

## DE LA METAFÍSICA A LA LÓGICA (SOBRE MARÍA ZAMBRANO Y CHANTAL MAILLARD)

Partiendo de la más importante propuesta con que, a partir de los años cuarenta del pasado siglo, María Zambrano (1904-1991) se suma a la historia del pensamiento contemporáneo, es decir, de la «razón poética», y atendiendo tanto a su dimensión ética como estética, me propongo en este trabajo analizar la huella de esta nueva forma de racionalidad en una de las poetas y pensadoras españolas actuales, Chantal Maillard (1951), buena conocedora de la obra zambraniana con la que desde fecha temprana entra en diálogo. Me interesan las similitudes pero más aún las diferencias entre ambas autoras que, a mi juicio, pueden entenderse como las que median entre un pensamiento moderno y un pensamiento posmoderno.

La labor intelectual que, entre la crítica y la esperanza, ocupó a María Zambrano a lo largo de su trayectoria fue, en lo esencial, la de pensar el pensamiento. No estuvo sola, la acompañó en la empresa buena parte de la filosofía contemporánea, sensible, como la propia Zambrano, al horizonte cada vez más oscuro que Occidente dibujaba para el mundo entero y para sí mismo. En *La agonía de Europa*, una obra aparecida en la emblemática fecha de 1945, escribe Zambrano: «se ha ido más lejos de lo que el más pesimista presintiera» (2000:41). Lo que la filosofía del XX pone en evidencia de manera definitiva es un modo de racionalidad que, si bien ha traído el progreso técnico y científico, también ha empobrecido en múltiples aspectos, como denunciara Walter Benjamin, la experiencia humana, convirtiendo al hombre en ese ángel caído en que se proyectaron tantos poetas y artistas desde los inicios de la modernidad estética. Se trata, pues, de

dar la vuelta a una razón entronizada desde la Ilustración y que, progresivamente, ha ido mostrado su otra cara: ya no la liberadora de las luces sino la condenatoria de las sombras, y en el siglo XX, la de la oscuridad completa. En 1958 y en un texto que se diría escrito hoy mismo, *Persona y democracia*, Zambrano lanzaba la siguiente advertencia: «estamos ante el umbral de una época que los adelantos de la Ciencia no nos harán traspasar si no se resuelve el enigma de lo social» (1992:38). Con «lo social» apelaba Zambrano a la convivencia colectiva, enigmática aún por no resuelta, convivencia como necesidad esencial porque la vida es siempre para Zambrano interrelación, movimiento, nacimiento continuo... camino que se hace al andar, que decía, tan próximo a Zambrano, el poeta<sup>1</sup>.

El modo de racionalidad que ha quedado tocado de muerte en el siglo XX es el que instaura como sistema el siglo XVIII, ciertamente, pero el pensamiento contemporáneo mira mucho más atrás buscando responsabilidades, y llega así al pensamiento platónico, al que acusa de fundar el dualismo excluyente heredado en los siglos siguientes, que habla del mundo verdadero de la idea –que habita el filósofo, el único iluminado por la luz de la razón- y el mundo erróneo de lo sensible –donde permanecen ciegos el resto de hombres, entre ellos, la mayoría de poetas-. Pues bien, en respuesta a la racionalidad platónica, el pensamiento contemporáneo actuará en dos direcciones: en primer término, aceptará como legítimas otras fuentes de «verdad» más allá de la filosofía, entre ellas el arte y la poesía, dejando así de custodiar el concepto. Este es el motivo por el que Zambrano, como ha explicado muy bien Ana Bundgard aún cuestionando sus resultados, quiso hacer filosofía pero desde la perspectiva del poeta (2000:217). En *Filosofía y poesía* (1939) consideró, de hecho, a la poesía como «lo único rebelde frente a la esperanza de la razón» (1987:33). En este sentido es de destacar la violencia de la crítica de Zambrano a Platón, pero sólo *en este sentido* como veremos enseguida porque, por ejemplo, en la misma *Filosofía y poesía* introduce ya un matiz que resumen las siguientes palabras: «tal vez toda la crisis actual por la que pasa la cultura occidental no sea en esencia sino la crisis de esta idea platónica [la identificación del hombre con la razón] hecha *creencia* en la conciencia europea» (1987:52). La cursiva es mía. Y en un libro muy próximo al citado, *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), admite que «con Parménides y Platón la razón pudo pecar de otras cosas, mas no de soberbia. La soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente con Hegel» (2004:109).

---

<sup>1</sup> Para un minucioso análisis del concepto de “enigma” en el pensamiento de María Zambrano, véase el trabajo de Jesús Ignacio Martínez García (2004).

Por otro lado, al aceptar la dispersión del espacio donde habita la «verdad» el pensamiento contemporáneo está muy cerca de poner en entredicho el mismo concepto de «verdad» en el sentido platónico. Y, en efecto, lo que observamos en ese pensamiento es cómo la «verdad» amplía su sentido alcanzando a todo aquello que Platón condenó a la no-verdad, es decir, lo que desde Parménides se llamó «no-ser» y que Platón hubo, paradójicamente, de definir para poder defender lo que le interesaba: el ser, única categoría verdadera, definitiva. Lo que sigue rompiendo en este aspecto el siglo XX es el sistema platónico de enfrentamiento de contrarios, que marca siempre como negativo uno de los dos términos del esquema binario para que el otro pueda erigirse en modelo: no sólo la idea frente a lo sensible, también el ser al no-ser, lo real a lo irreal, lo universal a lo particular, lo objetivo a lo subjetivo, lo permanente a lo huidizo, etc. Se trata de pares de contrarios excluyentes sobre los que se edificarán las polis y se legislarán los pueblos, un mundo de totalidades instrumentalizado como la herramienta por excelencia del poder: «¿Y no se habrá querido para eso el todo: para poder ser poseído, abarcado, dominado?», se preguntará en *Filosofía y poesía* (1987:24) Zambrano, cuyo empeño fue siempre abrir ventanas en esa fortaleza blindada de las ideas platónicas, intentando convencer al hombre de que las ideas desbordan el sentido establecido y es imposible forzarlas a ocupar compartimentos estanco. Sobre todo, Zambrano intenta convencerle de la extravagancia de poseerlas. Para Zambrano la verdad no se posee. En todo caso es el hombre el poseído por ella.

Esto último es precisamente lo que, a juicio de Zambrano, ha sabido siempre la figura que ella contrapone al filósofo: el poeta. Si la soberbia define al primero, la humildad es seña de identidad del segundo, que reconoce no saber, que anda perdido, errático, siempre buscando a Dios entre la niebla, persiguiendo lo eterno en medio de lo transitorio, habitando infiernos desde los que alcanzar algún cielo. Perdidizo, como la Amada del *Cántico* sanjuanista que se transforma en paloma, en tórtola y sobrevuela montes, riberas, bosques, prados... en busca del Amado, a quien nunca poseerá porque la posesión no forma parte de esa relación amorosa: sí su transformación en el Amado, la unión absoluta de uno y otro, la anulación de toda distancia entre ambos, de todo dualismo. El poeta sabe, pues, que la verdad no se apresa, sabe que la verdad no es un concepto sino, utilizando la imagen zambraniana, una luz auroral, que no se busca sino se encuentra, la luz naciente, recién hecha, del día. En el volumen *De la Aurora* (1986) hablará de la «tiranía del concepto» (2004:61), y años antes, en 1945, ya había sostenido con rotundidad en un texto sobre Eloísa, la amada de Abelardo, que «la realidad no es apresable en concepto» (2004:99). Como al poeta, a

Zambrano no le interesan las ideas, está presa de la esperanza en esa particular luz que, sabe, sólo brotará del mundo de sombras en que mora.

