

## **EL SENTIR, OTRO MODO DE RACIONALIDAD**

**COMENTARIO A MARÍA DEL CARMEN LÓPEZ,  
DOS FILOSOFÍAS DEL SENTIR: M. MERLEAU-PONTY Y M. ZAMBRANO.  
PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA**

**MADRID, EDITORIAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2013, 225 PP.**

**Balbino Antonio Quesada**  
IES Sierra de Montánchez  
[qtalavera67@yahoo.es](mailto:qtalavera67@yahoo.es)

La fuerza poética se afana en dar la palabra a la dimensión latente de la vida humana. Y la palabra crea, alumbrándola, precisamente esa vida latente, escondida y ocultada. Así pues, la vida es creada por la palabra y se convierte, por tanto, en un imparable *fenómeno* torrencial e inabarcable, inasible, podríamos decir, por aquellas filosofías atenuadas al método. Toda el volumen, toda la magnitud vital, que por ser latente, no es menos vida ni menos humana, aflora a la luz y llama a la puerta del pensar, a la de la filosofía. Si ésta atiende a la llamada y abre la puerta, entonces se desliza por los cauces de la creación, por el sendero de la *poiesis* creadora.

Si de filosofías del sentir se trata, como reza el título del libro, habremos de realizar en nosotros, los lectores, una *metánoia* —en términos paulinos—, una radical catarsis tras la cual en nuestro intelecto tenga un espacio legítimo y racional el binomio conceptual “sentir-ser”. Tal es el propósito de los seis capítulos que, desde una perspectiva fenomenológica, componen el libro de M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz.

El primero de ellos, “Ensanchando el cauce del Manzanares”, trasluce que una de las “filosofías del sentir” que se van a tratar es la de una filósofa malagueña, discípula de Ortega y de Zubiri, María Zambrano (1904-.1991); la otra, de M. Merleau-Ponty (1908-1961). Pues bien, siguiendo con el símil del título

del capítulo, ensanchar el cauce del río no implica necesariamente aumentar su caudal, pero sí que tal caudal sea menos profundo, más perceptible, de suerte que lo que permanecía oculto, se torna visible. Visible a la luz de la razón, porque ésta, su aparecer, "es la meta de la filosofía" (17). Ensanchar el cauce equivale, por tanto, a ampliar los límites de una razón que tradicionalmente ha sido constreñida por mor del método y del sistema, y reducida a "racionalismo". Pero, como se pone de manifiesto reiteradas veces, el racionalismo no es parangonable a racionalidad ni para Merleau-Ponty ni para M. Zambrano. El primero es para la malagueña pura abstracción; la segunda, incardinación de la vida entera en la filosofía. Y ello porque la filosofía comprendida como *logos* no puede reducirse a la abstracción o especulación conceptual, esto es, al pensamiento, sino que debe, para ser fecunda, abrazar la vida específica, tal como se da ella misma. Y abrazar la vida se concreta en una manera de entender al ser humano sin desatender ninguno de los aspectos de su dimensión vital. Tal es el sentido de la razón vital y de ésta como razón poética, cuya función es "sacar de su penumbra al sentir", meta tanto de Zambrano como de Merleau-Ponty.

El sentir forma parte esencial de la vida del hombre concreto y, por tanto, reclama poder ser incorporado a la reflexión filosófica, al *logos* de las insignificancias de lo cotidiano, a la razón propia de aquello que hace al ser humano un ser concreto, circunstanciado y religado. La meta, en efecto, es llevar a cabo una reflexión rigurosa del sentir, no ahogada por el método. Éste no es sino el camino la "vía" para desentrañar la totalidad de la vida humana. Para ello se sirve Zambrano de la "razón mediadora", cuya formalidad no es sino la de filosofar "sin cerrar el Espíritu" (14), y que deviene razón poética. La razón mediadora se inserta entre la razón histórica y la razón vital, para desbordar los parámetros de aquélla y profundizar en los vericuetos de ésta, con el fin de poner de manifiesto que las insignificancias de la vida, aquello que hace de la vida una vida vivida en un cuerpo, no se conforman en un compendio de principios, sino que emergen por mor de "la creación... la fuerza *poiética* de la razón" (9). Tal es el genuino sentido de la razón poética zambraniana.

