

TEMA 16: DE RAZÓN VITAL A RAZÓN POÉTICA (ORTEGA-ZAMBRANO)

INTRODUCCIÓN.

El pensamiento de Ortega representa el intento de pensar las categorías de la modernidad desde una óptica constituida por los problemas de la España de su tiempo. Por ello, su actividad intelectual enlaza con la línea regeneracionista de la vida intelectual y política españolas, que tuvo en el pensamiento krausista y en la Generaciones del 98 y del 14 sus más claros exponentes.

En su filosofía, están presentes también las influencias de Nietzsche, Husserl y Heidegger, así como los temas y problemas propios de los planteamientos vitalista, historicista y existencialista, sin que pueda afirmarse que su obra se encuadre plenamente en ninguna de esas corrientes.

El núcleo central de su filosofía gira en torno a dos problemas fundamentales: **la reflexión sobre la vida como “realidad radical” y sus relaciones con la razón**.

Alrededor de esta reflexión, surge el denominado “*racionvitalismo*”, conjunto de ideas que conforman la ontología, epistemología y antropología de nuestro autor. En segundo lugar, está **su reflexión sobre la historia**, que le permite integrar en su pensamiento los temas políticos y sociales que más le preocupaban.

En definitiva, el pensamiento de Ortega se muestra crítico con la tradición filosófica anterior en su afán de perfilar un nuevo modelo de razón que integre tanto al yo como a las cosas, lo subjetivo como lo objetivo, y, de este modo, dotar de vida a la cultura y hacer de la razón un instrumento al servicio de la vida. Así, la crítica del racionalismo imperante desde Descartes y de las “filosofías de la vida”, lleva a nuestro autor a adoptar la doctrina del “punto de vista”, radical e intransferible para cada individuo, que le obliga a afrontar su circunstancia histórica y vital desde sí mismo.

Pero la originalidad y el gran mérito filosófico de Ortega es que, casi partiendo desde la nada, logra crear en España una tradición filosófica, tradición que trata de asimilar las novedades del pensamiento europeo desde el filtro peculiar de la idiosincrasia española. Y lo hace, con vigor y entusiasmo, desde todos los focos culturales y políticos de la sociedad española del momento: los periódicos, las tertulias, las tribunas políticas, las conferencias públicas, la Universidad, etc. Además, la brillantez de su estilo logra captar para el pensamiento filosófico a una importante generación de discípulos, que continuarán su labor, tras la guerra civil, ya en el “exilio interior”, ya en el exilio, propiamente dicho.

VIDA Y OBRA.

El 9 de mayo de 1883 nacía en Madrid José Ortega y Gasset en el seno de una familia de la alta burguesía ilustrada. Su madre era propietaria del diario *El Imparcial*, en el que trabajó su padre, primero como periodista, y, luego, como director del mismo.

Cursó estudios en el colegio Miraflores de El Palo (Málaga), en la Universidad de Deusto y en la Universidad Central de Madrid, donde en 1902 obtiene la licenciatura en Filosofía y dos años después se doctora en con la tesis “*Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*”.

Durante estos años, España ha perdido sus últimas colonias, y esta pérdida,

vivida como un trauma en la sociedad española del momento, de la proyección internacional de España provoca un análisis de lo que se percibe como una decadencia de la cultura española. En el ambiente regeneracionista y krausista, que busca soluciones a la crisis, Ortega apostará por superar la crisis española mirando a Europa. Fueron determinante para su formación filosófica sus estancias en Alemania, donde estudia con Hermann Cohen y Paul Natorp el neokantismo, base de su primer proyecto de regeneración ética y social de España: "durante diez años he vivido en el mundo del pensamiento kantiano: lo ha respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión", nos dice Ortega acerca de este período de su formación.

En 1910 gana por oposición la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, lugar desde el que llegará a tener bastante influencia de cara a la formación posterior de una serie de discípulos (como Pedro Laín Entralgo, Julián Marías, María Zambrano, entre otros) que constituirán la denominada "*Escuela de Madrid*".

Especialmente decisivo en la evolución personal e intelectual de Ortega fue el año 1914, fecha de comienzo de la Primera Guerra Mundial, que nuestro filósofo interpreta como una quiebra de los ideales ilustrados: razón teórica, progreso, civilización, etc. Ese mismo año funda la *Liga de Educación Política Española*, con el afán de promover la efectiva renovación cultural y social de España, e ingresa en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. También este año, en sus escritos *Vieja y nueva política*, su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, y *Ensayo de Estética a manera de prólogo*, expone su programa para una modernización de la sociedad española, que constituya una alternativa a la situación del momento, del mismo modo que va perfilando su propia postura filosófica, ya más original y autónoma con respecto a la influencia de sus maestros alemanes.

En 1916 emprende su primer viaje a Argentina, de gran importancia en su trayectoria personal y para las relaciones culturales con Iberoamérica. Así, en Buenos Aires, participa en la fundación del diario *El Sol*. En 1921 publica, en forma de libro, su diagnóstico de la situación española, *España invertebrada*, y en 1923 funda y dirige la *Revista de Occidente*, que aún se sigue publicando en nuestros días. También el año 1923 publica la obra *El tema de nuestro tiempo*, en la que expone su doctrina perspectivística, a la vez que prosigue en ella su análisis sobre las posibles soluciones para los males de España.

Su ruptura con la dictadura de Primo de Rivera tiene lugar en 1929 con ocasión de su famoso curso *¿Qué es filosofía?*, que es censurado por la dictadura y se le prohíbe dar clases en la Universidad, por lo que Ortega reta al régimen prosiguiendo sus clases en un teatro de Madrid. Promotor de *Agrupación al Servicio de la República*, es elegido diputado, participando así activamente en la vida política de la República. Ortega, de talante moderado y liberal, percibe con claridad la peligrosa polarización de la sociedad española y su entusiasmo renovador se va viendo frenado por la incipiente decepción que siente ante la radicalización de la vida pública española.

Tras el estallido de la guerra civil en 1936, Ortega se exilia, pasando de París a Argentina (1939-1942), para instalarse definitivamente en Lisboa. Aquí prepara buena parte de lo que después se publicará como obra póstuma. Regresa ocasionalmente a España para promover, por ejemplo, iniciativas como el *Instituto de Humanidades*. El régimen franquista fue suavizando su postura con respecto a Ortega, permitiéndole puntuales presencias en nuestro país a través de conferencias y determinados actos públicos. Finalmente, muere en Madrid el 18 de octubre de 1955.

EL ESTILO EN LA OBRA DE ORTEGA.

Al considerar el sentido de la obra de Ortega, hay que tener muy presente que Ortega, además de filósofo, es también un escritor y siente, por tanto, un compromiso

muy fuerte, no sólo con el pensamiento, sino también con el estilo. Evidentemente, estos dos elementos van íntimamente unidos en su obra y constituyen, en gran medida, la originalidad de su pensamiento.

Así, la primera impresión que causa la lectura de Ortega es el predominio de la **belleza literaria** con que el autor expresa sus ideas, frente al clásico estilo conceptual y sistemático, predominante en la mayoría de los filósofos. Por ello, tal calidad literaria puede ocultar al Ortega filósofo; como, de hecho, ocurrió para algunos, que consideraron a Ortega más bien un literato o un ensayista que un filósofo propiamente dicho.

Pero es que, además, Ortega se propuso deliberadamente usar un estilo claro y atractivo, siendo consciente de que era la única manera de ganar al pueblo español para la causa, ciertamente abstracta, de la filosofía; “*la claridad es la cortesía del filósofo*”. Pero esa claridad sólo es posible gracias al dominio que Ortega tenía de la lengua castellana y a su profundo conocimiento y valoración del lenguaje coloquial: “*recibimos mayores esclarecimientos del lenguaje vulgar que del conocimiento científico*”, afirma al respecto Ortega.

Para Ortega, el lenguaje coloquial o vulgar, además, es el sustrato original en el que surgen las palabras, aportando a la vez una determinada visión del mundo. De ahí el gusto de Ortega por las **etimologías**, que se convierten, para él, en un método de análisis filosófico. Por ello, nuestro autor es también un creador de lenguaje, en la medida en que, con sus aportaciones, añade a las intuiciones que se esconden debajo de las palabras matices que las aclaran y complementan, como, por ejemplo, hará con la palabra “*circunstancia*”.

Pero el objetivo fundamental del estilo expresivo adoptado por Ortega, como ya mencionábamos antes, no es otro que el de que la “filosofía eche raíces en España”, ilustrando la problemática colectiva de nuestro país:

“Este ensayo de aprendizaje intelectual había que hacerlo allí donde estaba el español: en la charla amistosa, en el periódico, en la conferencia”

En un momento en que los medios de comunicación comenzaban a ser creadores de opinión, Ortega tiene en cuenta esta circunstancia. Por ello, su pensamiento hay que “rastrearlo”, no sólo en los libros publicados y en sus cursos universitarios, sino también en las conferencias y artículos periodísticos.

