

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez

Universidad Pompeu Fabra
fernando.perez@upf.edu

Más allá de las apariencias. Las relaciones entre María Zambrano y José Ortega y Gasset

Recepción: 30 de junio de 2012
Aceptación: 16 de julio de 2012

Aurora n.º 13, 2012
ISSN: 1575-5045, págs. 50-58

Resumen

El presente artículo pretende profundizar en los escritos de Zambrano sobre Ortega con el fin de clarificar las raíces orteguianas del pensamiento zambraniano, más allá de las establecidas ya clásicamente en torno a las diferencias entre la razón vital y la razón poética, o el carácter de admiración personal y devota de Zambrano por Ortega y Gasset, su maestro.

Abstract

This article examines the writings of Zambrano about Ortega to clarify the orteguian roots of Zambrano's thought, beyond the established and classically about the differences between the vital reason and poetic reason, or the character of admiration Zambrano staff and devoted by Ortega y Gasset, his teacher.

Palabras clave

Zambrano, Ortega y Gasset, razón vital, razón poética, maestro-discípula.

Keywords

Zambrano, Ortega y Gasset, vital Reason, poetical Reason, Teacher-Disciple.

1. Sánchez Gey-Venegas, J., «La segunda década del exilio: María Zambrano y Ortega en sus escritos en torno a 1955», *Boletín del Instituto Libre de Enseñanza*, n.º 34-35, 1999, págs. 65-74.

1. Don José y el Quijote

Mucho se ha escrito sobre las relaciones entre Ortega y Zambrano, basándose fundamentalmente en tres artículos de Zambrano: «Ortega, el filósofo español», «Don José» y «La filosofía de Ortega y Gasset». En ellos la imagen que Zambrano nos muestra de don José es la del testimonio personal, marcado por el afecto y el recuerdo de los años de enseñanza en la Universidad de Madrid entre 1927 y su marcha de España en 1936.¹ Esta semblanza del maestro, figura evocativa de su persona, ha inclinado a pensar que la relación entre ambos se limitaba más bien a una especie de ascendencia de don José sobre la joven Zambrano.

Por otro lado y a partir de los testimonios recogidos del comentario despectivo de Ortega en la *Revista de Occidente* sobre el ensayo de

Zambrano «Hacia un saber sobre el alma» (1934), en realidad un conjunto de artículos de diversa naturaleza e índole, se forjó la impresión de dos caminos filosóficos muy diferentes que con el correr del tiempo darían lugar a la razón poética frente a la razón vital.²

No obstante, la publicación reciente de todos los escritos de Zambrano sobre Ortega en un único volumen, incluyendo los artículos, conferencias, cursos y cartas, nos permite tener una visión más clara y detenida de la percepción que Zambrano tenía de don José.³ En una primera impresión queda patente que Zambrano reelabora dos grupos de textos básicos que va recreando y variando. El primer conjunto de textos, entre los que se encuentran «Ortega y Gasset, filósofo español» y «De Unamuno a Ortega y Gasset», entre otros, está marcado por el don José/Quijote. Sin duda, la primera lectura de Zambrano, cuando aún no conocía a Ortega, de *Meditación del Quijote* marca toda su visión del maestro. Dicha visión se condensa en una serie de hitos básicos: el carácter prehistórico, arcaizante, profundamente enraizado en el pueblo de la figura de don José, enfatizada por la autora en su semblanza de un viaje a El Escorial en el cual se le aparece un don José proverbial, miembro de una raza antigua, perfectamente confundible con la gente recia de un pueblo sencillo, austero, hermético y secreto, de gestos cargados de significado. Esta figura mítica de don José, con todos los ribetes de revelación, nos muestra a don José a contraluz de esa figura protomítica que es don Quijote.

No por casualidad don José eligió la máscara de don Quijote para anunciar irónicamente su tarea de introducir la filosofía *in partibus in fidelibus*, es decir, en una raza sensual, espejeante, amante de los sentidos y las superficies, que se opone al blondo alemán, amante de la profundidad y la perspectiva,⁴ en la cual la llama de la filosofía parece haberse extinguido hace centurias, o, al parecer de Unamuno, haberse disuelto en literatura.