El "estilo" es este nuevo modo de plantear filosóficamente una racionalidad alternativa; es decir, el estilo es filosofía desde una situación concreta en lo que es común. Filosofía es sentir y sentirse situados, "in-corporados" en-el-mundo. Filosofía es el estilo de ser mundano desde la concreción de un cuerpo. Pues bien, la autora del libro deja manifiestamente clara una cuestión crucial en

Zambrano: estilo y contenido son coherentes, o lo que es lo mismo: ser y sentir conforman el carácter dinámico de la vida. El binomio "ser-sentir" se significa en ser sujeto: el ser humano, según Merleau-Ponty, lo es sintiendo y sintiéndose. Por tanto, el ser sentiente y sintiente desencadena la fuerza de la razón poética o creadora, cuyo poder origina lo que la autora denomina como "una cultura actuante" (12).

La reflexión zambraniana del sujeto, en cierto modo análoga a la del filósofo francés, va a estar marcada por la huella fenomenológica que tanto Ortega como Zubiri han dejado en ella, porque lo que la malagueña pretende en todo momento, urgida por la sombra de sus maestros, es hacer filosofía: ni sólo teoría del conocimiento ni tampoco sólo antropología: filosofía. De manera que emprende un camino de reflexión sobre lo humano, al que, de la mano de Merleau-Ponty, considera desde los parámetros del padecer y el trascender.

Lo propiamente humano es la vida, ser-en-el-mundo corporalmente; es sentir subjetiva e intersubjetivamente la humanidad mundana. Así pues, el ser humano vive padeciendo (*páthos*) su propia situación y destino, que es lo ausente, lo "por-venir". Dicho en otros términos: el ser humano se trasciende padeciendo y padece trascendiendo; es decir, padece su "carga de pasividad", en palabras de Zambrano (12). Pasividad que, comprendida al modo del fenomenólogo francés, tiene el marchamo de ser activa y vigilante. Esta pasividad se significa en el modo constitutivo de apertura a lo pre-reflexivo (14), lo cual constituye lo objetivo del yo (y los yoes) y del mundo y con ellos se co-implica. Lo objetivo del yo es que "soy siendo". El yo es temporal y mundano. Y en esto precisamente consiste la ambigüedad de Merleau-Ponty: ser siendo es sentirse no-ser-del-todo, sino "serse" en el devenir, es decir, manifestarse en penúltimidad. Mas la ambigüedad, para estos dos filósofos, se opone a los seculares dualismos, porque lo ambiguo caracteriza al ser humano en cuanto posibilidad de ser lo que aún no se ha manifestado. Lo no-manifestado es el drama del ser humano. Éste está abocado a aparecer en realidad tal como es, es decir, no-siendo-aún. Ser y realidad forman una unidad.

Esta dialéctica existencial entre el "ya pero todavía no" ontológico conforma la realidad del yo. Éste se sabe absoluto y, a la vez, relativo y temporal. La ambigüedad es el drama que le constituye y caracteriza. Con todo, Zambrano considera que hubo un estado originario que precedía a los dualismos, en el que ser y realidad conformaban una unidad. En este estado originario también

la razón, cuyo lugar natural es el ser humano, era unidad de todos los procesos que se dan en él, de modo que ser era ser consciente de tener que aparecer.

Entender el ser-yo-absoluto en tanto que relativo al tiempo, conlleva a colegir éste en términos de absoluto. Ahora bien, no es tal ni para Zambrano ni para Merleau-Ponty. El tiempo no es uno, sino múltiple; y ahondando en su multiplicidad, Zambrano retoma la recurrente cuestión del sueño —tema del segundo capítulo—.

En el sueño la conciencia se adentra en lo no consciente; ella ya no impone su ritmo, sino que es impelida al sí-mimo-inconsciente, cuya temporalidad debe ser comprendida no en términos de sucesión sino en los de un enaltecimiento de determinados momentos de la vida consciente.