En definitiva, por todos estos motivos que hemos ido citando, porque es una obra compleja en cuanto a su temática, porque en ella existe la voluntad de un escritor con un estilo sugestivo y lleno de belleza literaria, porque la unidad de su obra no existe de una manera clara y lineal, porque su pensamiento se muestra abierto y dispuesto a evolucionar; su filosofía tuvo que enfrentarse con dos actitudes de rechazo:

- el rechazo proveniente del propio “gremio” de los filósofos; para los cuales, Ortega era un literato o periodista, negándole a su pensamiento y obra valor filosófico alguno.
- el rechazo, una vez admitida su condición de filósofo, del carácter original de su pensamiento, acusándolo de realizar un “plagio” de la filosofía alemana de su tiempo

Contra este tipo de adversidades tuvo que luchar Ortega, que, no en vano, no es sólo por su estilo literario ni por su autenticidad por lo que ha pasado a la historia de la filosofía, sino por ser uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Por ello, para terminar este apartado, quizás no haya nada mejor que cederle la palabra al propio Ortega:

“No me las doy de nada. Pero literato, ideador, teorizador y curioso de ciencia no son cosa que yo pretenda ser, sino que -¡diablo!- las soy, las soy hasta la raíz... La imagen y la melodía en las frases son tendencias incoercibles de mi ser, las he llevado a la

cátedra, a la ciencia, a la conversación de café, como viceversa he llevado la filosofía al periódico”

Obras completas, Vol.I.

ETAPAS DEL PENSAMIENTO DE ORTEGA.

Objetivismo.

En esta primera etapa, comprendida entre los años 1902 y 1914, Ortega, influido por la filosofía alemana, se plantea el “problema de España” y en este contexto elabora la doctrina objetivista: “*la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría*”. Para Ortega, la ciencia significa “objetividad”, precisión, método y racionalidad, mientras que **lo subjetivo es el error, la imprecisión, la improvisación, la visceralidad**.

Perspectivismo.

El inicio de esta etapa se sitúa en 1914, con la publicación de *Meditaciones del Quijote*, obra en la que formula el *descubrimiento fundamental sobre el que se apoya su pensamiento posterior*: “**yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo**”. El descubrimiento del carácter circunstancial de la vida humana conduce a Ortega a reparar, no sólo en las circunstancias históricas y culturales más importantes (como las raíces griega y judeocristiana del hombre europeo), sino también en las circunstancias que nos son más próximas, que a veces pasan inadvertidas.

Por ello, Ortega, aplicando el análisis filosófico a temas hasta entonces poco comunes en la reflexión filosófica, pretende completar el significado y sentido de cualquier cuestión, ya sean “*un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor*”. Así pues, además de la identidad individual, del yo, están las circunstancias a las que el yo da sentido y que, a su vez, dan sentido al yo. Se plantea así, desde un nuevo ángulo, la relación esencial existente entre hombre y mundo, entre sujeto y objeto, entre **yo y circunstancia**, de manera que la doctrina de la circunstancia va a ser para Ortega, no una tesis más, sino una manera de actuar y pensar en la filosofía.

También en la misma obra antes citada, se formula ya la idea de **perspectiva**. Si los elementos fundamentales de la vida humana son el yo y la circunstancia, el ser humano sólo accede a la verdad desde la perspectiva o punto de vista en la que está situado en el mundo, es decir, si somos consecuentes con el punto de vista propio, sólo podemos conocer, de “primera mano”, aquella parte de la realidad que nos es accesible desde nuestra circunstancia. Así pues, **la perspectiva individual es la única manera de captar la realidad**.

Con la doctrina del perspectivismo, Ortega quiere superar tanto al **escepticismo como al racionalismo**. Así, aunque acepta, como el escéptico, que la realidad es cambiante y está sometida a diversas perspectivas, no comparte la renuncia a la búsqueda de la verdad que hace el escéptico; de ahí que califique al escepticismo como una “teoría suicida”, que renuncia a algo tan esencialmente humano como la búsqueda de la verdad. Por otra parte, acepta del racionalismo la pretensión de establecer una relación con la realidad más allá de su carácter cambiante, pero rechaza del racionalismo que establezca como único y universal su modo de conocer las cosas, despreciando todo lo que no sea razón.

En Ortega, los conceptos de circunstancia y perspectiva representan, además de una nueva concepción de la realidad y de la verdad, su intención de dar un paso más en la articulación de la realidad española: así, frente a la verdad que se afirma *contra el otro*, debemos reconocer el valor de las perspectivas individuales, ir a la verdad *junto al*

otro...

Raciovitalismo.

Es la doctrina que mantiene en su etapa de madurez, y que se desarrolla después de la publicación de su obra *El tema de nuestro tiempo* (1923). Supone el intento de examinar las dos perspectivas más importantes en las que se sitúa el ser humano: **la perspectiva de la vida y la perspectiva de la razón**. Con el concepto de **razón vital**, Ortega pretende evitar tanto el des prestigio con el que los filósofos vitalistas consideran a la razón como el desprecio por la vida que llevan a cabo los planteamientos puramente racionalistas. Por ello, propone un nuevo modelo de razón, que sustituya al de la “razón pura o teórica” y que parte de la evidencia de que “vivir es razonar” y “razonar es una forma de vivir”.

También, y como prolongación natural de su concepción de la razón vital, nos habla Ortega de que “*el hombre no tiene naturaleza, sino historia*”, por lo que la **razón histórica** es el instrumento adecuado para comprender el carácter histórico y cambiante, tanto del individuo como de la sociedad en la que se inserta. La “razón histórica” no es una razón diferente a la “razón vital”, sino que es el resultado de aplicar la misma razón a esa esfera particular de la vida humana: el tiempo y la historia.

EL OBJETIVISMO.

1. España como problema: España y Europa.

“El filósofo alemán puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Germania (...) Entre nosotros el caso es muy distinto: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio”

Op.cit. Vol I, páginas 506-507.

La verdad es que estas palabras de Ortega son lo suficientemente claras a la hora de formular el “problema de España”. Para él, el problema primario es, y debe ser, España. En principio, es un imperativo exigido por la propia realidad política y social de nuestro país; pero es que, además, Ortega ha recibido la influencia de la tradición intelectual de los autores de la Generación del 98, para los cuales España era vivida y sentida como un auténtico drama.

Para Ortega, **Europa es la ciencia, y España la inconsciencia**, un pueblo sin cerebro al que le falta la élite, ese núcleo de hombres valerosos que sirvieran para dirigir su destino. El pueblo ya lo tenemos, pero España es un *desierto cultural e intelectual*. Entre nosotros sólo han crecido, según Ortega, la moral senequista y jesuítica; nos faltan los hombres que pudieran criticar nuestros vicios:

“Las matemáticas, juntamente con la filosofía, son el centro de la cultura europea, que es de la que hablamos... Si no hemos tenido matemáticas, <<orgullo de la razón humana>>, que decía Kant; si, como es consecuencia, no hemos tenido filosofía, podemos decir muy lisamente que no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna”.

Op. Cit. Vol. I, página 83

Como hemos comentado antes, **el problema es España; pero la solución es Europa**. La solución a todos nuestros males cree Ortega que se puede encontrar en la **cultura**. Pero el problema para que arraigue la cultura en España es un problema pedagógico, es decir, se necesita un proyecto educativo que sea capaz de formar a los

que puedan impulsar el desarrollo de España.

Los años comprendidos entre 1902 y 1914 son los años en que Ortega entra en contacto con el quehacer científico y filosófico de Alemania y, desde la atalaya alemana, se plantea el “problema de España” y el de su incardinación intelectual en Europa. Así, **en relación con el problema de la inadecuación de España a Europa, va a surgir la doctrina objetivista de Ortega**. De este modo, la disciplina intelectual que puede proporcionar el objetivismo (tanto en su aspecto científico como filosófico) será la “terapia” que necesite España para poder “empaparse” de Europa y, a su vez, ser “manantial” que riegue a Europa con lo que de valor hay en España.

Sin embargo, en esta etapa en la que Ortega busca y predica el objetivismo intelectual se da una aparente paradoja que es preciso aclarar. Tal paradoja consiste en que, mientras que predica el objetivismo, lo hace utilizando medios poco usuales en los medios académicos y objetivistas europeos. Esto es, entre 1902 y 1914, Ortega no publica ningún libro, ni publica sus trabajos en revistas especializadas, que, por otra parte, no existían en España, sino que lo hace a través de artículos aparecidos en la prensa periódica y redactados en un lenguaje que rehuye expresamente cualquier tecnicismo científico o filosófico.

Las razones para ello es que se sentía llamado a ser un reformador de los hábitos intelectuales de los españoles, proporcionándoles la **disciplina del objetivismo**, y tenía que acudir allí donde los españoles estaban. Así, Ortega, para convencer a los españoles de la necesidad de la disciplina intelectual del objetivismo, tuvo que recurrir al medio de la prensa periódica, que, por otra parte, era el único que le permitía un público más amplio que el de lectores de libros (público muchísimo más reducido si esos libros eran “libros de filosofía”....).