El poeta es, también puede decirse así, como un alfarero que construye oquedades como esas que habita, porque sabe que ellas son la condición de la germinación, de la auténtica iluminación. Su canto es un cántaro. Dice el poema XXVI de *El fulgor* (1983) de José Angel Valente, el poeta español más próximo, sin duda, a Zambrano:

Con las manos se forman las palabras,  
con las manos y en su concavidad  
se forman corporales las palabras  
que no podíamos decir.

En la concavidad escribe el poeta su decir «otro», aquel conformado de palabras que dicen el mundo como la primera vez, ajenas a ese «hipo de hipopótamo tardío» con que denomina también Valente a las palabras cargadas de sentidos espurios («Crónica 1968», *El Inocente*, 1970), las palabras usadas, *manoseadas*. Por eso lo que pasa fundamentalmente en el poema es el lenguaje, y por eso es con el lenguaje con el que el poeta adquiere su compromiso. Para Zambrano, como para Valente, el lenguaje, cierto tipo de lenguaje, posee la magia de traducir ontológicamente la realidad, como el verbo bíblico o las letras del alfabeto hebreo. Por eso la obra de Zambrano adquirirá cada vez más, en palabras de Bundgard, un carácter retroprogresivo y ahistórico (2000:35-36), en búsqueda de un espacio sagrado y originario, en el que el Zambrano cree con firmeza. «El *logos* primero es el del lenguaje que la poesía quiere siempre recuperar», escribe en unos apuntes inéditos hasta fecha reciente (Ortega Muñoz:2007:72). Destaquemos que la verdad, por tanto, para Zambrano no se posee: es la palabra –ámbito primero de la verdad, como en las religiones del libro- la que posee a aquel que quiere escucharla. Lo dice en *Filosofía y poesía* de este modo: «el filósofo quiere poseer la palabra, convertirse en su dueño. El poeta es su esclavo; se consagra y se consume en ella» (1987:42). El filósofo fuerza al lenguaje, penetra el lenguaje y le obliga a decir lo que él ya ha decidido que diga. El poeta escucha al lenguaje, se deja penetrar por él, se convierte en su receptor -receptor del *logos* repartido por las entrañas, en expresión de Empédocles tantas veces repetida por Zambrano-.

El dualismo excluyente platónico ha funcionado también, como se sabe, en el terreno del lenguaje y de la poesía, y asimismo ha sido el poeta su fundamental negador: el enfrentamiento entre filosofía y poesía puede decirse de otra manera: el enfrentamiento entre la idea y la palabra –la cual forma parte del mundo de lo sensible-. Aquí también el pensamiento

contemporáneo le da la mano a la poesía, y hace análisis de conciencia, presentándose como antiplatónico (Whanón:1995:23). Durante mucho tiempo, y desde Platón, los filósofos creyeron en una idea más allá del lenguaje, como la paloma kantiana cuyo deseo era que desapareciera el aire para poder volar más alto, sin darse cuenta de que sólo el aire le permitía el vuelo. La filosofía contemporánea será, sin embargo, la primera en hablar sistemáticamente del carácter lingüístico del hombre –con el antecedente ineludible de Nietzsche, claro está-. Y en este aspecto, se acercó, como no podía ser de otro modo, a la poesía que sí supo desde siempre que no existe la idea sin la palabra, lo hondo sin la superficie. «Lo profundo es el aire», decía Jorge Guillén. La tradición bíblica, y el relato del *Génesis* en concreto, se encuentran en este aspecto, como ha explicado Whanón, más cerca que la tradición platónica de la idea moderna que habla de la condición lingüística del hombre.

Pues bien, a la luz de la diversificación de las fuentes de la «verdad» y de su sentido mismo, es como la propuesta zambraniana de la «razón poética» adquiere pleno sentido, una razón apuntada ya en los mejores momentos de *Filosofía y poesía* aunque desarrollada un poco más tarde. Leamos lo que escribe en esta obra, con ecos heideggerianos por cierto: «[...] todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás. El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro. El poeta no se afana para que de las cosas que hay, unas sean, y otras no lleguen a este privilegio, sino que trabaja para que todo lo que hay y lo que no hay, llegue a ser. El poeta no teme a la nada» (1987: 22-23). Como puede observarse, ya no se trata de la defensa de una «razón vital» como postuló Ortega y Gasset, quien también debe contarse entre los filósofos revisionistas de la razón occidental. La de Zambrano supone un paso más. Su futura «razón poética» se constituirá en una razón con capacidad de decir no sólo la circunstancia orteguiana sino el no-ser, realizando con ello un acto, como lo denomina en dos ocasiones en *Filosofía y poesía*, de «admirable justicia caritativa» (1987:22/89). El concepto de «no-ser» en Zambrano es de una riqueza inmensa, y quizás por ello aparece desde el principio vinculado al ámbito de la poesía, de la creación, en el que encuentra su lugar propio.

El no-ser zambraniano puede identificarse en primer término con la nada mística, y ya sabemos que la mística es, entre otras cosas, un lenguaje, y muy próximo, por cierto, a la poesía. De *fábula mística* ha hablado Michel de Certeau en un fabuloso libro. Lenguaje cuya condición es el despojamiento de todo sentido, pues ahí donde existe un sentido, existe algo distinto de la Totalidad que pretende transmitirse. El místico, habitante del desierto, es el iconoclasta por excelencia, sabe que sólo en el espacio de la nada puede

revelarse la aparición. De la nada absoluta, en la que tampoco Dios tenga lugar, como solicitaba el maestro Eckhart, conocido por Zambrano, en palabras tantas veces citadas: «rogamos a Dios que nos vacíe de Dios» (1998:77). Ahí están también estos versos minimalistas y pictóricos de Valente en *Al dios del lugar* (1989), que tan bien resumen, desde su «dios» con minúscula, todo este sentir:

BORRARSE.

Sólo en la ausencia de todo signo  
se posa el dios

Podría citarse a continuación esta declaración de Chantal Maillard en *Husos*: «aspiro a la pobreza extrema del entendimiento» (2006:10), pero sólo con la advertencia de que el sentido de sus palabras apunta a la *lógica*, no a la metafísica como veremos.

El no-ser zambraniano tiene también una dimensión ética e incluso política. El no-ser es la categoría que define el mundo marginado del pobre, del loco, de la mujer, del niño, todos ellos encarnados en la figura zambraniana por excelencia: el exiliado. El «otro» por definición. La misma Zambrano, una exiliada para siempre a partir de 1939. La «razón poética» es en este sentido una razón de la misericordia. De «logos disperso de la misericordia» habla Zambrano en *Filosofía y poesía* (1987:23). La misericordia o la piedad, que Zambrano define en *El hombre y lo divino* (1955) como «el saber tratar adecuadamente con lo otro» (2005:203). Ya en un texto temprano, *Horizonte del liberalismo* (1930), introducía otra palabra para significar algo idéntico: «este problema de tolerancia en religión y en política es, en realidad, sólo de amor; es saber que existe ‘lo otro’» (1996:209). Contraria a la misericordia, la piedad o el amor es, a juicio de Zambrano, la angustia, caracterizada, como estableció Kierkegaard a quien sigue aquí Zambrano, por la ausencia absoluta del otro (1987:95). Esta dimensión ética y política del no-ser no nos aleja de la dimensión mística, más bien la complementa. No olvidemos que el místico es aquel que contempla y asiste a la revelación pero también aquel que luego regresa del desierto para comunicarla. Los místicos que han hablado lo han hecho para decir eso que han visto en el límite, en la ex/centricidad, en el espacio que no alcanza la palabra de la polis, del dogma, del poder. Por eso han sido perseguidos y condenados a no-ser.