El segundo capítulo, “El *Logos* sumergido en la atemporalidad y en la pura duración (Bergson). Fenomenología de la forma-sueño”, encierra un estudio profundo de los elementos y componentes análogos y diversos —ya apuntados en el primer capítulo— que tanto Merleau-Ponty como M. Zambrano contemplan en una fenomenología del sueño. Algunos de ellos son el tiempo, el espacio, la pasividad, lo consciente (vida atenta, conciencia vigilante) y lo inconsciente (pre-reflexivo) de un yo corporal y corporalmente mundano.

El sueño es, antes que un contenido, una forma; forma que pone de manifiesto cómo el hombre es afectado e interpelado por el mundo, de suerte que la pasividad, propia del sueño, se revela como un *existenciario* del hombre. Mas ya se había advertido en el primer capítulo: la pasividad no es inactividad, sino creación en el nivel pre-reflexivo, de suerte que el mundo se significa en la vida del ser humano como “mundo creador”. Por tanto, el sueño es analizado por los dos autores como una morfo-logía del sentir, una morfo-logía de lo pre-reflexivo y originario. La suya es una fenomenología del sentir, una fenomenología de la pasividad, porque ésta afecta a todas nuestras acciones. En este punto fijan su atención, para describir cómo a través del sueño se manifiesta, en diversos modos, el *logos* de la unidad pre-temática que subyace a toda diferenciación vital y a todo dualismo ulterior.

Para los dos autores, lo real es el mundo y éste es aprehendido sensiblemente. Ambos profesan una fe en el mundo en tanto que “realidad *qua* real”, de suerte que su modo de ser aprehendido no debe ser puesto en duda, al menos en una duda de corte cartesiano. La experiencia del mundo pone de manifiesto que el acto de percibir lo real no es sino la consecuencia natural de nues-

tro ser-en-el-mundo. Por otro lado, el sueño es una realidad. Aquella realidad que emerge en la vida irrefleja y cuyo origen se halla en la conciencia vigilante y reflexiva. Sin embargo, ésta tiene su origen en el nivel pre-reflexivo, y ello porque el mundo afecta al ser humano y es sentido por éste en los niveles más profundos de su sí mismo, o lo que es igual, en la conciencia latente que inexorablemente es afectada por su ser mundano desde un cuerpo.

El objeto es siempre lo real, la realidad, si bien comprendida por una realidad ampliada, no sujeta a reduccionismos. El análisis y la descripción de la realidad de la forma-sueño ha de llevarse a cabo, según Zambrano mediante la "fenomenología de la pasividad", por cuanto que "deja aparecer la realidad" que mora en la conciencia latente. La pensadora malagueña define esta fenomenología como "una búsqueda pasiva [...] [y] analítica de la realidad [...] y su modo propio deformado como está en los sueños" (22). También para Merleau-Ponty la pasividad es acción consciente del hombre. Tal concepción de la pasividad lleva a la autora del libro a defender la siguiente tesis: "en uno de sus fenómenos, el del sueño, la conciencia persiste [...] como lo que es en la vigilia, como conciencia encarnada o cuerpo vivido, desde cuyo simbolismo originario se comprende el onírico" (23). De esta forma se evidencia que la conciencia es la instancia que nos ancla en la realidad en su doble dimensión: por un lado, lo real y, por otro, lo real pre-reflexivo. Es la conciencia precisamente la que trae la realidad de la forma-sueño a la razón, ya que ésta es comprendida por Zambrano como condición de posibilidad de todo aparecer. La razón comunica la realidad de los sueños, una vez que se ha practicado la *epojé* a todo aquello que no se pone en cuestión durante el proceso de vigilia, en orden a retornar reflexivamente sobre él.