Ahora bien, ¿por qué se hace necesaria en España la disciplina mental de la objetividad? Ortega parte de la convicción, compartida por casi todos los intelectuales españoles de su época, aunque la “terapia” que propongan se aleje de la orteguiana, de que España se encontraba desfasada con respecto a Europa social, política, técnica y culturalmente hablando. Ante esta situación se dan tres posturas básicas:

- a) la primera consistía en aceptar que ese desfase era negativo para España e intentar remediarlo importando miméticamente los subproductos técnicos que Europa proporcionaba, pero sin incorporar la ciencia que los había hecho posibles.
- b) la segunda consistía en reconocer tal desfase, pero mantener que el balance negativo lo era para Europa y no para España (esta sería la postura mantenida por Miguel de Unamuno).
- c) La tercera actitud, con la que se identifica Ortega, consistía en el intento de que en España echasen raíces las actitudes intelectuales que, en cierto momento histórico, habían llevado al desfase entre Europa y España. Estas actitudes eran las que habían hecho posible la ciencia europea, de modo que **“la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría”**.

2. La España invertebrada.

La decadencia de España ha llegado, según Ortega, hasta límites intolerables: el particularismo es el problema más alarmante, y es el que expone Ortega en su obra *España invertebrada*. Los pueblos de España, empezando por el poder central, han empezando a desmembrarse y a dejar de sentirse como un todo. Las clases sociales se han convertido en comportamientos estancos herméticamente cerrados, el ejército está desmoralizado después de las últimas guerras y se ha distanciado del resto de la sociedad, la clase obrera es particularista y le niega derechos a las demás clases.

Prácticamente, *no hay ningún sector de la sociedad del que pueda surgir un proyecto renovador que sea esperanzador y que pueda contagiar con su entusiasmo al resto de la sociedad*.

Las masas se disuelven, cada uno de los individuos que la componen se desligan del cuerpo social. Las masas se sobrecargan de odio, necesidad y envidia. Así, por una parte, se pierden los lazos de unión que integraban a los individuos en la sociedad y, por otra, se pierde la conexión que debe existir entre una sociedad y sus dirigentes. De este modo no puede recuperarse ni la energía ni la cultura que podrían restaurar a España.

En definitiva, el problema es, por una parte, crear cultura y, por otra, revitalizar la nación. El problema es, en pocas palabras, el de construir España.

En 1914, en una conferencia celebrada en el Teatro de la Comedia y titulada “*Vieja y nueva política*”, Ortega recalca el abismo que se ha abierto entre la nación y sus dirigentes. La España *oficial* se levanta sobre la España *vital* como si fuera un auténtico fantasma, sin la vida necesaria que le vaya a permitir seguir manteniéndose erguida durante mucho tiempo más. El cuerpo social está enfermo porque el Estado lo ha minado.

Así, el programa de la *Liga de Educación Política Española*, asociación para la que trabaja Ortega, se propone aumentar la “energía vital” del Estado y fortalecer la salud de la sociedad. Lo que buscan no son votos, sino crear órganos de cultura, de ciencia, de técnica, etc., órganos que vitalicen las estructuras trasnochadas de nuestro país; lo que buscan, pues, es *aumentar la vitalidad y la energía de la nación*. Por eso, se imponen una nueva forma de hacer política, con el fin de reponer la fuerza de una nación que vive ya durante mucho tiempo en un estado de letargo permanente. Se imponen, pues, la **necesidad de pensar seriamente y con rigor**, al margen de los tópicos al uso, haciendo caso omiso a las ideologías que flotan en el ambiente, pero que no tienen ningún arraigo en la sociedad:

“Volvamos la espalda a las críticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo <<llega a ser lo que eres>>. Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza. Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber”.

Op. Cit., Vol. I, página 102.

3. Objetivismo: el conocimiento como teoría y sistema.

Ahora bien, esa garantía de supervivencia moral y material, que es la ciencia, no es un don que haya sido otorgado gratuitamente al hombre europeo por alguna divinidad beneficiaria. **Muy, al contrario, la ciencia es el fruto de una disciplina intelectual que hunde sus raíces en lo que podemos calificar como “objetivismo”**. Con ello, tenemos que si la ciencia no es una actitud originaria ni un don gratuito, habrá que indagar sobre esas actitudes originarias que la han hecho posible. Y esas actitudes son, para Ortega, básicamente, **la precisión y el método, el hábito crítico y la racionalidad**. Con estos tres ingredientes se puede “cocinar” la necesaria disciplina intelectual que nos lleve al objetivismo, a la ciencia, y nos libere de la “*secreta lepra de la subjetividad*”.

Así, para Ortega, los males endémicos de España al respecto son, sobre todo, la falta de precisión y de método, y esa herencia negativa que tenemos aparece así como el primer obstáculo que hay que superar de cara a alcanzar la necesaria disciplina intelectual. Y, para ser precisos y metódicos, hay que comenzar con el ejercicio de buscar definiciones, esto es, en deslindar unos temas de los otros. No en balde, la Europa intelectual moderna es inaugurada en un libro en el que la actitud metódica –que

conduce a la ciencia- aparece de forma clara incluso en el mismo título (*Discurso del método*), donde se relacionan, precisamente, los conceptos de “método”, “verdad” y “ciencia”.

Si se quiere **hacer ciencia**, como la quería hacer Descartes, no queda otra alternativa que hacerla desde un **método riguroso**. Frente a cualquier voluntarismo, Ortega retoma el ideal metódico como el único camino válido hacia la verdad y la ciencia. Así, la verdad no tiene otro camino que la ciencia: la fe sólo lleva a creer: “*benditas sean las buenas intenciones; pero preferimos los buenos métodos*”. Y la verdad de la ciencia no puede ser juzgada desde el ámbito de las intenciones, sino desde el ámbito de los resultados constatables.

Por ello, se hace necesario el ingrediente del “**hábito crítico**”, que nos lleva a contrastar cualquier doctrina con la piedra de toque de la verdad y de la razón. La carencia de hábito crítico, tan extendida en España, es la que conduce a juzgar las cosas con las “vísceras” y no con la “cabeza”. Y la **racionalidad** no es patrimonio exclusivo de ningún pueblo o raza, sino patrimonio de todo hombre. Por ello, Ortega insiste en implantar hábitos críticos y metódicos que, en principio, son asequibles a todo hombre apoyado en la razón y corregido por ella, para situarse en el camino seguro de la ciencia. Así, armados con la precisión, el método y los hábitos críticos, es como podemos construir una ciencia disciplinada; incluso en este “solar”, donde la ciencia nunca ha echado raíces. Y, para ello, hay que purificar a los españoles “*de todo exotismo, de toda imitación*”. Así, la actitud creativa será la que se dirija a “**las cosas mismas**”, y esta actitud es la del **objetivismo**. Ortega se enfrenta contra cualquier tipo de subjetivismo personalista en los ámbitos del saber, del hacer y del saber hacer. No debe haber, pues, una actividad humana, práctica o teórica, que escape al criterio del contraste con las cosas, con los hechos. Hasta tal punto mantendrá su tesis objetivista que llegará a afirmar en 1909 que “*lo subjetivo es el error*”.

Y, para poder ciencia, hace falta un distanciamiento, un objetivamiento de las cosas sobre las que queremos hacer ciencia, una perspectiva, que ya no es un mero recordar las cosas, sino un pensarlas de forma abstracta, un mirarlas desde el plano superior de la abstracción para que sea posible un saber racional sobre ellas, una **teoría**. Pero la teoría sola no basta para pensar las cosas, o, mejor dicho, la teoría sólo es tal teoría en la medida en que se da en un **pensamiento sistemático**; esto es, en la medida en que es posible situar las cosas dentro de un armazón de coordenadas al modo como se sitúa un punto geográfico en un mapa. Así, la misma posibilidad del saber científico o filosófico radica en que los datos de que disponemos sobre las cosas sean entendidos y localizados desde el “andamiaje” del sistema.

Por “**sistema**” entiende Ortega “la unificación coherente de diferentes problemas en una explicación global o unitaria –en el plano teórico-, y, en el individual, la unidad de conciencia de las opiniones”. Por ello, la renuncia a la sistematización es la renuncia al saber teórico, pues el saber teórico es el fruto de la coherencia sistemática. El sistema aparece, pues, como la forma superior de la teoría, lo que unifica la conciencia del individuo, “iluminando” todo su saber, de tal modo que la multiplicidad de los problemas encuentra en el sistema el “cemento” que les da consistencia y permite afrontarlos como un único problema.

En definitiva, el sistema es la mismísima condición de posibilidad para que la verdad se dé. Y ello, a pesar de como le ocurre al propio pensamiento de Ortega, una filosofía determinada se nos presente de forma asistemática. Al respecto, Ortega distingue entre el hecho de haber alcanzado un sistema, y la **voluntad de llegar a construirlo**, aunque tal sistema no se haya logrado nunca, o, en el mejor de los casos, sólo en contadas ocasiones. Por ello, **lo que caracteriza al filósofo es la “voluntad de sistema”, y no el hecho de haberlo alcanzado**.

Así, desde la “voluntad de sistema”, las doctrinas y convicciones que, en principio, pueden parecer más heterogéneas, deben estar armonizadas en un filósofo desde la idea rectora de tal sistema. Las convicciones artísticas, políticas, físicas o morales de un filósofo no aparecen ahora como asuntos dispersos y sin relación alguna entre sí, sino unificadas desde la idea rectora del sistema, de modo que son aspectos complementarios de una misma visión global del mundo.