Quijotesca era también su tarea de renovar la historia de la filosofía, de la metafísica más bien, introduciendo un nuevo hito con su gran descubrimiento filosófico: «Yo soy yo y mi circunstancia, y la salvo a ella o no me salvo yo». En esta frase se contiene para Zambrano todo el proyecto orteguiano que se formulará posteriormente como razón vital, histórica o viviente. «Salvar la circunstancia», absorberla, integrarla en el marco de la razón es la tarea inaudita que caracteriza, siguiendo a Max Scheler y a Spinoza, el rasgo más sobresaliente del pensamiento orteguiano: la *caridad intelectual*. Así definía Spinoza, al final de la *Ética*, toda la corriente que movía el mundo y daba razón de él: *Deus est amor intellectualis sui*.⁵ El pensamiento orteguiano viene a salvar la circunstancia por una razón de caridad intelectual. Dicha misión tiene por objeto que todo lo viviente se eleve a la luz, alcance a clarificarse sobre la razón interna de su propia existencia. Esta apetencia de una vida que se eleve desde la profundidad de

2. Revilla, C., «De la razón vital a la razón poética. El logos de las cosas», *Convivium*, n.º 12, Universidad de Barcelona, 1999, pág. 80.

3. Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*, edición, introducción y notas de Ricardo Tejada, Madrid, Trotta, 2011.

4. A este respecto señala acertadamente Zambrano, en sus cursos en La Habana, el hecho de que los ensayos de Ortega sobre Velázquez corresponden a la elaboración de esta idea de la perspectiva como esencial en su proyecto filosófico originario.

5. Sabido es que la tesis, nunca terminada, de Zambrano versaba sobre «La salvación del individuo en Spinoza» y que la noción de individuo, e individualidad, es la categoría central de sus obras *Filosofía y poesía* (1939) y también de sus escritos en torno a las Confesiones y a las Guías, algunas recogidas en su libro *Hacia un saber sobre el alma*.

6. Pérez-Borbujo, F., *Tres miradas sobre el Quijote: Unamuno, Ortega, Zambrano*, Barcelona, Herder, 2010, págs. 109-156.

las oscuras entrañas a la luz, este afán de claridad existencial, es el imperativo que rige todo el proyecto orteguiano. Por eso Zambrano repetirá incansablemente que la razón vital, en su nacimiento, era ya de raíz ética.

El último elemento, en apariencia minúsculo, pero que irá cobrando un peso específico con el tiempo en la reflexión zambraniana, tiene que ver con que Ortega formuló, en *Meditación del Quijote*, una teoría de la novela a partir de una teoría de los géneros. En realidad Ortega hacía emerger la novela como una degeneración del relato épico, que al hibridar con la crónica o el relato histórico, se vuelve leyenda o novelería. En ese proceso alquímico desempeña un papel importante el imaginario de los cuentos y de la poesía orientales que recorre la Edad Media. El *Quijote* es la gran novela, el prototipo de la novela, en la que toda novela encuentra su modelo ejemplar y está en ella contenida.⁶

No es de extrañar que Zambrano incluyera en *España, sueño y verdad*, tras analizar el caso de don Quijote/Cervantes/Dulcinea, y los del Cid/don Juan/la mujer galdosiana, su ensayo «Ortega y Gasset, filósofo español». Sin duda, don José/don Quijote, con su tarea hercúlea, disparatada e idealista, de elevar la realidad a su condición ideal, de establecer el yo como ley que imponga a lo real su cauce y su forma, y que acabará con el continuo choque de don Quijote con lo real, recoge la esencia misma de la razón vital en cuanto intento de hacer converger el yo y su circunstancia, elementos heterógenos, que han de producir una extraña forma de unidad. De este modo, este conflicto voluntad/realidad constituye la esencia del drama de una filosofía de la vida y puede decirse, en propiedad, que la vida es la «realidad real», la que buscaban los filósofos, la piedra filosofal, la piedra de toque, el *hic Rodus hic salta* hegeliano.

Si la novela es la narración de ese drama donde el conflicto de lo humano con lo divino adquiere una medida humana, o donde la libertad humana, en forma de una voluntad de aventuras, va en busca de su propio argumento, también Zambrano resaltarán, ya desde las décadas de 1930 y 1940, la importancia de la Guía y la Confesión como géneros adecuados para unir la filosofía con la vida, de retrotraer el pensamiento filosófico a su raíz vital. Vemos, pues, cómo en la cuestión de los géneros, presente al inicio de la andadura zambraniana, la impronta de don José/Quijote sigue siendo fundamental.