Una cuestión principal que se aborda en este capítulo es la de la temporalidad. El tiempo se halla intrínsecamente unido a la conciencia y a los conceptos de pasividad y realidad. La suspensión del contenido de la conciencia vigilante implica una suspensión del tiempo entendido como mera sucesión y es ampliado significativamente. En efecto, suspendido el implacable suceder de los instantes en los que se halla la conciencia del yo durmiente, el tiempo de éste se caracteriza, primero, por ser discontinuo respecto al anterior y, segundo, por su carácter "a-temporal". Es decir, viene a ser como la sublimación de un instante concreto del tiempo de la vigilia, por lo que la discontinuidad temporal es, a la vez, continuidad. Precisamente lo que pone de manifiesto la fenomenología de

la forma del sueño es que tal sublimación es posible en tanto que la imagen onírica ya está ahí antes de que "yo" la ponga, de tal manera que la aparición de lo real y su modalidad temporal en la que lo real aparece es comprensible a partir de tal imagen previa.

Comprender la temporalidad de la vida consciente desde la a-temporalidad de lo inconsciente en los términos de discontinuidad en la continuidad es una cuestión de alcance en la fenomenología del sueño de los dos autores tratados. En efecto, lo que se pone de manifiesto es la multiplicidad formal de los tiempos del sujeto y las diferentes formas de la razón, mas el tiempo y la razón en el sueño conforman especialmente una sola forma, a saber, el tiempo y la razón interiormente vividos. Merleau-Ponty caracteriza el tiempo onírico mediante el concepto de "tiempo primordial" y también el de "pre-temporalidad" (35). Sin embargo, en todo, caso, el filósofo caracteriza la temporalidad como "aprehensión de la simultaneidad tal y como ella *ek-siste*" (35). Por su parte, Zambrano, opta por una concepción más kantiana del tiempo a caballo también entre la propia de Heidegger y *la durée* de Bergson, aunque con matices. En efecto, éste renuncia a los distintos *ék-stasis* temporales (presente-pasado-futuro).

En la realidad del sueño se muestra la propia vida como realidad fenoménica, es decir, nuestra propia realidad vital, pero como un fenómeno que "desde fuera" contemplamos, en la medida en que en el sueño comparecemos ante nosotros mismos y ante los demás, sin las restricciones del tiempo y del espacio objetivo. El sueño es una auto-contemplación inaprehensible por nosotros mismos, porque su realidad se nos resiste en la medida en que él es lo más subjetivo. Su subjetividad pasiva muestra la no escisión entre sujeto y objeto, porque en el sueño comparecemos ante nosotros mismos en calidad de objetos, al tiempo que somos sus sujetos. Tal es precisamente la realidad del sueño. Sin embargo, la comparecencia se produce "desde fuera", lo cual pone de manifiesto otra de las características de la fenomenología de la forma-sueño, a saber, no se re-conoce un lugar o lo que es lo mismo, hay un lugar sin lugar fijo.

El sueño es también para los dos filósofos experiencia, es decir, percatarse del estar, del aparecer, del comparecer. La experiencia del sueño, cuya raíz es el tiempo, se determina en un espacio que, como acabamos de ver, no es divisible, sino subjetivo: el espacio vital, según Merleau-Ponty, que es creado por la conciencia incorporada. El tiempo y el espacio en los sueños se ordenan a

partir del centro de la persona que es, a la vez, cuerpo-alma, y su unidad, la del tiempo y el espacio, se efectúa en el símbolo. Éste representa una apertura de la conciencia encarnada a un sustrato intersubjetivo, al tiempo que remite a las realidades diversas que representa. Y lo que principalmente representa es la unidad del cuerpo propio, el cual se significa, según Merleau-Ponty, en tanto que condición de posibilidad de todo "ahora" y todo "aquí" subjetivos, vividos. Pero el símbolo, además, representa también la superación de los dualismos sujeto-objeto, dentro-fuera, en la medida en que crea una dimensión que los envuelve, personal, distinta de los *a priori*s kantianos. Así, el tiempo simbólico, el tiempo onírico, es trans-temporal, atraviesa todos los tiempos, pero sin confundirlos, sin negar la estructura del tiempo.