Así pues, tenemos un primer Ortega objetivista, que propone su doctrina filosófica como el intento de disciplinar intelectualmente a sus compatriotas. Esto es, el objetivismo orteguiano y su campaña en pro de la sistematicidad del pensamiento son fruto de la circunstancia vital en la que él se hallaba. Precisamente, la meditación filosófica sobre qué sea la circunstancialidad y sobre qué sea la vida serán los próximos pasos de su pensamiento.

EL PERSPECTIVISMO.

1. Introducción.

Es la segunda etapa del desarrollo de la filosofía de Ortega y se puede situar en torno a 1914, fecha en la que publica su primera obra, *Meditaciones del Quijote*. Por entonces, Ortega ha hecho un descubrimiento filosófico tan trascendental que dedicará el resto de sus días a desarrollar su contenido, aplicándolo a los más diversos asuntos: el tema de la **circunstancialidad**. Este tema está relacionado con su análisis de los rasgos específicos de la vida humana, la cual, para Ortega, es la **realidad radical** en la que se sitúan el hombre y las cosas.

Además de lo anterior, Ortega encara el problema de la realidad y la verdad desde el **concepto de perspectiva**, por lo que realiza una crítica a las dos formas tradicionales de plantear el problema de la verdad: el idealismo y el realismo.

2. La vida como “realidad radical”.

Para Ortega, la filosofía, considerando las líneas esenciales de su historia, ha transcurrido por dos grandes fases o etapas, que surgen como dos respuestas diferentes ante la relación entre razón y ser, entre lo subjetivo y lo objetivo: **realismo e idealismo**. La **postura realista** es la perspectiva general que la filosofía adopta desde sus orígenes, en la Grecia del siglo VI a.C., hasta el Renacimiento europeo. En términos generales, consiste en conceder primacía, independencia y capacidad de imposición a la cosa sobre el hombre; es decir, el realismo es una filosofía que se construye en torno a las cosas.

Por el contrario, la **postura idealista** es la nueva actitud vital y filosófica que transcurre desde el Renacimiento hasta el siglo XX. Surgió en su momento como una crítica y superación del realismo; así, frente a la primacía que el realismo le otorga a las cosas, para el idealismo será la razón, el sujeto humano, quien protagonice la relación hombre-mundo. Es decir, el idealismo es una filosofía que se construye en torno al sujeto.

Frente a este antagonismo, para Ortega **lo auténticamente real es el yo y las cosas**, un yo permanentemente referido a las cosas, actuando con y sobre ellas, preocupado por ellas, pensando en ellas. Por otro lado, las cosas no son algo ajeno al hombre, al yo, sino que forman parte de la vida, como obstáculos o circunstancias que nos favorecen, gravitando sobre nosotros, gratificándonos o haciéndonos sufrir. Ese encuentro, relación y trato entre el yo y las cosas es lo que Ortega entiende por “vida”. Así pues, ¿qué es lo auténticamente real? El yo y las cosas, la vida, mi vida.

Por ello, la **vida es la realidad radical**, es el “absoluto acontecimiento” y todo se encuentra referido a ella para tener sentido. Sólo desde esta realidad básica, de la que brotan o surgen todas las cosas que nos pasan, se puede entender al ser humano y al mundo en el que vive. Por ello, la vida es “la suma de lo que hacemos y de lo que nos pasa”, esto es, historia individual, *biografía*: la vida no es cosa, es acontecimiento, drama.

3. Críticas al realismo y al idealismo.

La afirmación de que la vida es la “realidad radical” impone a Ortega la crítica al realismo y al idealismo (es decir, al objetivismo y al subjetivismo). Tanto uno como otro caen en el mismo error, son la cara y la cruz de la misma falsa moneda, al ignorar la vida como realidad radical, como coexistencia en un mismo plano del yo y las cosas, de lo subjetivo y lo objetivo.

Así, para el **realismo**, la verdadera realidad son las cosas en sí mismas, independientemente de mi pensar, de mi yo, que se convierte también en otra cosa más. Pero esto es simplemente, a juicio de Ortega, una “ilusión ridícula”, ya que es el yo quien vive las cosas. El realismo no ha sabido dar importancia al yo y éste ha quedado absorbido por el mundo exterior.

En su obra *Historia como sistema*, Ortega desarrolla su crítica al realismo a partir del análisis que hace de la ciencia. La ciencia, entendida como “razón naturalista”, como “razón físico-matemática”, como realismo, ha olvidado que el ser humano no es una cosa, y, en consecuencia, es falso hablar de la “naturaleza humana”. La vida humana no es un objeto, no se trata de una cosa y por eso no posee una naturaleza: “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia”. La razón físico-matemática tiene validez cuando se trata de medir y calcular, pero cuando trata de abordar la vida humana, ésta se le escapa como “el agua lo hace por una canastilla”, afirma poéticamente Ortega. Por otra parte, el **idealismo**, la otra cara de la moneda, comete el mismo error. El racionalismo cartesiano, verdadero iniciador del subjetivismo, disuelve el mundo exterior a favor del yo, de la “sustancia pensante”. Para Ortega, no puede existir el yo sin las cosas, sin mundo. No puedo hablar de las cosas sin el yo, pero tampoco puedo

hablar de un yo sin las cosas. Así pues, la realidad radical no puede ser el *cogito* hermético de Descartes, el pensamiento aislado, sino el pensamiento con las cosas, el yo viviendo con las cosas, es decir, mi vida. Por ello, el idealismo va contra la vida.

En conclusión, de las críticas realizadas por Ortega tanto al realismo como al idealismo, se deduce su propia postura ante este problema: solamente existe un yo, que coexiste con el mundo y conserva su intimidad, su autenticidad; y que es, por otra parte, inseparable de las cosas y de “sus cosas”. Ésta es la verdad fundamental, el dato radical del Universo: **la vida del yo en el mundo, en este mundo, aquí y ahora**.

4. La circunstancia.

La circunstancialidad es una pieza clave de la filosofía de Ortega y bajo ella cobra luz todo el desarrollo posterior de su pensamiento. La doctrina de la circunstancialidad permite también explicar el proceso vital e intelectual del propio Ortega: “**yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo**”. Pero, ¿en qué consiste la circunstancia de la que nos habla Ortega? Este término procede, etimológicamente, de “circunstare” e incluye en su significado todo lo que nos rodea o circunda, desde las realidades físicas que nos son más próximas a las que se encuentran más allá de nuestro alcance inmediato, como el momento temporal en el que vivimos, entendido como acumulación de pasado y proyecto de futuro. Por ello, el

método filosófico de Ortega consiste en partir de la reflexión sobre las cosas que nos son más próximas, las que nos rodean, para elevarse poco a poco a las más distantes o lejanas.

También son ingredientes de nuestra circunstancia la sociedad que nos rodea, con su historia y su proyecto vital. Por ello, **la circunstancia es todo lo que interviene en la vida del ser humano y es utilizado por él para hacerse a sí mismo**. De esta forma, la vida es un continuo intercambio entre el yo y la circunstancia, un intercambio dirigido por la razón, hasta el punto de que, para Ortega, **vivir es razonar**. Ahora bien, este razonar necesita una previa toma de contacto: en esto consiste la **perspectiva**.

5. La perspectiva: el perspectivismo.

Ortega desarrolla su doctrina del perspectivismo tomando como referencia el modelo que nos ofrece la perspectiva visual. Ésta constituye el punto de partida para entender el concepto de “perspectiva real”. Así, en toda perspectiva visual encontramos:

- a) alguien que mira desde un punto de vista.
- b) algo visto o contemplado en ese mirar.

- c) distintos planos o distancias.
- d) El **punto de vista**, propiamente dicho, que incluye el lugar, dirección de la mirada, tiempo, etc. (aquí, por “ver” se entiende un “mirar”, un “prestar atención”). En todo ver hay un “ángulo muerto”, que no vemos, ya que nuestro ver se centra en aquello que nos interesa, y, a su vez, ese interés nace del conjunto de nuestras necesidades, deseos y apetencias.

Parece claro a lo que nos referimos cuando analizamos la “perspectiva visual”; pero, ¿qué quiere decir Ortega con la expresión “perspectiva real”? Se trata de algo más complejo, ya que abarca otros aspectos, además del meramente visual: intelectual, afectivo, estimativo, pragmático, etc. Por ello, podemos distinguir una doble dimensión en la **perspectiva real**:

- **subjetiva**, que abarcaría una serie de factores psicológicos, propios de cada individuo en su forma de vivir y de estar en el mundo.

- **intersubjetiva**, que consta de los ingredientes sociales e históricos peculiares de las distintas sociedades en las que se inserta y vive cada individuo.

Además, si recurrimos al sentido etimológico del término “perspectiva” (método bastante usado por Ortega), podemos encontrar dos aspectos diferentes: toda perspectiva es, a la vez, *pre-spectiva* y *pro-spectiva*. Así, como “*pre-spectiva*”, supone la intervención de una serie de factores *a priori*, es decir, todas las experiencias del sujeto y el conjunto de sus necesidades biológicas, emociones, sentimientos, intereses, etc. Por otro lado, como “*pro-spectiva*” está orientada al porvenir, a un porvenir no cerrado, que tiene aún que hacerse pues el ser humano goza, para ello, de libertad. (Pensad, por ejemplo, de cara a entender este concepto, el caso siguiente: ¿tiene idéntico valor el mismo examen para un estudiante que tiene la última oportunidad para aprobar una asignatura que para otro que se presenta por primera vez...?).