Junto a la dimensión mística y ético/política, debe hablarse asimismo en Zambrano en relación al concepto de no-ser de una dimensión epistemológica. Epistemología fenomenológica que, otra vez, supone un paso más allá del que dio Ortega con su «razón vital». La de Zambrano es,

desde luego, una teoría del conocimiento que exige una nueva mirada capaz de fluir como el «agua» ahí donde la realidad es como «piedra», utilizando dos de sus más afortunadas imágenes. Porque la realidad es en Zambrano mucho mayor de lo que nuestra mirada habitual es capaz de captar. Lo que hay es más, es mucho, es tanto. Y es este exceso lo que el entendimiento habitual no podrá nunca alcanzar por mucho que lo pretenda. Intentarlo es condenarse a habitar la náusea, la cual nace precisamente, como ha explicado Maillard a propósito de la náusea sartreana, de la impotencia ante la multiplicidad incesante de la realidad, siendo así «la respuesta somática del vértigo de la razón» (2005: 92). Tal vez por ello el personaje de Hofmannsthal, lord Chandos, había decidido callar para siempre. Destaquemos que la razón de Zambrano se erige en «otra» razón con la que mirar el mundo, con capacidad de aceptar su multiplicidad y sumarse a esa génesis continua en que se desenvuelve, a ese movimiento perpetuo de sus formas del que extrae toda su grandeza. Porque es una razón que se desliza como aceite, como le dice a Rafael Dieste en una citada carta de 1944. Razón que anda por los interiores, como el Dios de Teresa de Avila que habitaba los pucheros. Es a esta razón que fluye, que se desliza, es a esta razón receptora a la que Zambrano denominó «razón poética».

Vale la pena recordar ahora que cuando Zambrano defiende la «razón poética» a la luz, entre otras cosas, de una concepción determinada de la palabra, está pensando en un lenguaje que, por supuesto, aspira al conocimiento, y también, y esto quiero subrayarlo, que tiene la particularidad de encontrar su expresión más sublime en la poesía mística, y más en concreto en la obra de san Juan de la Cruz -más tarde, cuando su pensamiento se haya radicalizado en la misma senda descrita de despojamiento hacia la nada, la fuente zambraniana será la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos, obra que causará asimismo una fuerte impresión en José Angel Valente, quien la reeditará en 1989-. Importa destacar que es precisamente a través de la poesía mística sanjuanista, profundamente cristiana, que Zambrano acaba realizando paradójicamente una encendida defensa de Platón. Así en el tercer capítulo de *Filosofía y poesía*, donde entendemos el atractivo de la teoría platónica del amor, o más bien, neoplatónica para Zambrano: su origen en la belleza sensible. Es cierto que más tarde esa belleza se trasciende (en Idea o en Dios) pero lo que nos importa ahora a propósito del entusiasmo platónico de Zambrano es que resulta una belleza encarnada en la propia materia. Leamos sus palabras: «En el amor está la cuestión verdadera. El amor es cosa de la carne; es ella la que desea y agoniza en el amor, la que por él quiere afirmarse ante la muerte. La carne por sí misma, vive en la dispersión; mas por el amor se redime, pues busca la unidad. El amor es la unidad de la dispersión carnal, y la razón de la

‘locura del cuerpo’» (1987:61). Salvando las distancias, recuerda esta declaración a aquellos versos de Jaime Gil de Biedma, precisamente en el poema titulado «Pandémica y celeste» (*Moralidades*, 1966): los misterios del amor «como dijo el poeta, son del alma/pero un cuerpo es el libro en que se leen»<sup>2</sup>. Compañero de viaje de Gil de Biedma fue José Angel Valente, quien en el ensayo *La piedra y el centro* (1983) habla de la aventura corpórea del espíritu, de la noticia radical del Evangelio que es «carnal»: el «misterio de la encarnación», y más aún, el «escándalo de la resurrección» (1991:34). La escatología cristiana es el lecho del que brota buena parte de la obra zambrana y también valentiana. Sobre ese lecho se había erigido la meditación barroca, sobre la que asimismo se levanta, siendo fundamental en Zambrano y Valente, el credo unamuniano del pensar el sentimiento, sentir el pensamiento, tan importante, a su vez, en los metafísicos ingleses del XVII, los cuales bebieron, por cierto, cerrándose el círculo, de la mística española<sup>3</sup>.

Es en la belleza sensible donde se encuentra, escribe también Zambrano, «la única apariencia verdadera» (1987:64). Fijémonos en el oxímoron, «apariencia verdadera», que constituye una de las figuras del discurso místico y uno de los modos de la paradoja. Como no puede ser de otro modo, es la estrofa 12 del *Cántico* de San Juan la más perfecta escritura para Zambrano de la fusión de la idea con lo sensible, del alma con el cuerpo. La unión, si se quiere, del ser con el no ser puesto que se trata de la estrofa de la anulación absoluta de los contrarios, en este caso, la presencia y la ausencia de la que participa al tiempo el Amado y la Amada:

¡Oh cristalina fuente  
 si en esos tus semblantes plateados  
 formases de repente  
 los ojos deseados  
 que tengo en mis entrañas dibujados!<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> La obra del poeta catalán fue objeto de reflexión en Zambrano en diversas ocasiones. Véase, «Jaime Gil de Biedma» en Ortega Muñoz (2007: 222-232).

<sup>3</sup> Véase el trabajo de José Angel Valente, «Una nota sobre las relaciones literarias hispano-inglesas en el siglo XVII», en *La piedra y el centro* (1991:133-155).

<sup>4</sup> A esa misma estrofa se referirá Valente en el texto, «El ojo de agua», de *La piedra y el centro* (1991:76-84), donde la relaciona con la tradición islámica y el sufismo, con Rûmî y Hallâj, también con el maestro Eckhart y Bernardo de Claraval y, por supuesto, con la misma Biblia. En su última entrega poética, nacida póstuma, *Fragmentos de un libro futuro* (2000), Valente escribe un poema de signo sanjuanista titulado «La nada» e introducido por unas palabras del maestro Eckhart: la tradición mística se combina aquí, sin embargo, con un desgarramiento que es ya, sin duda, moderno. Estos son los dos versos con que termina el poema:



Años más tarde, repetirá Zambrano en *El hombre y lo divino* su defensa convencida de Platón: «A pesar de su condenación de la poesía, en él todavía es posible la unidad de poesía y filosofía. Y es en su concepción del amor donde reside esa unidad» (2005:269).