Por otro lado, el símbolo otorga profundidad al sueño. La dimensión simbólica, en efecto nos introduce en la profundidad, en aquel espacio topográfico que se crea en el sueño, y cuya profundidad es propio del corazón. Ella es una dimensión espacial o "dimensionalidad" (condición de posibilidad de ese espacio que sentimos crearse), no un lugar, que propicia el espacio de la conciencia vigilante o pensante. También, para el autor francés, es en la profundidad, origen de toda espacialidad, donde todo lo invisible, lo latente, se torna visible. La profundidad está traspasada de afecciones, ya que es fundamentalmente intensiva. Así, fundamenta todo lo que aparece y que es llevado a la razón; contribuye a crear un nuevo tipo de inteligibilidad, aquella que es propia de una razón que acoge lo diverso y que se halla naturalmente in-corporada. En virtud de la profundidad, pues, el contenido del sueño, evanescente de suyo, se encarna.

En el sueño no hay pensamiento, ya que éste es activo. En el sueño se padece su propia realidad; ésta se impone a la conciencia en la forma de sueño creador. Lo creado en el sueño atraviesa la estructura temporal y espacial, transita la historia personal; del mismo modo, conjuga, por un lado, intelección y sentido, pensamiento y experiencia, y, por otro, las dimensiones activa y pasiva del conocimiento.

Para la fenomenología, la vida consciente no es sino la resulta de una continua sedimentación del sentir(se), o lo que es igual, el sustrato que emerge de la vida inconsciente, que es la vida de un yo particular y encarnado. La patencia de la conciencia de un yo despierto recibe su impulso precisamente de ese sustrato inconsciente, porque proporciona unidad de sentido a toda una vida.

El tercer capítulo, que lleva por título: "Merleau-Ponty: La rehabilitación de lo sensible como dimensión pasiva del sentir. Zambrano: el sentir originario indesligable del ver", pone de manifiesto que para los dos autores el sentir se presenta como una fuerza incoativa (intencionalidad) y como obra que resulta de tal fuerza. Así, se puede caracterizar mediante los conceptos de "atención" e "intención", de donde se sigue que la sensibilidad, asimismo, se comprende en tanto que facultad representativa y productiva. Por tanto, más allá de cualquier alternativa conceptual al hilo de la tradición, el sentir es una relación "inter-subjetiva" con lo sensible y con toda otra realidad allende la sensibilidad. En esta misma línea expositiva, el sentir es definido como "fuerza incoativa", y delimitado mediante los binomios conceptuales de "aisthesis y poiesis", "acto de sentir y expresión del sentir" y "creación y expresión perceptiva y afectiva"; y ello para conformar un pensar "dinámico, estético y comprometido", cuya tarea no es otra que la de "deber" descifrar aquello que es sentido. De esta manera, sentir es pensar lo sentido y vislumbrar, para poder "(re)crear", lo que habita en la otra ribera. Por tanto, en la fenomenología de Merleau-Ponty es palmaria la existencia de "una *poietica* de lo sensible; hay sensibilidad en y por la *poiesis* que radica en lo sensible, en la visibilidad" (87).

Ahora bien, conviene distinguir entre la sensibilidad como facultad y el sentir como elemento constitutivo del yo(es), de suerte que el sentir nos proporciona un carácter, el carácter de ser lo que "se-es". ¿Y qué "se-es"? "Se-es" un yo corporal y, por tanto, mundano, que se piensa siendo, es decir, existiendo y viviendo; se piensa siempre abierto a "lo otro", a lo que se (re)crea. Entender el sentir en estos términos presupone ya de antemano una idea de la filosofía, que dista un trecho de la idea tradicional. Efectivamente, la idea de la filosofía de estos dos filósofos es una tal que permanece abierta a una realidad *in fieri*, de manera que el sentir es previo al conocer, porque la realidad no es sólo un objeto estático susceptible de ser percibido, sino también y principalmente un polo (intencional) que interactúa con el sujeto que, sintiendo, conoce.