Ya nos hemos referido antes al carácter primario y radical de la vida. Pero, como la vida también es circunstancia, la vida supone un punto de vista sobre el Universo. **La circunstancia, lo que está a mi alrededor, posibilita mi vida y, por lo mismo, constituye la perspectiva concreta desde la que se me muestra la verdad de las cosas.**

Ortega plantea su concepción de la perspectiva como el único modo válido de superar el dilema que, acerca de la verdad, habían desarrollado tanto el **dogmatismo** como el **escepticismo**. Ello supone la aportación, por parte de Ortega, de una nueva concepción de la verdad, que sea síntesis superadora de las dos concepciones anteriores.

En efecto, para Ortega, ni es válida la postura del dogmático, para el que la verdad es una, la suya, y pretende imponerla a los demás; ni tampoco es válida la del escéptico, que, ante la variedad de opiniones, concluye que no hay ninguna verdad.

La posición correcta es otra: **la verdad tiene muchas caras, y dependiendo de la perspectiva desde la que la miremos, nos ofrecerá aspectos distintos**; de ahí que Ortega afirme que “*la sola perspectiva falsa es la que pretende ser única*”. Dicho de otra manera, lo falso es la *utopía*, la verdad no localizada, vista desde “lugar ninguno”. Para Ortega, el sujeto funciona, en su captación de la realidad de las cosas, como una “retícula” puesta en una corriente, que deja pasar unas cosas y retiene otras. Pero el sujeto no deforma la realidad, sino que la selecciona desde su circunstancia concreta. Por ello, la realidad consiste en asimilar aquella perspectiva, aquellas circunstancias, a través de las cuales yo la interpreto sin rechazar las perspectivas y visiones de los demás, porque cada perspectiva es una visión, única e insustituible, que capta una parte de la verdad y es preciso integrarlas y asumir su carácter múltiple. En consecuencia, podemos decir que es absurdo un *enfrentamiento entre perspectivas*. En este sentido, Ortega hablará de la necesidad de apreciar en cualquier otro que no seamos nosotros un valor propio. Tal valor radicará, precisamente, en su desacuerdo conmigo, porque ese desacuerdo es signo de su autonomía frente a las cosas.

Esto lleva a considerar que “*el otro será más valioso en la medida en que sea más fiel a su individualidad*”. Pero, entonces, ¿cómo será posible la convivencia, si cada uno está “encerrado” en su propia perspectiva? La solución se encuentre tal vez en la posible suma o síntesis de las diferentes perspectivas, síntesis que en el plano moral, político o religioso se puede resumir con el término de “**tolerancia**”.

Así entendida, la tolerancia viene a significar la aceptación de que las posiciones del otro tienen el mismo derecho a existir que las mías, porque tanto unas como otras son parciales y complementarias. Por ello, Ortega extiende su concepción de la perspectiva del plano individual al plano social o colectivo, ya que la tolerancia, como aceptación del valor de todas las perspectivas, es un hecho positivo que aumenta el grado de convivencia y cohesión dentro de una sociedad. Esta invocación a la tolerancia no puede dejar de entenderse como la continuación, por parte de Ortega, de su análisis del problema de España, pues sólo a través de este camino se podía librar el país del “particularismo” y “subjetivismo” tan propios de la sociedad española.

En definitiva, la perspectiva nos coloca frente a la verdad desde el punto de vista de la individualidad, pero compatible y susceptible de adición a la verdad de los demás. Mi finitud sólo me deja abarcar lo accesible desde mi circunstancia, que es única e intrasferible. Pero estoy obligado a trasmisitir a los demás mi “trozo de verdad”. Se puede acceder a la verdad integral partiendo de la suma de las verdades parciales. Sin embargo, la verdad absoluta no es asequible a la razón humana, sólo lo es para una razón asimismo absoluta, la de Dios; por ello, es inútil intentar alcanzarla.

“Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la conquista de la verdad (...)

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia (...), pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde <<lugar ninguno>>. El utopista –y esto ha sido en esencia el racionalismo- es el que más yerra porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto”.

El tema de nuestro tiempo.

LA RAZÓN VITAL: EL RACIOVITALISMO.

1. Introducción: concepto de “raciovitalismo”.

El raciovitalismo es la tercera etapa del pensamiento de Ortega y se articula en torno a los conceptos de “razón vital” y “razón histórica”. Es la aportación filosófica más importante de la filosofía de Ortega y supone la maduración de su pensamiento, ya que es una evolución y concreción del perspectivismo anterior.

Representa una reflexión sobre las perspectivas radicales en las que el ser humano está situado: **la perspectiva de la razón y la perspectiva de la vida**. Ortega establece la necesidad de superar la dicotomía a la que se ha llegado al concebir la razón como fundamento de la verdad, del conocimiento, de la objetividad, frente a la vida, que representaría lo particular, lo mutable, lo irracional, el deseo, la pasión. **Estos dos polos, no es que sean irreconciliables, sino que, al contrario, son inseparables.**

Pero, antes de exponer las tesis básicas del raciovitalismo, es preciso que rechacemos esos dos falsos caminos: *racionalismo* y *vitalismo*. Lo haremos siguiendo lo que el propio Ortega expone en su artículo “*Ni vitalismo ni racionalismo*”, publicado en la *Revista de Occidente*, en 1924.

2. Críticas al vitalismo y al racionalismo.

2.1 Crítica al vitalismo.

Dentro del campo de las doctrinas filosóficas podemos distinguir, según Ortega, tres acepciones diferentes del término “vitalismo”:

1.- *Vitalismo filosófico*, para el que el conocimiento es fruto del proceso biológico.

Desde esta perspectiva, la filosofía y la epistemología se diluyen dentro de la biología.

2.- *El vitalismo de Bergson*, en el que la razón no es el modo superior de conocimiento del ser humano, sino que hay un modo más profundo, concretado en la vivencia íntima de las cosas. La realidad se define como devenir y la forma de captarla adecuadamente es la intuición. En este planteamiento, la razón sólo nos puede dar una imagen petrificada de la realidad.

3.- *La tercera formulación del término es la que Ortega hará suya*; se trata de defender la primacía absoluta del método racional del conocimiento y situar en el centro de la reflexión filosófica el problema de la vida. Así pues, se trata de poner de manifiesto que **la razón tiene un papel fundamental en la vida**.

Así pues, el vitalismo que defiende Ortega no es ya un “vitalismo a secas” (nuestro autor se preocupa mucho por señalar sus diferencias con los otros “vitalismos”), ya que el concepto de “razón vital” supera el mero vitalismo y manifiesta la necesidad del pensar para el vivir. Ortega afirma que “*la vida da que pensar*”, y ello significa que la razón está al servicio de la solución de los problemas vitales, que vivir es razonar y se razona desde el fondo de la vida misma.

2.2 Crítica al racionalismo.

Hemos visto cómo Ortega se ve forzado a criticar el vitalismo a favor de la vida, entendida como una vida que no puede ser vivida sin la razón. De igual forma, también se ve en el compromiso de **criticar al racionalismo en nombre de la razón**.

Al racionalismo tiene que reprocharle el no admitir la existencia de zonas de irracionalidad, de áreas de la realidad opacas a la razón. Los racionalistas, movidos por una “beatería” poco racional, han hecho acto de fe de la razón y han abrazado la

creencia en su uso ilimitado. Así, Ortega critica los excesos del racionalismo como postura filosófica, pero no critica ni rechaza a la misma razón.

El raciovitalismo propuesto por Ortega propugna una mayor atención a la vida, promovida desde la teoría y con la pretensión de ser una teoría. Esta perspectiva no puede prescindir de la razón y por eso Ortega se siente incómodo, o malinterpretado, con el calificativo de “vitalismo”, sin más, con el que se identificaba a su filosofía, pues el término “vitalismo” tiene unas connotaciones irracionales que no puede aceptar. Es en ese intento por desmarcarse de este vitalismo reduccionista cuando recurre a la utilización de expresiones como “razón vital” o “razón histórica”, que más adelante expondremos, o a la expresión “raciovitalismo”, que es la que aquí venimos utilizando para definir su sistema filosófico.

La vida es la “realidad radical”, en el sentido que antes comentábamos. Pero es una realidad radical nueva; algo radicalmente distinto a lo conocido hasta entonces en la filosofía. Para esta nueva concepción no valen ya los conceptos tradicionales de realidad y ser, pues Ortega propone una nueva idea de ser, de realidad, es decir, una nueva ontología. Así, si para los filósofos antiguos, realidad y ser equivalían a “cosa” y, para la filosofía moderna, ser significaba “intimidad”, “subjetividad”; para Ortega, realidad y ser equivalen a vivir, es decir, intimidad consigo y con las cosas.

2.3 La vida como realidad radical: categorías de la vida.

A la hora de explicar cómo es la vida, Ortega nos dice que no hay que irse muy lejos, pues las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano, porque sólo así pueden ser fundamentales. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, todas las cosas, lo más próximo a cada cual. La vida está hecha de nuestras horas más importantes, pero también del rosario interminable de nuestros minutos más habituales y aparentemente más insignificantes.