2. El sistema de Ortega a la luz de su muerte

El segundo grupo de textos, que parte del artículo «Don José», e incluye obras como «Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset», «Ortega y Gasset y la razón vital», ya no vive bajo la forma de la evocación sino del estudio. Curiosamente, los primeros comentarios de Zambrano sobre Ortega se basan en la asistencia a sus

cursos entre 1928 y 1935, o sea, a la evolución que va desde *¿Qué es filosofía?* (1929) —el famoso curso sobre si es posible el conocimiento de objetos reales— hasta los conocidos *Principios metafísicos según la razón vital* (1932-1933-1934-1935), que Zambrano cita como *Tesis metafísica sobre la razón vital*, y que a veces nombra también razón «histórica». A este se añade un enigmático texto sobre un libro nunca publicado de Ortega, *Aurora de la razón histórica*, que se corresponde al parecer con el capítulo de «Ideas y creencias», aparecido en *En torno a Galileo*, curso del año 33, y que Zambrano transcribió.

O sea que, en 1955, año de la muerte de Ortega, Zambrano tan solo ha asistido a esos cursos, ha hecho esa lectura juvenil de *Meditación del Quijote* y conoce algunos fragmentos de *El espectador* y la obra *Ensimismamiento y alteración. Una meditación sobre la técnica*, publicado en Argentina en 1939, la cual reseñaría. Tristemente, Zambrano comienza un estudio más pormenorizado y detallado de la obra de su maestro con ocasión de su desaparición. Es la obra, como ella señala, la que adquiere el peso y el protagonismo ante la ausencia de esa figura portentosa.

Zambrano establece una periodización de la obra de Ortega en tres fases: el descubrimiento de la razón vital en la fórmula *yo soy yo y mi circunstancia*, en *Meditación del Quijote*; el imperativo ético de salvar la circunstancia realizada de un modo ejemplar en *El espectador*, a modo de periodismo filosófico donde el filósofo baja al ágora, a la calle, al estruendo de la vida en ebullición;⁷ y, por último, la fase en la cual esta absorción de la circunstancia da lugar a la formulación de un pensamiento maduro en torno a la razón vital como razón histórica.

Es en este punto donde Zambrano, frente a las críticas dirigidas al pensamiento de Ortega, tildándolo de «ensayístico», «fragmentario» y «periodístico», aborda la defensa de la unidad y sistematicidad de su pensamiento. Zambrano, que había iniciado su singladura estudiando una de las obras más sistemáticas y unitarias de la historia de la filosofía, la *Ética* de Spinoza, afirma categóricamente que la sistematicidad de una propuesta filosófica nada tiene que ver con aspectos formales, ni con el carácter deductivo partiendo de un axioma, como es propio de la ciencia, sino con la capacidad de elaborar un universo eidético organizado en torno a un centro. Ese «centro» —punto de referencia, fundamento—, en el caso de Ortega, es la vida como realidad radical.

Es en este punto, como se muestra claramente en su texto de «Ortega y Gasset y la razón vital» (1971), ya a una edad avanzada, en la que se encuentra elaborando sus libros *Claros del bosque*, *Los bienaventurados* y *Aurora*, cuando Zambrano ha estudiado y madurado el pensamiento de su maestro y es capaz de establecer un hilo argumental en su producción. Zambrano encuentra ya en el concep-

7. De aquí la importancia que Zambrano otorga a la famosa anécdota del «pliego de cordel» cuando, ante la inminencia del estallido del conflicto, les hizo la confesión de que en el alma del español hay que «entrar sin ser notado», porque los mecanismos defensivos ante el intrusismo en la vida interior determinan la esencia del español.

8. Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*, ed. cit., pág. 197.

9. Tal es el arranque de *Notas de un método*, donde se aplica la idea de «ensimismamiento» y «alteración» de Ortega al origen de la filosofía como la pregunta que nace de crear el vacío respecto a la realidad en torno, de la desconfianza en el mundo de los sentidos y la vuelta sobre uno mismo. Esta misma argumentación la ensayó Ortega para hablar de la crisis en la piedad y la religiosidad griegas, la creencia en los dioses, que dio origen a la búsqueda de la causa de las cosas y al nacimiento de la filosofía. Es sabido que dicha tesis, que ilustra de un modo magistral Zambrano en su obra *El hombre y lo divino* (1955), ya se encuentra en su curso de La Habana de 1943-1944, donde conecta la idea de crisis, interioridad y nacimiento de la filosofía de Ortega, tal como fueron expuestas en su libro sobre la técnica que reseñó en este período.