Pues bien, la voz de María Zambrano, sin dejar de ser filosófica, se expresará cada vez más a través de una palabra también poética. Es por este motivo que su obra con el paso de los años impide ser dicha de otro modo a como se dice ella misma. Piénsese en obras como *Claros del bosque* (1977) o *De la Aurora* (1986), donde sólo el lenguaje poético permite dar cauce a esa especie de revelación que las conforma, un lenguaje que ya no tiene por función representar sino presentar. Como sostenía el maestro Eckhart, no existe ahora un objeto de conocimiento y una luz que lo ilumine desde fuera: la luz brota del mismo objeto, como la imagen de madera o piedra que el maestro extrae de la misma materia (1998:118). Entendemos, así, la proximidad de Zambrano a los poetas, tanto en el sentido del magisterio que han tenido sobre ella, como en el de la influencia que ella ha ejercido sobre muchos de ellos. Sólo en el ámbito hispánico, maestros indiscutibles suyos son Miguel de Unamuno y Antonio Machado, y compañeros de viaje Emilio Prados o José Lezama Lima. Después, la estela zambraniana puede rastrearse, entre otros, en José Angel Valente y también, aunque con matices como veremos, en Chantal Maillard.

También Chantal Maillard ha pensado el pensamiento, y en ese quehacer ha pensado asimismo, vivificándolo, el pensamiento de Zambrano: «Todo pensamiento que no es nuevamente pensado es, al igual que una obra de arte sin espectador, un pensamiento muerto», escribirá en cierta ocasión (1990:28). María Zambrano está en los inicios de la trayectoria intelectual y creativa de Maillard. En 1990 publica *El Monte Lu en lluvia y niebla*, un estudio sobre la relación de Zambrano con lo divino, de donde hemos extraído la anterior cita. En 1992 el libro nacido de su tesis doctoral, *La creación por la metáfora*, dedicado íntegramente a la «razón poética». Después de otros títulos ya no directamente relacionados con Zambrano, en 1998 le dedica uno de los capítulos de *La razón estética*. Podrían citarse más trabajos sobre Zambrano pero creo que estos son los más significativos al respecto, junto al que publica en 2004/05 al que me referiré más adelante. Del conjunto de su obra ensayística debe destacarse *Husos* (2006) —a caballo, de hecho, entre el ensayo y la creación, y que le da la mano a *Hilos* (2007), su último poemario— porque, a mi juicio, supone el viraje definitivo en la trayectoria de Maillard, ya no en relación a Zambrano sino a lo que Zambrano representa.

---

«Devuélveme a tus ojos/que llevo en mis entrañas dibujados». La unidad de la que ha hablado en «El ojo de agua» es aquí escisión, la seña de identidad de la modernidad estética.

Sirvámonos de sus mismas palabras para observar la contundencia de ese viraje: «No reconozco —escribe Maillard— en ninguna de mis células un ápice de monoteísmo. Por mi cuerpo no viaja esa memoria, sino la fecundidad oscura y contenida de los líquenes y el musgo en los bosques inmensos» (2006:17). Tengamos en cuenta que la razón de Zambrano es, como la hemos definido, adaptable, fluida, con capacidad de deslizamiento, pero es también, no podemos olvidarlo, una «razón verdadera»<sup>5</sup>. *Husos* es, a este propósito, una radical vuelta de tuerca a una postura que, de hecho, desde sus inicios defiende Maillard y del que *La razón estética* supone ya un punto de inflexión incuestionable, siendo, no obstante, *Husos* (e *Hilos*) las obras que, a mi parecer, marcan la ruptura más violenta. Lo que ha cambiado en *Husos* (y en *Hilos*, y esta última con el antecedente de otro libro de poemas, *Matar a Platón* en 2004), fundamentalmente, es el lenguaje, o mejor, la estructura o la red en que se distribuyen las palabras del lenguaje. Veamos a continuación en qué consiste la proximidad entre ambas pensadoras y de qué modo supera Maillard la «razón poética».

Para empezar, Maillard ha celebrado que el pensamiento contemporáneo en sus últimas manifestaciones, es decir, en su giro posmoderno, se haya revestido de relativismo, abriendo caminos para entender la vida como realidad cambiante y transformadora, no reducible a concepto al modo de la metafísica platónica. Ha celebrado asimismo, en relación a lo anterior, que el principio de aceptación del otro se haya asentado en las sociedades occidentales como irreductible principio ético. Entiende Maillard que en este aspecto el pensamiento zambrano ha constituido, desde la modernidad, una aportación decisiva. En *La razón estética* escribe: «puede decirse que Zambrano preparó el terreno de la mejor manera y que lo abonó con su escritura» (1998:146). Un paso más en el sentido de aproximar a Zambrano a la sensibilidad de fines de siglo XX es la relación que establece Maillard entre la «razón poética» y la razón «débil» de G. Vattimo y Aldo Rovatti, una razón esta última que Maillard defiende y que no entiende en ningún caso como una razón debilitada o disminuida sino como una razón constructiva, precisamente porque no es rígida sino débil en el sentido fuerte del término. Es por ahí que puede vincularla a la «razón poética»: como «otra» razón que debe entenderse, no como carencia, insistimos, (de fortaleza o de poder o de masculinidad, o de cualquier connotación que se le suponga convencionalmente a lo fuerte) sino como flexibilidad y, por tanto, capacidad de adaptación y generación.

Hay que destacar a continuación que en Maillard la «razón débil» también se relaciona con cierto modo de racionalidad oriental que, en su

---

<sup>5</sup> Véase entre otros, *Persona y democracia* (1992:160), 'Los intelectuales en el drama de España' y otros escritos de la guerra civil (1998:138) y *España, sueño y verdad* (2002:254).

caso, ha constituido una de las fuentes primordiales de aprendizaje. Es una relación que ella misma ha explicitado en *La razón estética* al vincular la «razón débil» con la teoría de las mutaciones por la que se rige el universo en una parte de la cultura china, basada, como es conocido, en la idea de la sustitución complementaria de los principios opuestos, de tal manera que cuando ambos llegan al límite de sus posibilidades se transforman el uno en el otro: como la ladera en sombra de la montaña que se transforma en la ladera soleada y viceversa, y sólo por pocas horas, siendo la montaña al mismo tiempo, y esto es lo primordial, ambas laderas (1998:18-19). En sentido estricto, Zambrano no es una pensadora posmoderna, ni tampoco todo su pensamiento permite leerse a la luz de planteamientos orientales, esto lo sabe muy bien Maillard, pero sí guarda similitudes con ciertos postulados posmodernos -el relativismo y la aceptación del otro-, como con cierta sensibilidad oriental -atenta a la idea de movimiento más que a la de estabilidad-, que son las que le unen a Maillard.

La tesis doctoral de Maillard, *La creación por la metáfora*, publicada en 1992 pero terminada en 1985, supone su primera aproximación a Zambrano. Se da en esta obra una identificación con buena parte del pensamiento zambraniano, al extremo de no saber si Maillard está hablando de Zambrano o de ella misma. Al mismo tiempo, y esto es sumamente interesante en tanto constituye un ejemplo de cómo actúa la «razón poética», Maillard inicia aquí un diálogo con el sujeto-objeto de su estudio que le permite alimentar, como ella misma reconoce, su propia creatividad. Y es que la «razón poética» supone un modo de aprehensión del mundo pero también el hacerse del propio sujeto en esa aprehensión. Menciona Zambrano esta realidad de modo explícito en *Pensamiento y poesía en la vida española*, donde escribe: «imposible contemplación desinteresada, es decir, que no modifique la condición del que contempla» (2004:143). Algo parecido escribe Maillard años más tarde en *La razón estética*: «la realidad no es lo otro que ha de ser aprendido sino aquello en cuyas confluencias nos vamos creando» (1998:11). Digo «algo parecido» porque en Maillard no sólo se trata del hacerse del sujeto sino también del hacerse de la propia realidad. En Zambrano esa realidad no la hace el sujeto propiamente, sino que le es desvelada al sujeto, lo que resulta algo muy distinto.