La realidad radical es, pues, nuestra vida, la de cada uno en particular. No existe otra realidad más indubitable. Ni siquiera el pensar es anterior a la vida, al vivir, porque aquél es, como pensamiento, un fragmento de un sujeto determinado que sencillamente vive. Cualquier tipo de realidad siempre, absolutamente siempre, supone de antemano otra realidad que la fundamenta: nuestra vida.

Y para ver en qué consiste esta vida, Ortega nos invita a ir destacando los atributos de nuestra vida, en un orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la “periferia del vivir” vayamos hacia su centro palpitante. Se trata, pues, de encontrar las **categorías** con las que podamos definir la vida. Ortega entiende por “categorías” las “propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene”. Así, las **categorías de la vida** serían las propiedades que expresan el “vivir” en su exclusiva peculiaridad. Así, en la vida, siguiendo a nuestro autor, podemos encontrar las siguientes categorías:

a) **Vivir es encontrarse en el mundo, enterarse de sí.** Me doy cuenta de mí mismo en el mundo, de mí y del mundo. Vivir es lo que hacemos y nos pasa, desde pensar o soñar hasta ver la televisión o beber un refresco. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo. El verse a sí mismo es el atributo esencial y primero de toda vida humana. Nos vemos a nosotros mismos enredados en un

ámbito de temas, de asuntos que nos afectan: en una palabra, nos encontramos en un mundo. Mundo es, en sentido estricto, *lo que nos afecta*. Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona. La vida consiste en que la persona se ocupa de las cosas y, evidentemente, lo que sea nuestra vida depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. Pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez. Ese mundo, al formarse sólo de lo que

nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros mismos.

b) **Vivir es estar ocupado en algo.** Yo consisto en ocuparme con lo que hay en el mundo, y el mundo consiste en todo aquello de lo que me ocupo y en nada más. Ocuparme es simplemente hacer esto o lo otro: estudiar filosofía, cocinar, pasear, o, simplemente, no hacer nada, perder el tiempo

c) **La vida es finalidad, anticipación y proyecto.** Todo hacer, toda actividad, se realiza con un cierto objetivo. La ocupación que somos ahora radica y surge por un propósito –en virtud de un *para-* de lo que coloquialmente se llama “finalidad”. Además, ese *para*, en vista del cual hago esto o lo otro, y en este hacer vivo y soy, lo he decidido yo, porque entre las posibilidades que ante mí tenía, he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor. La vida es imprevista, no está prefijada, tenemos que ir decidiendo lo que queremos ser o hacer; por ello, nuestras decisiones no se las podemos traspasar a nadie, lo mismo que no podemos transferirle nuestra vida para que la viva por nosotros. En este sentido, la vida es *anticipación y proyecto*.

d) **La vida supone decidir continuamente.** Vivir es hallarse en un mundo abierto, que ofrece siempre muchas posibilidades de actuación. Por muy seguros que estemos de lo que va a pasar mañana, lo vemos siempre como una posibilidad. Hemos sido “arrojados” en nuestras vidas, y tenemos que ir construyendo nuestra vida cada día por nuestra cuenta y riesgo. Tenemos que “*montárnoslo*”, o como dice Ortega, “nuestra vida es nuestro ser”. Así pues, siempre estamos anticipando, eligiendo, decidiendo entre varias posibilidades.

e) **La vida es una conjunción de libertad y fatalidad.** Las posibilidades de actuación entre las que elegimos no son ilimitadas. Para que haya una decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, es decir, una *determinación relativa*. Esto se expresa con la categoría de la *circunstancia*: la vida se encuentra siempre enmarcada en unas ciertas circunstancias, vivir es vivir aquí y ahora, éstos son rígidos, inmodificables, pero, al mismo tiempo, amplios. La vida es a la vez fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos, pero no todos los destinos posibles.

f) **La vida es futurización.** La vida es, por tanto, esa paradójica realidad que consiste en decidir lo que vamos a ser, en ser lo que aún no somos, en empezar por ser futuro. Al contrario que cualquier otro ser, el ser humano comienza por el luego, por el después. Así pues, el tiempo está instalado en la misma raíz de nuestras acciones y decisiones, de nuestros proyectos.

2.4 Tesis del raciovitalismo.

Vamos a exponer, a continuación, las principales tesis del raciovitalismo propuesto por Ortega:

a) Primacía ontológica de la vida.

La vida es la realidad primera, anterior al pensamiento. Tras siglos de idealismo y racionalismo, tras siglos de mantener la primacía de la razón sobre la realidad, Ortega cree que es preciso replantearse los problemas. Hay que darse cuenta que la vida estaba ahí, antes de que el ser humano se dedicase a llenar su ocio filosofando, antes de que la mirada filosófica recayera en ella. Así pues, hay que someter a la razón a una “cura de humildad” y, lejos de intentar crear un mundo artificial a la medida de la razón, **lo que debe hacer esta presuntuosa razón es dar cuenta, dar razón, de aquello que le precede: la vida.**

Tomar la vida como “realidad radical” es el emblema del raciovitalismo, pues reconoce que la vida es lo radical para el ser humano; pero, a la vez, hay que teorizar, y ésta es la

tarea propia del filósofo. Estamos ante la vieja verdad indubitable de Descartes, pero ahora sensiblemente cambiada: *pienso, porque vivo; vivo, luego pienso*. El pensamiento viene después y debe abordar esa realidad y esa vida que le preceden.

b) La vida que le interesa no es cualquier clase de vida, sino la que cumple con una serie de condiciones determinadas. Estas condiciones son: **la vida humana es la de cada cual, es la vida personal, que, por ser personal, lleva al hombre y a la mujer a hacer siempre algo en una determinada circunstancia**. Circunstancia que nos ofrece diversas posibilidades de hacer y ser, que añade a la vida la nota de la libertad, pero también de inevitable fatalidad, ya que no podemos “salirnos” del marco que determinan nuestras circunstancias. De esta forma, mi vida es responsabilidad exclusivamente mía.

c) Es con la introducción del pensamiento como la vida humana puede diferenciarse de cualquier otro tipo de vida. No estamos hablando de cualquier vida, sino de la vida de quien tiene conciencia para dar cuenta y razón de esa misma vida. El pensamiento es lo que da sentido a la forma propia de actuar del hombre y de la mujer, a la acción. De modo que no puede hablarse de acción sino en la medida en que está regida por un previo distanciamiento, por una contemplación, por una teoría. Esta teoría responde a la necesidad que tiene el ser humano de pensar y a su capacidad de ensimismarse. El ser humano necesita de la razón para su propia supervivencia: *existe una relación dialéctica entre razón y vida*.

e) El pensar humano, el conocer, es una labor en continua ampliación. Si en algún momento dijéramos que hemos alcanzado todo el saber posible, estaríamos identificando el saber con lo sabido por nosotros y, entonces, ese saber se convertiría en absoluto y estaríamos matando al propio conocer, ya que no existiría nada nuevo por conocer. El pensamiento y el conocimiento son una conquista, una “adquisición laboriosa, precaria, volátil”. No hay peor ignorante que el que cree saberlo ya todo, que aquel que no es consciente de su ignorancia. Sin embargo, para el ser humano que sabe de su ignorancia, con cada nuevo conocimiento se le abren nuevos horizontes, nuevas incógnitas e ignorancias que precisan ser atendidas nuevamente por su razón. En este sentido, Ortega nos propone cambiar la archiconocida definición del ser humano como “*homo sapiens*” por la de “*homo insipiens*” (ser humano ignorante).

2.5 Ideas y creencias.

Ya sabemos que, para Ortega, vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Así, el hombre piensa, no guiado por la curiosidad o la admiración, como decía Aristóteles, el hombre se compone “*de lo que tiene y de lo que le falta*” y se dedicó a conocer porque se sintió falto de algo que le resulta vitalmente necesario: disponer de una imagen del mundo que le rodea, de su pasado y de su futuro, de las cosas con las que ha de habérselas en la vida, de los otros, de sí mismo. Así pues, el conocimiento surge de la necesidad de saber, puesto que al hombre, a diferencia de las bestias y de Dios, “*le duele su ignorancia*”. Pero no en el sentido de no saber qué son las cosas, sino **para saber a qué atenerse en la vida**.

Para Ortega, una de las formas de manifestarse esta necesidad del pensar, del conocimiento, se manifiesta en las **ideas**. Las ideas constituyen las coordenadas con las que los hombres y las mujeres se orientan en el mundo y con las que pretenden solucionar sus necesidades radicales. Por “*idea*” entiende Ortega aquellos pensamientos que construimos y de los que somos conscientes, es decir, las ideas las construimos, las tenemos y podemos discutirlas, no nos sentimos inmersos en ellas, las ideas y nosotros somos sólo “conocidos”. Toda idea aparece dentro de mi vida, es un contenido de mi vida y existe en la medida en que actualmente es pensada por mí, y deja de existir en la

medida en la que no actúa en mi vida. Así pues, la idea que me forjo de algo nunca la vivo como la realidad misma, sino como una interpretación mía: ***la idea sólo existe en tanto y en cuanto la pensamos.***

Por el contrario, las **creencias** son una clase muy especial de ideas, que tenemos tan asumidas que no sentimos la necesidad de defenderlas, son nuestra realidad, están tan pegadas a nuestra piel que, en la mayoría de las ocasiones, no reparamos en ellas. Por ello, al vivir, el hombre no utiliza sus ideas, sino sus creencias. Son, como las ideas, una imagen mental, pero a diferencia de ellas, nunca son ocurrencias nuestras, sino algo anterior que nos encontramos hecho. Nunca son un contenido de mi vida, sino su continente. Así, por ser creencias radicalísimas, se confunden para nosotros con la realidad misma.