Una de las cuestiones importantes que se pone de manifiesto en este capítulo es el interés ontológico y fenomenológico de estos autores por el sentir, y con él, un nuevo estilo filosófico de claro tinte fragmentario, porque la realidad aparece por etapas y está en movimiento; se presenta difuminada al modo tenebrista, y por ello la fragmentariedad estilística presenta y expone sus propias intuiciones de lo real con la mayor fidelidad posible a la misma realidad: resal-

tar lo ensombrecido sin ocultar lo patente. Intuir (o "barruntar") lo oculto de lo real equivale a traer a la razón el sentir la latencia de la vida, el "logos sumergido" del que habla Zambrano. Y con ello se explicita en ambos autores el aprecio y la consideración por un saber conocedor de sus límites, pero también deseoso de trascenderlos, un saber activo-pasivo (génesis y síntesis pasivas, en términos husserlianos), reflejo de una vida orgánica o corpórea. En efecto, tal saber, reflejo de la razón poética, se significa en una intencionalidad corporal, de donde emerge una inteligencia también corporal o "practognosia", cuya naturaleza no es un modo particular de conocimiento, sino una adhesión al mundo. El ser-en-el-mundo del cuerpo despliega todo un conjunto de habilidades a través del permanente ejercicio corporal, y éstas devienen hábitos o acciones, cuya intencionalidad no es representativa, sino operante; habitualidades que no son sino la adaptación o ajuste a las diversas situaciones que van apareciendo a lo largo de la vida y el ejercicio continuo. De esta forma, "el cuerpo es, para Merleau-Ponty, matriz de habitualidades o acciones intencionales" (98), cuya función es otorgar creativamente nuevas significaciones o sentidos. Por esta razón, la intencionalidad corporal posee un carácter operante, en virtud de su singular movimiento cenestésico: aquél en virtud del cual el saber corporal trasciende su materialidad y finitud hacia una "existencia significativa" (96).

Lo característico de la re-flexividad o reversibilidad, otra forma de definir el sentir, es su simultaneidad entre la institución de sentido y la expresión genética del mismo. Definir el sentir como reversibilidad equivale para Merleau-Ponty a interpretarlo como un movimiento que va de un polo a otro de la unidad significativa de sentido que es lo exterior y lo interior, el alma y el cuerpo, lo visible y lo invisible. Precisamente en la carne —la encarnación— acontece tal movimiento de lo inmanente a lo trascendente; la carne es el cuerpo en que se da una "profunda circularidad" (104). El cuerpo representa la vida concreta, el medio efectuante por el cual el yo es sujeto y, al mismo tiempo, objeto de sí. Y el ser sujeto y, a la vez, objeto representa la actividad y pasividad en que se conforma la existencia; y ésta es movimiento. Movimiento que define la naturaleza de la verdad: ésta se va haciendo, y su "hacerse" está orientado hacia ella misma. En este sentido, la verdad guía también el quehacer del fenomenólogo en su búsqueda de lo real que se sustenta en la idealidad. Más he aquí que el objeto y la idea perfilan el campo de la experiencia, ya que en ésta las ideas y los hechos (objetos) se mezclan en la forma en que el modo efectuante de

comprender el mundo, se significa en la existencia, y en tanto que tal, es condición de posibilidad de la aprehensión del objeto.

El último no sólo es el lado sensible del ser, sino que posee un *logos*. De ahí que el capítulo IV: "El *logos* sensible y sentiente. Una re-flexión cordial que se funda en lo que precede" se ocupe de la reflexión entendida como un "ék-stasis", una salida, del *logos* virtual y estático en que la propia reflexión se ha constituido, para retrotraerse hasta lo irreflexivo, origen subyacente de toda reflexividad. Así, la reflexión es definida por la autora, en el contexto de los autores estudiados, como "un movimiento retrospectivo, más consciente, sobre sí, los otros y el mundo, que revierte en una explicitación de las esencias sensibles y de sus eclosiones mundanas" (138).

