso a lo que el pensamiento tiene por pensar”.

²⁰ Al respecto puede verse, por ejemplo, “El origen de la obra de arte”, texto en el cual Heidegger se refiere a la arquitectura, ejemplificando con un templo griego; en *Caminos de bosque*, ed. cit., pp. 29 ss. (GA 5: *Holzwege*, p. 26 ss.). También, en Francisco Soler, *El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger*, Eds. de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1953, pp. 47 y ss. La traducción de Soler recogida en este libro fue publicada primeramente en *Cuadernos Hispanoamericanos* N^{os} 25, 26 y 27, Madrid, 1952.

²¹ “La pregunta por la técnica”, ed. cit., p. 153 (GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, p. 35).

²² “Epílogo a «¿Qué es metafísica?»”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 257 ss. (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte). (“Nachwort zu «Was ist metaphysik?»” (1943); en GA 9: *Wegmarken*, 1976, p. 312).

²³ “Carta sobre el «humanismo»”, en *Hitos*, ed. cit., p. 296 (“Brief über den «Humanismus»” (1946); en GA 9: *Wegmarken*, p. 363).

senheit] para con lo digno de ser preguntado”²⁴. Así define Heidegger, en primera instancia, el pensar meditativo; como *pensamiento lleno de sentido*, propone entenderlo François Fédier²⁵.

(En una nota marginal, Heidegger orienta respecto de la manera en que hay que entender, en primera instancia y ante todo, *sentido*. El *sentido* es el camino, la dirección que toma una cosa. El sentido es la dirección abierta en que la marcha de una cosa ya se ha introducido. El sentido es la región despejada donde una cosa despliega y, a la vez, guarda su esencia. El sentido es eso donde una cosa salvaguarda y mantiene, esto es, custodia su esencia²⁶).

No se trata de un pensar calculador (*rechnendes Denken*), advierte Heidegger, sino de otra modalidad de pensar. El pensar meditativo piensa “en pos del sentido que impera en todo cuanto es”²⁷. En este contexto, podríamos decir que el primero se mueve en la línea de la *ratio*, mientras que el segundo, en el camino del *lógos*.

La *Gelassenheit* no es sólo un estado de ánimo tranquilo ni una actitud de desprendimiento. Si nos fijamos que la palabra contiene *lassen*, dejar, nos orientaremos hacia su significado. Es un dejar ser, un permitir ser a algo lo que más propiamente es. El dejar ser (*Seinlassen*) es inherente a la verdad y a la libertad. En una importante conferencia dice Heidegger: “La esencia de la verdad se desvela como liber-

tad. La libertad es el dejar ser (*Seinlassen*) existente que desencubre a lo ente”²⁸. La *Gelassenheit* está íntimamente vinculada con la verdad y la libertad. Pero su carácter adverbante y liberador es algo a lo que sólo podemos aludir en este momento²⁹. Recojamos algunas señales claves que nos proporciona Fédier.

Primero: “Heidegger entiende *gelassen* a partir del prefijo *ge-*, que dice la reunión que se recoge para llevar a cabo el hecho de dejarse requerir por el ser. No es posible, pues, pensar sin *Gelassenheit*”³⁰. Así recibe una sintética explicación la otra parte de la palabra: el prefijo *ge-*.

Segundo: “La *Gelassenheit* trae consigo, para el que se mantiene en ella, una parte de compromiso. Ahora bien, en este compromiso no hay nada distinto para comprometer que uno mismo [...] El ser humano no piensa si no compromete su poder de recogerse para dejar ser”³¹. En esto nos detenemos en la dimensión de compromiso —puesta de relieve por Henri Crétella³²—, que entraña la *Gelassenheit*; *einlassen*, palabra emparentada con *Gelassenheit*, es comprometerse.

Tercero: en resumen: “*Gelassenheit* [...] comprometerse tranquilamente en dejar ser”³³.

No hay serenidad —en el particular sentido de la *Gelassenheit*—, en la actitud de alguien que, descuidado, poseído por la dejadez, por la indolencia, se deja invadir por los artefactos técnicos de nuestro mundo moderno, de tal modo que lo afecten y hieran en lo más íntimo y propio de él mismo. Ese

²⁴ “Ciencia y meditación”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 184. (“Wissenschaft und Besinnung” (1953); GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, p. 63).

²⁵ “Hannah Arendt, a propósito de Heidegger”; en Fédier, F., “*Entendre Heidegger* et autres exercices d’écoute”, París, Le Grand Souffle Éditions, 2008, p. 57.

²⁶ Cfr. “Wissenschaft und Besinnung”; GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, p. 62 s., en nota.

²⁷ *Serenidad*, Barcelona, del Serbal, 1994, p. 18 (Trad. de Yves Zimmermann) (*Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 15).

²⁸ “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, ed. cit., p. 162 (“Vom Wesen der Wahrheit” (1930); en GA 9: *Wegmarken*, p. 192).

²⁹ A Carla Cordua le debemos iluminadoras consideraciones al respecto. Véase, “Comenzar a pensar”, en “*Filosofía a destiempo*. Seis ensayos sobre Heidegger”, Universidad Nacional Andrés Bello / RiL Editores, Santiago de Chile, 1999; en especial, pp. 32-37.

³⁰ “Hannah Arendt, a propósito de Heidegger”, en “*Entendre Heidegger* et autres exercices d’écoute”, ed. cit., pp. 57 s.

³¹ *Ibid.*, p. 58

³² *Ibid.*, p. 54

³³ *Ibid.*, p. 59

imaginario personaje *no* ha dejado ser a los dispositivos técnicos lo que propiamente son, a saber, entidades que tienen que ser utilizadas manteniéndolas a distancia, dejándolas reposar en sí mismas, de manera tal que no se apoderen de nosotros, ni nos perjudiquen, ni –finalmente–, nos devasten. Una actitud contraria a la *Gelassenheit* –aunque no es la única contraria a ella–, es, precisamente, la incuria, la indiferencia, la insensibilidad que *no* deja ser y que, por tanto, tampoco *nos* deja ser a nosotros mismos.

Otra vez salta a la vista la proximidad entre la razón poética y los modos de pensar

que Heidegger denomina pensar meditativo –o lleno de sentido–, meditación y *Gelassenheit*, los cuales, siendo muy antiguos, son, al mismo tiempo, el futuro del auténtico pensar.

Sin duda, no hemos llegado a resultados definitivos, ni mucho menos. Sólo hemos demarcado un territorio desde el cual podría abordarse la razón poética a partir del pensamiento de Heidegger. Aquello que singulariza estrictamente la propuesta de María Zambrano no ha podido ser abordado. Sin embargo, eso tan peculiar se movería en el ámbito antes bosquejado y sería inteligible desde allí.



MARTA NEGRE: 4 vistas de terra, 2008