Más allá, de momento, de estas diferencias, quedémonos con que es en la tensión entre la realidad y el sujeto (entre lo objetivo y lo subjetivo, la razón y el sentimiento, lo universal y lo particular, la actividad y la pasividad, en resumen, lo que hasta aquí venimos denominado, la filosofía y la poesía) donde se encuentra el punto de encuentro originario entre ambas pensadoras. Lo reconoce Maillard al hacerse eco de las palabras de Zambrano en *La creación por la metáfora*: «quien de este conflicto sufre no

puede retroceder ante él y no puede dejar de manifestar la doble irrenunciable necesidad que siente de poesía y de pensamiento en su sentido más estricto» (1992:9). Así en Maillard, quien a renglón seguido explica su propio sentir y pensar: «Mi vida, sin dejar de ser vida propia, era pensamiento sobre el pensar de la vida. Mi pensamiento, sin dejar de ser pensamiento, era actualización de la vida en mi vida. Algo, muy en el fondo de mí, se anulaba, se reabsorbía» (1992:10).

Con acierto Maillard califica el pensamiento de Zambrano de «ontología», aunque también le añade un adjetivo a través del cual entendemos el vínculo que establece con su obra: «ontología comprensiva» (1992:58). En efecto, como hemos visto, para Zambrano es inadmisibile la idea platónica que habla de que «sólo lo real ha de existir, es decir, lo real, lo que existe por sí mismo, lo que tiene su presencia entera, sin que el hombre vaya en su ayuda» (1987:37). Platón no tiene piedad en este sentido. También en un texto anterior, *Los intelectuales en el drama de España* (1937), afirma Zambrano que hay que desprenderse de la idea burguesa de la inalterabilidad del mundo y de la idea racionalista de que el mundo «está compuesto de cosas y no de acontecimientos; de sustancias y no de sucesos» (1998:89). Todas estas palabras de Zambrano, fuera de contexto, podrían asimilarse a la filosofía de Gilles Deleuze que abre el libro de poemas de Maillard, *Matar a Platón* (2004), a través de dos significativos epígrafes. El primero de ellos dice lo siguiente -los paréntesis son de Maillard-: «El acontecimiento no es lo que ocurre (accidente), es en lo que ocurre lo expresado mismo que nos hace seña y nos espera (...) es lo que debe ser comprendido, lo que debe ser querido, lo que debe ser representado en lo que ocurre». Conocemos ya, no obstante, el esencialismo que separa a Zambrano de Deleuze, es decir, a Zambrano de Maillard.

Lo que sí celebra Maillard, no obstante, es la parte «comprensiva» de la «ontología» zambraniana, resuelta asimismo en la osadía que Maillard celebra en Zambrano de haber intentado remover los cimientos del pensamiento occidental con el fin de, aunque sea para la edificación de una nueva «metafísica», hacerse cargo de la «física». Podemos utilizar una imagen recurrente en Zambrano para definir el espacio que le es propio, y que Maillard le reconoce: el desierto, espacio de libertad donde, como se sabe, las huellas se borran con rapidez y los senderos tienen que volver a trazarse de nuevo. Pues bien, ese espacio es también el de Maillard, quien no edifica metafísica alguna pero sí atraviesa los hilos que su mismo pensamiento teje mientras transcurre la travesía. También hay audacia en Maillard: la que supone sostenerse como un funámbulo sobre esos hilos sabiendo que nada debajo la sostendrá si cae y que, por supuesto, no hay trascendencia hacia lo

alto. Esta es la paradoja en la que se instala Maillard: la de tejer sobre la nada, una «nada», no obstante, muy distinta ya a la «nada» mística.

La de Maillard no es la paradoja de la mística, en la que sí reside Zambrano. En el desierto, Maillard llega a lo inefable, pero no por haberse encontrado con lo sagrado sino por haberse encontrado con los límites de la *lógica*. La referencia de la paradoja en Maillard no es ya la mística sino la de la escuela budista de la *vía media* o *madhyamaka*, como comentaremos. De la paradoja habla Maillard en el ensayo *El monte Lu en lluvia y niebla*. Leamos lo que dice: «en un primer momento la paradoja desconcierta, y el desconcierto significa el fin de un cierto modo de entender y de entenderse, el fin de una armonía normativa producto de la asimilación de una larga serie de repeticiones» (1990:20). La paradoja, pues, como el desierto, obliga a desautomatizar la mirada y a ejercitarse en otro modo de ver, distinto de aquel al que estamos acostumbrados y al que hemos convertido en «normativo» por su uso. Advertir de esa trampa de la mente es la tarea de Maillard hace ya muchos años.

La paradoja, como se ha visto, también forma parte del universo de Zambrano, sólo que en su caso queda integrada en ese “girar incesante alrededor de algo que permanece inmóvil» con que define ya en *Horizonte del liberalismo* la cultura y la vida (1996:247). De ahí que Maillard considere que «el mito del paraíso perdido preside y guía el pensamiento de Zambrano en toda su amplitud» (1992:66). Y años después, en *La razón estética*, vuelve a insistir: la «razón zambraniana sigue estando demasiado cargada de ser» (1998:146). En Zambrano existe todavía una realidad dada, profunda y anterior, que debe ser interpretada, por eso pertenece de pleno derecho a la modernidad. En los «límites de la modernidad» la sitúa Maillard en *La razón estética* (1998:146), donde reconoce también que «la razón poética fue atrevida en su propósito pero limitada en su aplicación» (1998:139). Algunos matices a Zambrano existen ya en *La creación por la metáfora* pero es en *La razón estética* donde se despliegan mayormente. En esta última, Maillard propone con claridad para la necesaria superación del esencialismo de la «razón poética» la aportación de dos elementos: la ironía y la superficialidad —en el sentido profundo del término, del mismo modo a como definimos el pensamiento «débil» al entenderlo como «fuerte»-. A juicio de Maillard, a la «razón poética» le sobra seriedad y le falta una estructura lúdica que le permita, sobre todo, relativizarse a sí misma. Lo que en última instancia está cuestionando Maillard es la identificación, de la que es heredada todavía Zambrano, de la «razón» (o de la «idea») con la «verdad», coincidiendo así con el planteamiento que, aparte ciertos postulados posmodernos, configuró desde antiguo el pensamiento budista. Las ideas, todas las ideas, por ejemplo en un autor tanto veces citado por Maillard como Nagarjuna, el fundador en

el siglo II-III de la escuela de la *via media* o *madhyamaka*, no son ni verdaderas ni falsas, sino suposiciones aceptadas provisionalmente con el fin de utilizarlas para una acción o un argumento, pero no tienen carácter vinculante: «si supongo que va a llover, cogeré un paraguas, pero eso no quiere decir que si no llueve tenga que usarlo», escribe Juan Arnau en un estudio sobre budismo, y concluye, «la ventaja de la suposición es que uno puede deshacerse de ella fácilmente, olvidarla. Conocer no es aquí, como en Platón, recordar, sino más bien olvidar» (2007:81)<sup>6</sup>.