De la mano de la reflexión, Merleau-Ponty nos lleva al sustrato del que se nutre su idea de la filosofía, que no es otro que la indagación permanente, la búsqueda de una coincidencia parcial entre la reflexión y lo pre-reflexivo; Zambrano, por su parte, conduce al lector hacia la profundidad del corazón, donde radica todo saber; es más, el único saber, que es el saber pre-reflexivo o el saber de todo lo psíquico. Si convenimos en que en la filósofa malagueña alma y psiquismo son conceptos concomitantes, entonces habremos de poder argüir que el saber psíquico es un saber sobre el alma. Y tal saber es sentir, en tanto que el sentir refleja, también para Merleau-Ponty, la totalidad de la vida: lo interior y lo exterior, el yo y el mundo, "mis" vivencias, la (a)temporalidad y la espacialidad, etc. Y es que la filosofía es precisamente una no-renuncia del saber radical acerca de las cosas que laten y las que, subyaciendo a éstas, las fundamentan y las mantienen.

Este intento por recuperar el *logos* virtual o conceptual en el *logos* silencioso refleja, ciertamente, el modo de pensar y de expresar la reversibilidad Merleau-pontiana de la filosofía y la no-filosofía. Es decir, pensamiento y expresión son dos facetas de una única unidad que es el sentir; en el pensamiento y en la expresión anida el *logos* del autor francés, un *cogito* corpóreo que no es asumido como el acto puro del yo que se piensa a sí mismo, abstraído de lo situacional, sino en términos de relación del yo con la circunstancia. Así, el nuevo *logos* sentiente remueve los cimientos de la filosofía tradicional de mano de la fenomenología de la relación, cuyo núcleo podría ser caracterizado por la superación de los dualismos en favor de la reversibilidad Merleau-pontiana o por la reciprocidad de Zambrano; es decir, en favor de la unidad de los contrarios en el sen-

tir, asistido por una razón más amplia, denominada "aisthética" por el francés y "poética" por Zambrano.

En cualquier caso, se trata de dejar traslucir una realidad que ha sido ocultada por la linealidad de un pensamiento monocorde. En efecto, el carácter sinfónico y polifónico de la vida cobra carácter de realidad *qua* real en la expresión lingüística que la metáfora pone de manifiesto. Ésta no reduce la realidad a conceptos, ni apresa el concepto en un símbolo lingüístico que se sedimenta en la conciencia, sino que revela la singularidad de lo real, que no es sino de carácter múltiple e inabarcable. La metáfora respeta y permite vislumbrar la trascendencia de lo real, cuya acción en el yo encarnado, unidad de la conciencia cognoscente y sintiente, desencadena un movimiento in-espacial entre la actividad y la pasividad. La metáfora en los dos autores resalta y significa la singularidad de un *logos*, que es el sustrato de la razón discursiva; un *logos* que, en su discurrir vital, recupera para la filosofía la voz de las cosas mismas, la expresión de lo real que nos habla en el interior y que reclama, desde los "ínferos" zambranianos ser escuchado. La escucha atenta de la voz interior, eco de la realidad expresiva, propicia en el yo una actividad, que es la acción del hombre en el devenir histórico, que, una vez sedimentado, es generadora de aquello que tradicionalmente se ha denominado cultura.

El capítulo V pone de relieve que dicha cultura se nutre de lo que ya era, pero trascendiéndolo. De ahí la relevancia que para nuestros autores tiene en el discurso filosófico la existencia de "Otras razones: razón mediadora entre filosofía y poesía, razón intuitiva y poética". En efecto, frente a la razón atemporal y racionalista, en la que las ideas se evaden de la vida, creando un espacio de confrontación, la razón sintiente, expresión significativa de la razón poética o *aisthética*, reúne vida e idealidad en el *tópos* que Merleau-Ponty denomina "ideas sensibles". En todo caso, con el título de "otras razones" se quiere hacer valer la recuperación del *logos* en la existencia, es decir, se quiere poner de manifiesto que el tiempo de la razón discursiva ha pasado porque no da cuenta de la verdad de la esperanza, y ésta no es otra que una razón comprometida con la vida y con la existencia; una razón implicada en el futuro, que es el tiempo de la vida.