10. A este respecto resulta evidente que la reflexión orteguiana a partir de 1929, tras la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger en 1927, sigue los mismos hitos que el pensamiento heideggeriano: la pregunta sobre qué es filosofía, la reivindicación de la metafísica, la antropología como ser en proyecto, la meditación sobre la técnica. Sin duda el conocimiento de la lengua alemana otorgó a Ortega unas ventajas evidentes en el contexto hispano.

to «vida», que irrumpe con el escrito de Ortega «Vitalidad, alma y espíritu», donde hace una definición de los niveles de una filosofía de la vida desde sus entrañas o íferos, desde su espontaneidad, hasta la claridad más pura, el centro alrededor del cual gira todo el pensamiento orteguiano. Desde ahí muestran toda su riqueza y profundidad obras como *La rebelión de las masas* (1930), donde el hombre-masa es el mínimo de vitalidad en el sentido orteguiano, y «El ocaso de las revoluciones» en *El tema de nuestro tiempo*. No obstante, la revolución representa un vitalismo que niega la vida, porque con su utopismo quiere someter y rebajar a la vida respecto a una razón ajena: «Es, así pues, la utopía, comporte o no la revolución, la que queda descalificada. En toda utopía, la razón se desprende de la vida e, inevitablemente, se automatiza respecto a la historia: construye con materiales sacados de sí misma. No es ya más vital, avanza aislada».⁸

Vemos, pues, que a partir de este centro de la vida como realidad radical puede entenderse el carácter sistemático del pensamiento orteguiano de los años cuarenta y cincuenta. Por eso ver la filiación zambraniana con el pensamiento de Ortega pasará por ver hasta qué punto este centro del pensamiento de su maestro constituye también el centro de su reflexión filosófica.

3. Zambrano y Ortega: la filosofía de la vida

Será en una conferencia sobre Ortega y Gasset, impartida en San Juan de Puerto Rico en torno al año 1943, donde se ve claramente la herencia del pensamiento orteguiano en la obra de María Zambrano. La autora expone con gran claridad el origen de la crítica de Ortega al Idealismo como culminación del movimiento que se inicia con la crisis simbolizada en la figura de Galileo, o sea, el hundimiento del viejo mundo y el nacimiento de la *nuova scienza* que lleva a la búsqueda de la seguridad, a la construcción sobre un fundamento inamovible.

El ser humano, como animal que descubre la interioridad, que puede retirarse del mundo,⁹ ensimismarse, dará origen al nacimiento de lo técnico propiciado por el hecho de que, para él, la vida no es pura determinación biológica, implica la necesidad de *hacerse*, representa la «condena de ser libres». De ahí que la vida haya de proyectarse, hacerse y construirse.¹⁰ El primer modo en que el hombre encontró el camino para hacerse y elaborar el argumento de su vida fue la poesía y la religión, ambas indeliberables, como queda claro en el caso de Unamuno, siempre contrapuesto por Zambrano a la figura de Ortega, como si fuera la sombra del camino que él eligió, porque toda vida arroja su propia sombra. Unamuno aparecería como el poeta trágico y Ortega como el filósofo.

El nacimiento de la filosofía es precisamente originado, según Ortega, por una crisis de creencias. Así, en su artículo «Ideas y

creencias», sostiene que en las creencias *se está* y por eso cuando estas entran en crisis obligan al hombre a *hacerse* ideas de las cosas para afrontar la situación en la que se encuentra. Precisamente la historia de la Humanidad ha sido el intento de concebir una filosofía al modo de la teología, o sea, de naturaleza religiosa. Zambrano ve ese esfuerzo, propio de todo el mundo medieval, de urdir una filosofía religiosa como el intento de forjar el rigor de la vida *sub specie aeternitatis*: «se practicaba el más difícil ascetismo que haya sido propuesto a los mortales, desnudarse de la intimidad y del tiempo, ver el mundo en la clara y fría objetividad, reducir la multiplicidad a [...] la inmediatez a objetividad [...] el fluir a permanencia; el ser más allá del fluir constante».¹¹