Vemos lo que Ortega entiende por “*creencia*” a través de un ejemplo: las creencias constituyen algo parecido a lo que en medicina se denomina “*conciencia del órgano*”. Todos tenemos un estómago, cuando algo no funciona bien en él, sentimos dolor y reparamos en su existencia, pero cuando está sano no pensamos en él, simplemente lo utilizamos, realiza su función.

Algo similar ocurre con las creencias, mientras vivimos en ellas no las sentimos y, cuando las sentimos, es que algo va mal en ellas, pasan a ser ideas que pueden ser discutidas y necesitamos defenderlas o abandonarlas por otras. Las creencias son nuestra vida, la realidad en la que estamos inmersos y de la que partimos; y las ideas son equiparables a la razón con la que pensamos la realidad que es la vida. Lo mismo que existe una armonía entre razón y vida, debe existir una armonía entre ideas y creencias.

Pero llega el momento en que no “hacemos pie” en nuestras creencias, que empiezan a fallarnos y aparece la **duda**, que no es otra cosa que el intento de buscar la seguridad perdida. Entonces nos afanamos en conocer, en buscar alguna certeza que ocupe el lugar vacío que han dejado nuestras antiguas creencias. Para Ortega, el “virus de la duda” ha sido inoculado por los filósofos, que han sido capaces de sacarnos de nuestras creencias y hacer que las pongamos en tela de juicio. Y, dentro de los filósofos, los escépticos son los auténticos demoledores, verdaderos “martillos” que no dejan títere con cabeza, porque llevan la duda con respecto a nuestras creencias a su grado más alto.

Como resultado, el pensamiento es el fruto de esa inestabilidad; las ideas que nacen del pensamiento hay que defenderlas, son susceptibles de discusión porque no son la realidad (como pensaba Descartes), sino construcciones que el ser humano hace para separarse de la realidad, para poder pensarla. Así, cuando conseguimos apartarnos críticamente de las creencias en las que vivimos, éstas pueden ser rechazadas o aceptadas, pero, en cualquier caso, dejan de ser creencias para convertirse en ideas. Para Ortega, saber a qué atenerse, objetivo de la actividad intelectual, es algo que se produce si creemos en algo y sólo si disponemos de una idea sobre ello. Sólo en la medida que nuestro sistema de creencias tenga huecos, vacíos, zonas problemáticas, pondremos en marcha la actividad intelectual para tratar de suplir esa deficiencia elaborando ideas que acaben convirtiéndose en nuevas creencias.

Esta dialéctica entre creencias e ideas se da también en la historia. Ha llegado, pues, el momento de ver la relación que guardan el raciovitalismo y la razón histórica.

LA RAZÓN HISTÓRICA.

1. Introducción.

La vida, para el ser humano, va más allá de lo meramente biológico y enlaza con la historia. Cada generación (más adelante, analizaremos qué entiende Ortega por

“generación”) recibe una herencia de sus antepasados, formada por una serie de creencias e ideas. Así, partir de cero es sencillamente imposible, somos historia y nuestra conciencia histórica consiste en darnos cuenta del conjunto de creencias que hemos recibido, ser conscientes de ellas y poderlas conservar, transformar o destruir. Para evitar caer en los mismos errores del pasado y no repetirlos, es preciso saber por qué se llegó a errar; sólo desde el conocimiento de la historia es posible encarar el futuro con la pretensión de que éste sea mejor que el pasado. Olvidar nuestra historia sería el error más peligroso en el que pudiéramos caer como miembros de una generación con respecto a los de la siguiente. Este comportamiento “antihistórico” sólo podría calificarse de “suicidio”, estaríamos matando una parte de nuestra razón, de nuestra vida, de nosotros mismos.

Para Ortega, razón, vida e historia son inseparables, porque en el caso del ser humano vienen a ser una misma cosa. Existe una relación dialéctica entre la razón vital y la razón histórica: la razón vital consiste en que toda persona va siendo y dándose,

de forma que el vivir alcanza una nueva perspectiva desde el ángulo de la razón histórica; el ser humano se dará cuenta de que es un inacabable proyecto, una perspectiva con múltiples horizontes.

Nuestra vida es historia, pues, al ser circunstancia, es, por tanto, circunstancia histórica. La razón vital se concreta así en la **razón histórica**, ya que partimos de un ser con una determinada realidad social e histórica. Pero, en modo alguno, estamos hablando de dos razones distintas, sino que la razón vital es a la vez razón histórica porque la vida es esencialmente temporalidad, comprende el tiempo, el devenir. El historicismo de Ortega se concreta en su análisis de dos temas: la concepción del hombre como un ser histórico y la teoría de las generaciones.

“No, el hombre no tiene pasado porque es capaz de recordar sino, al contrario, ha desarrollado y adiestrado su memoria porque necesita del pasado para orientarse en la selva de posibilidades problemáticas que constituye el porvenir”.

2. El hombre como ser histórico.

Afirma Ortega que “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”, es decir, su vida no es estática, no es algo acabado, inmutable, sino que es tiempo, futurización, se va haciendo en la historia, que pertenece a la vida de cada uno de nosotros y nosotras. Vivimos en un determinado momento, tiempo, época histórica, inmersos en la temporalidad, que ya definíamos como uno de los atributos esenciales de nuestra vida. Pero el tiempo de la vida y de la historia no es el tiempo que marcan los relojes, sino un tiempo que es vivido por el ser humano como innovación, misión, tarea, siempre volcado hacia el futuro. Por ello, el ser humano no puede desentenderse de la historia, porque su propia vida es ya historia, su circunstancia es histórica.

3. Teoría de las generaciones.

Analizando la historia, Ortega propone, además de la clásica división por edades, una distribución de la historia por generaciones. **La generación es la división mínima de la historia que afecta en sus creencias, ideas y costumbres a la vida de cada hombre.** Además, para Ortega, las distintas épocas históricas se caracterizan por una sensibilidad determinada, y las variaciones de sensibilidad se presentan bajo la forma de **generación**. Cada época tiene una forma de vida (creencias, ideales, formas, usos, etc.), y esta forma de vida dura cierto tiempo (para Ortega, unos quince años). Por esto, en un mismo momento histórico coinciden varias generaciones: jóvenes, adultos y mayores. Son generaciones contemporáneas, pero no coetáneas (en el sentido de tener l

la misma edad y la misma sensibilidad).

Precisamente, en esta diferencia generacional radica la posibilidad de la innovación, ya que cada generación recibe lo vivido por la anterior, pero, por otro lado, deja fluir su espontaneidad y creatividad. La rebeldía en las generaciones jóvenes es algo natural y necesario, ya que los jóvenes están llamados a otras tareas, a otras misiones diferentes a las de sus antecesores.

Así, como una generación precede a otra, el estudio de las generaciones se convierte en un estudio histórico. Desde esta perspectiva, distingue Ortega entre **épocas acumulativas** y **épocas eliminatorias o polémicas**. En las primeras, las generaciones jóvenes tratan de conservar la herencia recibida de las generaciones anteriores, asentando las creencias y usos culturales recibidos. Por el contrario, en las segundas, se cuestionan las creencias recibidas, dando lugar a un frenético proceso de reflexión en pos de hallar otras nuevas: es el momento de las crisis históricas, que, pese a su alto grado de duda e incertidumbre, son un mal necesario pues, gracias a ellas, avanzan la sociedad y la historia.

Socialmente entendida, cada generación engloba a una **elite** y a la **masa**. La elite encarna la creatividad, la libertad, y tiene la misión de dirigir la sociedad, a las masas. La misión de estas últimas es obedecer las directrices marcadas por la elite, y contribuir a la prosperidad social con su articulación en el mundo laboral y social. Esta concepción orteguiana coincide, en el plano político, con su defensa del *liberalismo*, al que considera como una necesidad derivada del carácter radical de la vida: cada individuo debe desarrollar su propia iniciativa para construir su individual e intransferible destino.

11.4 MARIA ZAMBRANO

María Zambrano Alarcón([Vélez-Málaga, Málaga](#), 22 de abril de 1904-[Madrid](#), 6 de febrero de 1991) fue una [intelectual](#), [filósofa](#) y [ensayista española](#). Su extensa obra, entre el compromiso cívico y el pensamiento poético, no fue reconocida en España hasta el último cuarto del siglo XX, tras un largo exilio. Su obra literaria fue esencial para la consolidación de la literatura española contemporánea, y en ella destacó su compromiso con la mujer y su lucha por la igualdad de género en la sociedad española. Ya anciana, recibió los dos máximos galardones literarios concedidos en España: el [Premio Príncipe de Asturias](#) y el [Premio Cervantes](#).