Esta razón ampliada, cuya urgencia es reclamada por los dos autores, se presenta como una tarea del presente que la filosofía ha de afrontar, porque está llamada a desvelar lo que tradicionalmente ha sido confinado a habitar

entre muros del silencio, y a atender con toda fuerza las voces acalladas de la historia (en minúscula), sobre la que se ha levantado la Historia. Dar, pues, la palabra a lo pequeño y despreciado —quizás sea un guiño a W. Benjamin— es la tarea fundamental de la razón ampliada; pero también dar voz y vía a esa corriente inasible por inmensa que es la vida; una vida que busca no tanto la historia de la razón sino las razones en la sinrazón de la historia. En efecto, pensar la razón en los términos en que lo hacen los dos autores estudiados implica un compromiso intelectual-vital con la sublimación del instante frente a la fluencia continua de los instantes; dicho en otros términos: un compromiso con lo innombrado frente a lo conceptuado. Y no es que se desdeñe lo dado por el pensar, sino que se busca una actitud filosófica nueva, en la que las cosas den razón de sí. Es decir, una filosofía relacional y dialógica que recupere lo otro de sí, en tanto que eso otro de sí es el sedimento del discurso sistemático.

En todo este quehacer filosófico que plantean estos dos autores, la intuición desempeña un papel esencial, vale decir principal, y ello porque la intuición es el centro de todo el sistema; es una revelación de la realidad. Así, la intuición, en Merleau-Ponty, integra un saber conducente a la razón teórico-práctica, un saber que engloba todas las dimensiones epistemológicas del ser humano. En este mismo sentido, Zambrano considera que “la razón es conocimiento intuitivo” (183). En cualquier caso, una cosa es clara, al hilo de la fenomenología de Husserl: la razón es intuición.

En el capítulo sexto, cuyo título es “Seguir pesando allí donde se gesta el pensamiento y la palabra que todavía habla”, se traza una senda de pensamiento en la que la razón ha de ser incorporada a la realidad, que es la vida, o lo que es igual: trazar un pensar en el que se busque la razón de la vida, que es historia; mas al tiempo que se hace tal labor, el *logos* del Manzanares ha de ser llevado a los íferos, a las entrañas, donde se gesta y se va depositando todo el sedimento de la situación. ¿Y qué significa esta tarea de “llevar a”, sino dar luz a las zonas de penumbra de los íferos? ¿Qué puede querer decir “llevar a” sino iluminar o dar voz a la inefabilidad del —en lenguaje místico— “más puro centro”? Dar voz es disponer el centro (las entrañas) a un diálogo con lo exterior. Por eso, la razón zambrana y Merleau-pontiana es dialógica, y en esa medida, es también *poiética* y *aisthética*, es decir, creadora; creadora, ciertamente, de nuevas dimensiones de lo real que eclosionan, por mor de su fuerza interior, en una expresión de sí mismas. Y en su eclosionar vuelven hacia el

interior para poder ser pensadas por el sujeto. En este ir y volver, en este movimiento reversible consiste el pensamiento. Pero el pensamiento no es concebido como un acto ajeno a la vida, sino como la consecuencia natural de la vida misma, por cuyas grietas emerge el calor abrasador de lo desconocido, que reclama ser visto o intuido para poder ser pensado. Sólo la verdad profunda se vislumbra en la intuición y reclama para sí una razón que no constriña su poder generador de nuevos horizontes de significación de la existencia. Sólo en la medida en que la palabra se encarna. tiene el poder de dar voz a todas las cosas, y en la medida en éstas tienen voz se puede establecer una relación dialógica con ellas que sea creadora de sentido.

La autora del libro da voz a una filosofía del sentir, cuyo momento auroral invita a transitar por su senda. Y esta senda se nos antoja frondosa y fecunda para una filosofía que no le niega la palabra a las zonas en penumbra del sendero, a aquéllas que se sienten pero que no son vistas sin detención. Si se les niega su tiempo, son absorbidas por la corriente de una increencia perceptiva.