Ese esfuerzo por elaborar una filosofía *sub species aeternitatis*, en la línea de Spinoza, será proseguida en el Idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y culminará en el proyecto husserliano de una ciencia eidética, una verdadera ciencia de la conciencia viviente transformada en puro pensamiento, proyecto que hará aguas con el amargo despertar del maestro a manos del discípulo, Heidegger, de cuya crisis da cuenta su obra *La crisis de las ciencias europeas*, donde Husserl apela por primera vez al «mundo de la vida» como intento tardío de despertar de su sueño quijotesco y ponerle remedio.¹² A partir de ese momento el gran lema de la fenomenología será pasar de una fenomenología eidética a una fenomenología de la vida, de carácter histórico. En esa línea se incardina el proyecto de la razón vital de Ortega que Zambrano caracteriza del siguiente modo: «ver históricamente es algo más difícil, es ver la vida dejándola que sea vida, transformar la vida en una realidad en cierto modo objetiva, pero no clara y definida objetividad de la filosofía de antes».¹³

En su famoso lema *yo soy yo y mi circunstancia*, Ortega apela al descubrimiento de esa realidad radical. Como mantiene Ortega en sus *Principios metafísicos de la razón vital* (1932), esa realidad radical está más allá del ser de las cosas, tal como lo definiera el realismo ingenuo. El gran descubrimiento de la modernidad fue la presencia de una subjetividad enfrentada al mundo en referencia a la cual se definía lo real: todo objeto lo es para un sujeto, es una realidad *para mí*. De hecho el conocimiento deja de ser una realidad pasiva para volverse un elemento constructivo determinante en la esfera de lo conocido.

Ortega ensaya con su descubrimiento una superación del idealismo y del realismo ingenuo proponiendo una nueva forma de realismo de índole extraña, en el cual se plasma su peculiar fenomenología de la vida. No obstante, Ortega no habla de la vida en general, ni de la vida biológica, ni de la vida en el sentido diltheyano del término. Se trata de la realidad de «mi vida». Yo, como sujeto, estoy siempre referido a mi circunstancia, al mundo espacio-temporal, que hace de mí un sujeto histórico y finito, viviente. La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa;¹⁴ que solo tiene realidad en el ahora, que es «pura actualidad». Además nuestra vida es *nuestra*, una posesión: ver-se,

11. Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*, ed. cit., pág. 248.

12. Este «mundo de la vida» es el que Gadamer ve surgir en Dilthey y York; y que para otros será el espacio vital que permite flexibilizar las estructuras jurídicas, políticas y económicas, o sea, la razón burocrática e institucional que tiende a la fragmentación y la compartimentación, tal como analiza Max Weber en *Economía y sociedad*, punto de arranque de muchos sociólogos contemporáneos, y que encontramos en el propio Habermas. Cf. Habermas, J., *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002, págs. 25-56.

13. Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*, ed. cit., pág. 248.

14. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, vol. VIII, Madrid, Taurus, 2008, pág. 572.

15. *Ibíd.*

16. Es sabido que el gran problema de la filosofía solipsista de la conciencia es la alteridad en sus diferentes niveles: como salida a la realidad, como problema de la intersubjetividad y, fundamentalmente, como el problema de la génesis del Yo en su contexto histórico. Tales son las dificultades presentes en Husserl, Heidegger y el propio Ortega. En realidad, la razón vital es, por su propia definición, a-histórica; a través de la teoría de las generaciones Ortega intentará salvar esa deficiencia, como ya intentara sin conseguirlo Heidegger en el último apartado de *Ser y tiempo* al hacer emanar la historicidad del ser de la conciencia temporal del *Dasein*.

17. *Ibíd.*

18. Como veremos, esta *perplejidad* —así traduce la admiración que Platón en el *Teeteto* definía como origen de la filosofía— es la propia de los momentos de crisis en los cuales el pensamiento para orientarse requiere de una «guía». Véase *infra*.

19. Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, vol. VIII, ed. cit., págs. 611-612.

20. Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*, ed. cit., pág. 273.

sentir-se. Presencia de la vida ante mí que me da posesión de ella.¹⁵

Vemos, por tanto, que la fenomenología de la vida de Ortega es, en realidad, una concepción solipsista y egotista de la vida,¹⁶ «yo soy yo», en la que la certeza, fenómeno moderno que viene a sustituir a la creencia, es lo determinante. Solo lo que me sale al encuentro aquí y ahora, presente a mi conciencia, alucinada o despierta, puede ser objeto de certeza. La pared ante mí aquí y ahora es cierta, si me vuelvo es probable que siga existiendo pero no constituye objeto de certeza. En este punto vemos las limitaciones propias de la propuesta metafísica de Ortega que, aunque pretende superar el idealismo, no lo consigue. De ahí que pueda afirmar taxativamente el carácter cognoscitivo de toda vida, entendida como «mi vida»: «El vivir, en su raíz y entraña mismos, consiste en un saberse y comprender, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en su ser transparente a sí mismo».¹⁷

A pesar de este solipsismo originario del yo, en términos cognitivos, el yo se ve referido a su circunstancia, a una alteridad constitutiva. Por eso Ortega define el vivir, como ya hiciera Heidegger, como existir fuera de sí, estar arrojado de sí, consignado a lo otro. El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado. La perplejidad viene de tener que hacer algo y no saber cómo hacerlo.¹⁸ La dualidad hombre-mundo, yo-circunstancia, que, siendo heterogéneos, deben hacerse homogéneos.

Vemos, pues, que la vida circunstanciada exige una lucha agónica entre elementos insolubles y heterogéneos llamados a unirse. En esta concepción de la vida se unen la visión cristiana y la pagana: «De tal suerte, en mi interpretación de la vida transparece la unión insoluble, la mutua necesidad de venir a síntesis, de las dos grandes verdades históricas sobre ella: la cristiana, para quien vivir es tener que estar en un valle de lágrimas, y la pagana, que convierte el valle de lágrimas en un stadium para el ejercicio deportivo. La vida como angustia y la vida como empresa».¹⁹

Es este elemento de heterogeneidad el que explica la necesidad de que la vida camine de la oscuridad a la luz. Aquí ve Zambrano el papel fundamental de la «confesión» y de la «guía», géneros que ha explorado desde 1934 hasta 1943, y en los que descubre la conexión entre razón e historia viviente: «Pero como la vida, nuestra vida, es inexorablemente histórica, ni siquiera nos será permitido hacer una confesión sin tener en cuenta a las circunstancias históricas que nos fue dado vivir, es decir, si no intentamos ver claro en ellas, confrontar también no ya nuestra vida individual con la historia en la que va enmarcada, sino hacer una confesión de la historia misma, reducirla a su verdad».²⁰

La razón vital e histórica es la razón que viene a acabar con el nihilismo, con el platonismo invertido que supuso el cristianismo,

como descalificación de esta vida y elaboración de una vida, que ya no es eterna, sino trágica, histórica y vital.²¹

4. Releyendo la razón poética a la luz de la razón vital

Ríos de tinta se han vertido sobre las diferencias entre la razón vital y la razón poética. En gran medida el malentendido proviene del texto *Filosofía y poesía* (1939), que en vez de ser leído como una dialéctica integradora y vital, que sigue en mucho el modelo de lo apolíneo y lo dionisiaco de *El nacimiento de la tragedia*, se ha comprendido como un modo de antagonismo exclusivista.

Eso fue lo que llevó a afirmar que la diferencia radical entre la razón vital y la razón poética radica en el carácter metafórico, religioso y confiado de esta última. Valga como sencillo desmentido de lo primero unas palabras de la propia Zambrano: «La razón vital es una interpretación que la razón da a sí misma para poder criticarse, corregirse frente a la realidad heterogénea. Y es ante todo una «idea» de la razón mucho más amplia que todas las que conocemos. Razón no es solamente lo que corresponde al pensar, sino todo intento de interpretación de la realidad. Razón es la poesía, la religión y hasta la magia, toda interpretación de las circunstancias».²²

Sobre la dimensión religiosa de la obra de Ortega, tan polémica siempre por su expreso rechazo a ser identificado con formas agónicas de lo religioso como en Unamuno, dice en su artículo de 1985 «Ortega de madrugada»: «Se hace evidente que ninguna obra del humano pensamiento no tenga de algún modo, aunque sea levemente, una relación con una actitud religiosa, que pueda pasar inadvertida en tanto que tal. Mas, una vez puesta al descubierto tal actitud, se mantiene, en su levedad, como guía de toda una obra y hasta de toda una vida, si con sutileza, tan raramente habida, se estudiara. En el caso del indiscutiblemente más puro y más claro quehacer filosófico español, es decir, en don José Ortega y Gasset, se aparece de inmediato, declarada por él mismo, la contextura íntima de una verdadera religiosidad, con su diosa y su todo, la Aurora; de este modo, religión».