La labor de la vacuidad en el budismo consiste precisamente en seguir pensando pese a reconocer la ilusión del pensamiento, incluida la ilusión de pensar que el pensamiento es una ilusión. Así lo ha expuesto Maillard en *Husos*: «la conciencia del vacío es también un huso. No permaneceré en él mucho tiempo. La existencia consiste en saltar de un huso a otro» (2006:48). Se trata, pues, de aceptar que lo pensado no tiene un carácter definitivo, ni mucho menos verdadero. Los conceptos son necesarios. No podemos pensar ni hablar sin los conceptos. Pero no podemos tampoco dejar de sospechar de ellos, saber que ellos no traducen verdad alguna. De esta convicción nace la propuesta de Maillard en un interesante texto titulado «Desde la ignorancia», para evitar los argumentos *ad hoc*: no decir «Dios es X» sino «llamo Dios a X» (2006:120). Este es precisamente uno de los temas de *Hilos* (2007), y también el modo en que el libro está construido: imposibilitando el referente: «todo es una forma,/escribo, de decir», escribe Maillard en un poema (2007:39). Debe aceptarse para Maillard que lo existente son nuestros pensamientos haciéndose y deshaciéndose continuamente en la propia red que tejemos al hilarlos. Esto permite no anclarse en ninguno de ellos y, mucho menos, considerarlos verdaderos. A lo sumo podremos hacernos la ilusión de que el significante sí traduce el referente, pero sin abandonar la idea de ilusión. Como en un juego, donde uno acepta muy seriamente el rol pero también es consciente de él, y en un momento determinado tiene la libertad de abandonarlo.

En este aspecto, la propuesta del budismo encontraría una correspondencia en la imagen horizontal y dinámica del rizoma deleuziano, opuesto, como se sabe, a la vertical y jerárquica del árbol de Porfirio. La realidad es ahora una inmensa red extendida hasta el infinito, una superficie donde se encuentra lo más hondo. «La profundidad es justo el límite, la piel

---

<sup>6</sup> Véase el preciso epílogo que Arnau escribe a su edición de *Abandono de la discusión* de Nagarjuna, donde relaciona esta obra con la física del siglo XX y buena parte de la filosofía moderna y contemporánea construida bajo lo que se ha denominado «fin de la metafísica», inaugurada con Platón: Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault o Rorty (2006: 77-86).

de las cosas» escribía ya Maillard en *La creación por la metáfora* recordando a Deleuze (1992: 37). Y alguien muy próximo en la actualidad a Maillard, el filósofo americano especialista en semiótica y cognición, Nelson Goodman, ha escrito a su vez: «mantengo la opinión de que no hay ninguna cosa que sea el mundo real, ninguna realidad única, bien hecha, absoluta, al margen e independiente de todas las versiones y visiones» (1995:196). Zambrano instó siempre a superar el miedo a integrarse en la danza de las metamorfosis donde se encuentran esas versiones y visiones, pero su pérdida en esa danza siguió siendo la pérdida mística: la paradójica pérdida a través de la cual uno se encuentra: la pérdida de la Amada en el Amado del *Cántico* sanjuanista. En Maillard ya no hay pérdida o encuentro esenciales sino infinitos puntos de encuentros y desencuentros en esa superficie en que nos movemos. El desierto es en Zambrano el espacio de la revelación del ser, en Maillard el de la producción de la red que nunca termina de tejerse como el trayecto de la tortuga de Aquiles. En *La razón estética* ha definido Maillard la «revelación» de un modo que ya no es zambraniano: «[...] el resultado de la coincidencia de la mirada con alguno de los puntos de sutura del universo, un punto cualquiera en que dos o más trayectorias coinciden: un rayo de sol con el quicio de una puerta, por ejemplo, o una máscara china con una mancha de humedad, o un llavero oxidado y una flor de azahar con una taza de té. Revelar es expresar el misterio, pero el misterio no es nada especial» (1998:148).

Maillard no da forma al misterio, acepta desde muy temprano que consiste en el límite que le ponemos a nuestra propia ignorancia o, en todo caso, que se constituye en el momento en que somos conscientes de la red, de sus puntos de sutura, coincidiendo con uno de ellos. Lo absurdo, sostenía en cierta ocasión haciéndose eco de la reflexión de Albert Camus, no es la superficie sin fondo ni cielo en que nos movemos, sino nuestra exigencia de coherencia, que nos conduce a realizar preguntas que no pueden contestarse (1990:37). En *Matar a Platón* Maillard escribe unos versos que bien podrían ser asimismo una respuesta al pensamiento zambraniano:

ser o no ser no es la cuestión,  
la cuestión es saber deslizarse sin miedo  
entre las superficies (2004:49).

La de Maillard es una firme voluntad de no respuesta, de evitar la tendencia de la mente a reducir todo a conceptos, sea el «ser» o el «no ser». En ello ha basado el libro de poemas, *Hilos*, pero también *Matar a Platón*, cuyo motivo principal es dramático: un muerto en un accidente de tráfico. La escritura del libro gira en torno a la posibilidad y la voluntad de conocer a

«ese» muerto. La audacia del pensamiento está en no universalizar a «ese» muerto, en no convertir a «ese» muerto en un muerto más, en un caso más de eso que denominamos en abstracto, «muerte». Porque «la muerte» en realidad no existe, aunque sea fácil hablar de ella. Lo que sí existe es «ese» muerto. También Zambrano tuvo conciencia de la falsedad de los universales. En *Los sueños y el tiempo* (1992), escribió: «en realidad no conocemos la vida sino seres vivos» (2006:48). *Conocemos* de un cierto modo, diría Maillard, porque la realidad de cada uno de esos seres vivos es incognoscible, incluida la de «ese» muerto. El problema es el que sigue: de «ese» muerto precisamente no puede hablarse porque «ese» muerto es, en última instancia, infinito. Lo singular es infinito, inabarcable porque no existe para decirlo objeto de comparación, y la mente siempre funciona con objetos de comparación para producir conocimiento: el pensamiento sólo funciona por analogía, trasladando referentes, re-conociendo, como en un espejo, de modo tal que lo *no conocido* sólo encuentra expresión a través de *lo conocido*. La cognición humana llega a ser, así, un sistema complejísimo de referentes sin referente. Y esto es precisamente lo que siempre se olvida, por lo cual llegamos a creer que sí existen los universales, y que «la muerte» es «lo real», lo que, sin duda, nos tranquiliza: «ese» muerto no es, al fin, tan terrible, tan inabordable, es *como* otros muertos. Como todo lo que acontece nos desborda, necesitamos ordenarlo en conceptos para sobrevivir.

Pues bien, denunciar la trampa del pensamiento en este aspecto y negar los universales es precisamente la tarea de Maillard en *Matar a Platón* y en toda su obra, reconociendo, no obstante, su dificultad. Estas son sus últimas y significativas palabras en *Matar a Platón*, que sí hubiera suscrito Zambrano:

Bien pensado, es posible que Platón  
no sea responsable de la historia:  
delegamos con gusto, por miedo o por pereza,  
lo que más nos importa.