Este carácter de la Aurora lo encuentra, curiosamente, una Zambrano ya en plena vejez en el prólogo a las *Meditaciones del Quijote*, cuando Ortega en su proyecto de reformar al español realiza una confesión: «A la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años,²³ un versillo Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: ¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento! Preparado así, me interno en esas horas luminosas y dolientes que trae el día».²⁴

De un modo extraño, anudando viejos y nuevos motivos, Zambrano alude a su concepto clave de la Aurora, manifestación del ser que está a punto de nacer y alumbrarse desde las entrañas de una existen-

21. Zambrano hace referencia a cómo Ortega, al modo de Goethe, sufrió la profunda sacudida del pensamiento de Nietzsche (su peculiar romanticismo), del cual procuró librarse acudiendo a la dura disciplina de la escuela kantiana de Marburgo (su sádico clasicismo) para encontrar, en la madurez, su peculiar síntesis de ambos dominios. Es conocido también el papel fundamental que desempeña Nietzsche en el pensamiento de Zambrano y cómo ambos intentan superar la famosa mentira del cristianismo sobre la vida: la descalificación de esta vida frente a una vida eterna con verdadero peso ontológico.

22. Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*, ed. cit., pág. 269.

23. Llama la atención el carácter proverbial, milenario de esta oración de labios de un Ortega reformador, europeísta, amante del futuro como dimensión de la voluntad creadora y claramente antitradicionalista. Curiosamente dicha oración se corresponde con la revelación de la que habla Zambrano de un don José como «un hombre de pueblo proverbial, milenario, antiguo», como de una «raza antigua».

24. Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*, ed. cit., pág. 206.

25. Los sintagmas que aquí se anudan son tan poderosos y multivalentes que hacen imposible toda lectura lineal: don José/ Quijote/Cervantes; Zambrano/Dulcinea/Aurora; vida/novela/poesía; filosofía/literatura/religión; razón histórica/razón vital/razón poética.

26. Zambrano, M., *Confesiones y Guías*, Madrid, Eutelequia, 2011, págs. 57 y ss.

cia que anhela la claridad y la luz, con su comentario al *Quijote* que al «romper el alba» se lanza a darse nueva existencia, la de caballero andante, guiado en su loca aventura por la «dueña de sus pensamientos», Dulcinea del Toboso, que allí, entre el cielo y la tierra, suspendida entre los muertos y los vivos, se consume. Aurora que sorprende a Cervantes escribiendo en su cámara, la cárcel, siendo visitado por Dulcinea que consigue unir en él entrañas, corazón y mente produciendo la feliz confluencia de una armonización tan perfecta que dio lugar a la novela ejemplar, a la cual toda otra novela remite.²⁵

Zambrano asume el solipsismo de la fenomenología de la vida orteguiana, y su necesidad de historizarse en la circunstancia (de ahí el común sentir de ambos por el problema y el destino de España que late siempre de fondo). Como Ortega, cree que el nacimiento espiritual al que alude tiene que ver con recoger la vida en su espontaneidad y turbulencia, en su caos y turbiedad, y elevarlo a la claridad del espíritu. En sus escritos sobre *Confesiones y Guías*, que se corresponden especialmente con la década de 1940, cuando anda revisando la filosofía orteguiana a partir de la idea de la crisis de las creencias y la búsqueda de ideas sobre las que construir la seguridad vital, se hace patente este propósito. Es el afán de llevarse a la luz, de elevar la vida a su razón o *logos* interno, de volver operativo el conocimiento en forma de confianza que lo haga operativo en un nivel vital.²⁶ A su vez la «guía» como forma de pensamiento pretende conducir el pensamiento en los contextos de crisis en los cuales las creencias no están vigentes y las ideas en forma de certeza aún no han surgido. En ese *impasse* donde una realidad nueva no ha llegado a sustituir a otra vieja, ya derrocada, se mueve el pensamiento filosófico de ambos autores, verdadero pensamiento de la crisis vital.

Desde nuestro particular punto de vista podemos afirmar que la razón histórica viviente orteguiana es el modo masculino, varonil, agónico, activo y deportivo de la razón vital; mientras que la razón poética zambrana corresponde al modo más femenino, pasivo, sufriente y trágico de la misma razón. Sin duda, ambos lados se coadyuvan y complementan, y hasta donde hemos podido seguirlos se complementan en su amorosa y conflictiva tensión como expresión a dúo de una fenomenología de la vida de raíz única.