Aceptada la natural tendencia de la mente a los universales, Maillard también reconoce la posibilidad de, aún de manera excepcional, decir los particulares. Y otra vez, como en Zambrano, se trata de la excepción de la poesía, ya no de la mística sanjuanista, poesía del Logos esencial, sino de la que la misma Maillard denomina «poesía fenomenológica». Leamos su definición de «palabra poética» en *La razón estética*: «La palabra poética es palabra verdadera cuando la poesía se entiende como aquella actitud interior que lleva al sujeto, mediante una intensa comunión con el objeto al que contempla, a captar el cuerpo entero de ese objeto» (1998:194). La cuestión



es en qué consiste «el cuerpo entero» del objeto. Y Maillard lo explica a propósito de la imagen de un pájaro que vuela en la niebla –las cursivas son suyas–:

El pájaro que se hunde en la niebla no es un pájaro sino *ese* pájaro *cuando* atraviesa *esa* capa de niebla. No se trata de universales: el pájaro no representa cualquier pájaro; no se trata de conceptos: lo singular no apunta a lo universal. Este tipo de poesía salva precisamente la individualidad del objeto, su absoluta irrepetibilidad [...] En el pájaro –ese pájaro– están todos los pájaros pero también todas las nubes, la ley del vuelo, el sonido y el roce, el latido, el agua y el color, y el azar que fragua todos los caminos, el azar que guía la mirada, el azar que es el nombre que le damos a las leyes de la simultaneidad (1998: 199-200).

Para Maillard, la poesía capaz de captar toda esa realidad simultánea, todo ese presente absoluto en que en ocasiones se nos da la realidad, la poesía capaz de prolongar esa experiencia extática convirtiéndola, pues, en conocimiento, es la poesía fenomenológica. Se trata de una poesía capaz de expresar, ya no conceptos sino los nexos entre los elementos de la realidad, el «cuando» de la comunión de esos elementos, los puntos de sutura del universo. Una poesía encarnada en una de las formas poéticas más conocidas de la tradición oriental: el haiku. Maillard ha recordado en *La razón estética* las palabras de uno de sus más célebres creadores, Matsuo Bashó: «Haiku es simplemente lo que está sucediendo en este lugar, en este momento» (1998:221). Me viene a la memoria un fragmento de *De la Aurora*, donde Zambrano escribe: «Y así, en esta Era de ocultación se puede llamar locura a la pretensión de escuchar el abrirse de una flor, o, si se toma en serio, el oír crecer la hierba, y cuánto más el oír el canto de las piedras de la Aurora» (2004:170). Pero como sabemos ya, cuando Zambrano reclama oír crecer la hierba está apelando a la necesidad de inmersión en lo hondo para hacer presente la vida esencial de la materia, que sólo puede aspirar a quedar balbuciendo en el lenguaje porque es indecible, como la «idea» a la que remite finalmente. Su propuesta no es, pues, aunque pueda parecerlo, la de una poesía fenomenológica.

Pese al progresivo distanciamiento de Maillard del esencialismo de Zambrano, todavía en el año 2004/2005 escribía un trabajo sobre su pensamiento a propósito precisamente de Platón. Quiero destacarlo por dos motivos: Maillard sigue estando ahí cerca de la crítica que Zambrano dirige a Platón en *Filosofía y poesía* por haber expulsado a los poetas de la polis. Por otro lado, este trabajo de Maillard creo que supone un punto de inflexión en

su propia trayectoria. Si en trabajos anteriores, Maillard ha defendido la necesidad y la posibilidad de una «poesía fenomenológica», ahora se le añade a ello un matiz: la conciencia apesadumbrada de la multiplicación de las palabras y de que «el kitsch reina por doquier de tal modo que ya nos es difícil saber qué, de lo que sentimos y pensamos, es genuino o impostado, qué hemos aprendido y repetido, qué es emoción y qué lenguaje» (2005:100)<sup>7</sup>. Ante el kitsch quedan dos opciones. O callar. O aceptar la nueva realidad que debe ser dicha, y que ahora Maillard resume en esta palabra: Hambre. Leamos su reflexión –que repetirá del mismo modo al año siguiente en *Husos* (2006:29)-:

No parece que quepa, hoy en día, otra poesía que la que diga el hambre. Y el terror. La desolación y la extrañeza. Que lo diga para que nos reconozcamos en ello. En comunidad. Con las cosas. En las cosas. Cosas, también nosotros. La identidad colgándonos del hombro como una chaqueta raída. Luego, como un personaje de Beckett, atender al balbuceo, como mucho. Sobre todo, atender al silencio, ese silencio: la callada inocencia recobrada, antes del logos, el no saber cargado de compasión por los seres que viven con su hambre (2005:101).

*Husos* e *Hilos* constituyen, a mi entender, la poesía que dice el hambre, es decir, la precariedad de nuestra condición que no es otra que la precariedad de nuestro pensamiento. *Hilos* es, en concreto, un poemario de una lucidez abisal en el que la huella de Beckett no abandona al lector, como tampoco la mirada oriental de su planteamiento. Quisiera subrayar la honestidad de este libro en la que radica, a mi juicio, su planteamiento ético: ciertamente el referente tiembla aquí, se disuelven las certezas, no hay verdad a la que agarrarse salvo la provisional que se teje *ahora* y se desteje *ahora*, pero en este espacio se sobrevive, precisamente por la conciencia, paradójica, de su provisionalidad, por la conciencia de que «[...] La/ palabra irremediable no es lo/irremediable» (2007:45). El vértigo, es decir, la posibilidad de colarnos por los huecos de la red y caer al vacío, acecha. Por eso no hay que dejar de tejer nunca, suturando de huso en huso. No para quedarnos en alguno sino para engañar al vértigo, que es siempre una presencia real que, esto es lo decisivo, no debemos ignorar. De ahí las preguntas continuas del

---

<sup>7</sup> ¿Será por ello que publica Maillard en 2005 precisamente unos «Anti-haikus», en la revista *Letra Clara* de la Facultad de Letras de Granada? Se trata de un ejercicio de humildad ante la grandeza del haiku y, al mismo tiempo, de un reconocimiento de la dificultad, casi la imposibilidad, de escribir haikus desde una conciencia occidental.

libro, un recordatorio de la inestabilidad del lenguaje. Sirvan estos versos de ejemplo de ese desequilibrio lingüístico, reflejo del desequilibrio *lógico*:

Quedar en lo reconocible.  
 -¿Quedar?- Permanecer. Ya dije  
 permanecer. Ya pregunté.  
 Quedar es permanecer  
 por menos tiempo.  
 Siempre se puede partir.  
 Partir es dar pasos fuera.  
 Fuera de la habitación.  
 De la mente, no. -¿Mente?-  
 Ya pregunté. Y no hay. Hay hilo (2007:16).

Son las continuas preguntas, pero también entre verso y verso la separación de sustantivos y adjetivos, o de artículos y sustantivos, la separación incluso de las sílabas de las palabras a las que pertenecen. *Hilos* está destejendo continuamente el lenguaje para desordenar y evitar los sentidos estables. Y el menos estable de todos, el sentido que habla del «mí». *Hilos* es, de hecho, un esfuerzo titánico de desprendimiento de ese «mí» porque ese «mí» es aquí el lugar donde habita el sufrimiento y la pérdida, origen de todo el libro. Ya en *Husos* escribía Maillard lo siguiente: «Habré de perderme a mí ya que en el mí se aloja todo dolor [...] Escribo el mí para que resbale hacia la página, pero se me pega a los dedos y no acierto, no acierto a diluir en la tinta el llanto» (2006:20). Sí acierta en *Hilos*, donde el sujeto se ha perdido, donde no queda identidad alguna, de ahí la utilización continua de la forma verbal en infinitivo: no hay sujeto, hay la acción del sujeto, hay acción, que nos habla en especial de la dificultad de todo ese desprendimiento, que es también el desprendimiento del platonismo. En *Hilos* hay una huella. Casi nos atreveríamos a decir, si no fuera por el esencialismo, que hay la concavidad valentiana de aquellas palabras que no podían decirse. Hay la huella de una herida, eso que se llama *cicatriz*. *Hilos* es una cicatriz.

La segunda parte del libro se centra en un personaje que lleva por nombre, «Cual». Esta parte, y con ella el mismo libro, termina con un estremecedor poema que se abre con la luz de un sol ardiendo, en un paisaje yermo, bajo el cual se encuentran unos héroes sedientos que orinan en sus cascos. «Cual con un casco en la mano/recorriendo la Historia», nos dicen dos versos. En el romanticismo el casco se elevaría al cielo como un cáliz, pero esta es ya otra época, es la época del hambre: la de los «pueblos

silenciados» y la «tierra esquilhada». Ahí, en esa desolación, se encuentra Cual. Los últimos tres versos nos dicen lo que hace:

Pronuncia la palabra hermosura o, mejor,  
lo intenta. Intenta pronunciarla.  
Lleva el casco a sus labios.

El poema termina con un cuarto verso en cursiva: «*La orina del héroe se ha secado*». Pertenece a otro extraordinario poema, «El capitán», de Blanca Varela. ¿No fue Zambrano, acaso, la que inspiró buena parte de su obra en una profunda y meditada ética del fracaso? En esa ética termina también, de momento, el camino de Chantal Maillard. Eso sí, con una medio sonrisa que, ciertamente, ya no es zambraniana.

Es hora de concluir. No podemos ignorar la distancia entre Zambrano y Maillard, resultante de la producida entre una modernidad antiplatónica pero nostálgica del viejo mito de la trascendencia, y una posmodernidad antiplatónica empeñada en desmitificar a éste último. No obstante, Zambrano ha formado parte ineludible del pensamiento de Maillard desde fecha temprana y hasta el momento presente. Considero que la red que constituye ahora la obra de Chantal Maillard –pienso en *Husos e Hilos* y en sus referencias actuales a la obra de Nelson Goodman, Jerome Bruner o Oliver Sacks– sería otra distinta sin la impronta inicial de Zambrano. De hecho, ambas participan de la diversificación de las fuentes de «verdad» y el cuestionamiento de su sentido propios del pensamiento contemporáneo, como dijimos al principio de este trabajo. No en vano se trata de dos pensadoras empeñadas en desautomatizar las miradas y ver de «otro» modo, dos pensadoras que comparten herencias, entre ellas de modo muy especial la herencia de un lenguaje no conceptual que en ambos casos representa, aunque desde ópticas distintas, la poesía. Fijémonos también en que si Zambrano radicaliza con el tiempo su idea de trascendencia, también Maillard radicaliza su empeño en desmitificarla. Y las dos lo hacen a través del lenguaje poético: Zambrano dejándose llevar por él, Maillard sujetándolo. Aunque esto último es tema ya de otro trabajo.

Dos pensadoras, en resumen, de los límites. Con esperanza una: «una historia sin esperanza es inerrable» escribió Zambrano en *Los bienaventurados* (2004:106). Ajena a la esperanza, Maillard: «Creo que hay que erradicarla, la esperanza es parte del deseo», declaraba en una entrevista al diario *El País* en 2007.

VIRGINIA TRUEBA MIRA  
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

## BIBLIOGRAFÍA

- ARNAU, Juan. (2006) «Actualidad del pensamiento de Nagarjuna», en Nagarjuna, *Abandono de la discusión*, Madrid, Siruela, pp. 77-86.
- . (2007) *Antropología del budismo*, Barcelona, Kairós.
- BUNDGARD, Ana. (2000) *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta.
- ECKHART, Maestro. (1998) *El fruto de la nada*, ed. y trad. Amador Vega, Madrid, Siruela.
- GIL DE BIEDMA, Jaime. (1985) *Moralidades*, Barcelona, Taifa.
- GOODMAN, Nelson. (1995) *De la mente y otras materias*, Madrid, Visor. trad. Rafael Guardiola.
- MAILLARD, Chantal. (1990) *El monte Lu en lluvia y niebla. María Zambrano y lo divino*, Servicio de Publicaciones, Diputación Provincial de Málaga, 1990.
- . (1992) *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona, Anthropos.
- . (1998) *La razón estética*, Barcelona, Laertes.
- . (2004) *Matar a Platón*, Barcelona, Tusquets.
- . (2005) «La violencia de la palabra. Algunas consideraciones acerca del origen de la poesía y la filosofía», en *Il pensiero di Maria Zambrano*, Laura Silvestre (ed.), Forum, Udine, pp. 89-101 [versión ampliada del texto aparecido en *María Zambrano, 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes/Fundación María Zambrano, 2004, pp. 385-394].
- . (2005) «Anti-haikus», *Letra Clara* (revista de la Facultad de Letras de Granada), 16/17, junio, p. 55.
- . (2006) *Husos*, Valencia, Pre-Textos.
- . (2006) «Desde la ignorancia», en *Las palabras del silencio*, eds. O. Pujol y A. Vega, Madrid, Trotta, pp. 113-127.
- . (2006) *Hilos*, Barcelona, Tusquets.
- . (2006) «Chantal Maillard. La poesía que duele», entrevista de M<sup>a</sup> Luisa Blanco, *El País*, “Babelia”, 16 junio, pp. 2-4.
- MARTÍNEZ GARCÍA, J.I. (2004) «El enigma de lo social», en *María Zambrano. La visión más transparente*, coord. J.M. Beneyto y J.A. González Fuentes, Madrid, Trotta/Fundación Carolina, pp. 441-459.
- VALENTE, José Angel. (1991) *Variaciones sobre el pájaro y la red', precedido de 'La piedra y el centro'*, Barcelona, Tusquets.
- . (1999) *Obra poética 1. Punto cero (1953-1976) y Obra poética 2. Material memoria (1977-1992)*, Madrid, Alianza.
- . (2000) *Fragments de un libro futuro*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2000.

- WAHNÓN, Susan. (1995) *Lenguaje y literatura*, Barcelona, Octaedro.
- ZAMBRANO, María, (1987) *Filosofía y poesía* [1939], Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- . (1992) *Persona y democracia* [1958], Barcelona, Anthropos.
- . (1998) *Los intelectuales en el drama de España* [1937], en '*Los intelectuales en el drama de España*' y otros escritos de la guerra civil, ed. J. Moreno Sanz, Madrid, Trotta.
- . (1996) *Horizonte del liberalismo* [1930], ed. y estudio introductorio Jesús Moreno, Madrid, Ediciones Morata.
- . (2000) *La agonía de Europa* [1945], Madrid, Trotta.
- . (2002) *España, sueño y verdad* [1965/1982], Barcelona, Edhasa.
- . (2004) *Los bienaventurados* [1990], Madrid, Siruela.
- . (2004) «Eloísa o la existencia de la mujer» [1945], en Elena Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por si misma*, Madrid, horas y Horas, pp. 90-113.
- . (2004) *Pensamiento y poesía en la vida española* [1939], ed. M. Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva.
- . (2004) *De la Aurora* [1986], Madrid, Tabla Rasa Libros y Ediciones.
- . (2005) *El hombre y lo divino* [1955], Madrid, Fondo Cultura Económica.
- . (2006) *Los sueños y el tiempo* [1992], Madrid, Siruela.
- . (2007) *Algunos lugares de la poesía*, ed. Juan Fernando Ortega Muñoz, Madrid, Trotta.