Para María Zambrano la filosofía empieza con lo divino, con la explicación de las cosas cotidianas con los dioses. Hasta que alguien se pregunta ¿Qué son las cosas? entonces se crea la actitud filosófica. Para Zambrano existen dos actitudes: la actitud filosófica, que se crea en el hombre cuando se pregunta algo, por la ignorancia, y la actitud poética, que es la respuesta, la calma y en la que una vez descifrada encontramos el sentido a todo. Una actitud filosófica comunicada con un lenguaje muy peculiar y una exposición creativa de su forma de pensar, que determinan su estilo literario, y que, en definitiva, constituirían la base de lo que ella misma llamará su "método".

1. La cuestión y su método

La establece bajo dos grandes cuestiones: la creación de la persona y la razón poética. La primera de ellas presentaría, digamos, el estado de la cuestión: el ser del ser humano como problema fundamental para el ser humano. Y se constituye como problema para el ser humano lo que el ser humano sea, porque se presenta su ser en principio como anhelo, nostalgia, esperanza, y tragedia. Si la satisfacción fuera su lote, ciertamente no se propondría su propio ser como problema.

El tema de la razón-poética, por otra parte, sin haberse expuesto especial y sistemáticamente en ninguna de sus obras, subyace no obstante en todas ellas hasta el punto de constituir uno de los núcleos fundamentales de su pensamiento. La razón-poética se construye como el método adecuado para la consecución del fin propuesto: la creación de la persona. Ambos temas abordados con amplitud, aglutinan como adyacentes todas las demás cuestiones tratadas. Así, la creación de la persona se relaciona estrechamente con el tema de lo divino, con el de la historia y con los sueños, y la razón-poética con la relación entre filosofía y poesía o con la insuficiencia del racionalismo.

2. Racionalismo e historia

El racionalismo es expresión de la voluntad de ser. No pretende descubrir la estructura de la realidad sino que asienta el poder desde una presuposición: la realidad ha de ser transparente a la razón, ha de ser una e inteligible. El racionalismo, como todo absolutismo, de alguna manera mata a la historia, la detiene, porque realiza la abstracción del tiempo. Situado entre verdades definitivas, el hombre deja de sentir el paso del tiempo y su constante destrucción, deja de sentir el tiempo como oposición, como resistencia, deja de saberse en lucha perpetua contra el tiempo, contra la nada que adviene a su paso. Si toda historia es construcción, arquitectura, el sueño de la razón, del absolutismo y de las religiones monoteístas es construir por encima del tiempo. La conciencia, en esa atemporalidad artificial de lo eterno verdadero, no puede despertar, ya que la conciencia surge al par que la voluntad personal y esta se crece con la resistencia.

El problema que preocupa a Zambrano es «humanizar la historia y aun la vida personal; lograr que la razón se convierta en instrumento adecuado para el conocimiento de la realidad, ante todo de esa realidad inmediata que para el hombre es él mismo». Humanizar la historia: asumir la propia libertad, y ello mediante el despertar de la conciencia personal, la cual tendrá que asumir el tiempo, y más aún: los distintos tiempos de la persona.

3. La creación de la persona

Los mismos parámetros con los que define Zambrano la historia social, es aplicado por ella a la historia personal, y no ha de extrañar, puesto que la historia, la de todos, la hacen individuos que proyectan a nivel social sus temores, sus angustias, sus ansias, sus abusos, su ignorancia, sus anhelos. Las deformaciones sociales son la institucionalización de las deformaciones personales, y las constituciones, el precio que paga cada cual por atenuar consensualmente su propia angustia vital. Así pues, el endiosamiento de unos, la enajenación de otros (idolatría y sacrificio), la instrumentalización de la razón y la estructura temporal son pautas correctamente aplicables a la Historia de todos, la que se construye en comunidad y a esa otra historia que es el argumento de cada ser humano, padecida en la Historia y bajo ella.

4. El hombre como ser que padece su trascendencia

El hombre no es solamente un ser histórico, aquel cuyo tiempo sea el sucesivo, tiempo de la conciencia aplicado a la realidad como sucesión de acontecimientos. El hombre es ante todo aquel ser destinado a trascender, a trascenderse a sí mismo padeciendo esta trascendencia, un ser, el hombre, en perpetuo tránsito que no es solamente un pasar sino

un pasar más allá de sí: de aquellos personajes que el sujeto va ensayando con respecto a sí mismo. Que el hombre sea un ser trascendente significa que no ha acabado de hacerse, que ha de irse creando a medida que va viviendo. Y si el nacer es salir de un sueño inicial, el vivir será ir saliendo de otros sueños, sucesivos estos, mediante sucesivos despertares.

5. La fenomenología del tiempo

La estructura de la persona se elabora, como la historia, sobre otra estructura: la temporal. Pero aunque la historia se conforma de acuerdo con múltiples tiempos, estos se incluyen siempre dentro del tiempo propiamente histórico: el sucesivo; la multiplicidad temporal significa tan solo la multiplicidad de ritmos, el «tempo» de las conexiones entre el suceso, su memoria y su proyección. Los tiempos del sujeto suponen algo más. Esquemáticamente, pueden distinguirse:

- *Tiempo sucesivo* o tiempo de la conciencia y de la libertad, medible en sus tres dimensiones (pasado-presente-futuro);
- *Tiempo de la psique* o atemporalidad inicial, tiempo de los sueños, donde el pensamiento no tiene cabida, ni tampoco la libertad. En esta atemporalidad el sujeto no decide, no mueve sino que es movido por las circunstancias;
- *Tiempo de creación* o estados de lucidez, otro tipo de atemporalidad, pero a diferencia de la anterior, creadora. El sujeto no se encuentra *bajo* el tiempo, como en la atemporalidad de la psique, sino *sobre* el tiempo. Esta atemporalidad puede dar origen por un lado a los descubrimientos del arte o del pensamiento, y por otro, al descubrimiento personal o lo que Zambrano entiende por «creación de la persona». Estos instantes de lucidez en que el tiempo de la conciencia se suspende son aquellos en los que se producen los «despertares».

6. La forma sueño

La fenomenología de la forma sueño secunda el estudio de los tiempos partiendo de la consideración de que en la vida humana se dan diversos grados de conciencia, y sobre todo, diversas maneras de estar la conciencia adormecida o subyugada. Vio María Zambrano la necesidad de proceder a un examen de los sueños, no tanto en su contenido (de esto ya se había encargado el psicoanálisis) como en su forma, es decir, en el modo que tienen estos estados de presentarse. Distinguió así entre dos formas de sueño:

- *Sueños de la psique*, que corresponden a la atemporalidad de la psique, y entre ellos principalmente los *sueños de orexis* o de deseo y los *sueños de obstáculo*.
- *Sueños de la persona*, también llamados *sueños de despertar* o *sueños de finalidad*, que son los que procuran a la persona la visión necesaria para su cumplimiento. Cuando surgen durante la vigilia, son denominados *sueños reales*, y han de ser descifrados a modo de enigma.

7. La cuestión ética: la acción esencial

Los sueños de la persona exigen, por parte de ella, una *acción*, y la única acción posible, bajo el sueño, es despertar. La acción es distinta por completo de la *actividad* por cuanto que se trata de un hacer libre que le corresponde a la persona mientras que la actividad

es el movimiento del personaje, ese continuo activarse que también es propio de la mente cuando actúa sin control. Se trata de la misma distinción que Zambrano hace entre *transitar* y *trascender*: el movimiento del personaje es un tránsito; el de la persona es trascendencia, un ir más allá de sí creándose a sí misma. La acción de la persona es siempre acción esencial: está encaminada al cumplimiento de su finalidad-destino, lo cual equivale a decir que, en su acción, la persona se cumple como tal.

La acción proviene siempre de un sujeto, pero de un sujeto que es, ante todo, voluntad, pues hay otra parte del sujeto, el yo, al que se le atribuye propiamente la conciencia. Esta diferencia es importante a la hora de entender que la conciencia a menudo se opone a cualquier tipo de despertar. El yo, sabiéndose vulnerable, actúa a modo de soberano implacable, defendiendo su reino el de la razón, el de las leyes y los hábitos erigiendo murallas que le aíslan del espacio exterior extraconsciente. Al soberano Yo le aterra la idea de ver tambalearse lo bien establecido; teme más que nada saber que su reino, establecido en un espacio y un tiempo conocido y al que posee, es como un barco que navega sobre el mar de la atemporalidad. Pero Zambrano advierte: «si una tal vigilia se cumpliera a la perfección, el sujeto soberano pasaría su vida en estado de sueño». Afortunadamente no es así; el soberano es vulnerable, y en las murallas pueden abrirse brechas que dejen pasar algo de la atemporalidad exterior, algo aún por interpretar, algo con lo que volver a construir la realidad, otra realidad, algo, sobre todo, que modificará a la persona puesto que cualquier acción comprensiva va cumpliendo en ella su destino, que no es otro que, como pensaba Heidegger, «ser comprensivamente».

8. Razón poética

María Zambrano propone la razón poética, distinta de la razón vital e histórica de Ortega y de la razón pura de Kant. La razón de Zambrano es una razón que trata de penetrar en los íntimos del alma para descubrir lo sagrado, que se revela poéticamente. La razón poética nace como un nuevo método idóneo para la consecución del fin propuesto: la creación de la persona individual.

Para Zambrano, el hombre, el yo, está dotado de una sustancia en su interior, el ser, ese ser es sus sentimientos, sus ideas más profundas; lo más sagrado del yo y de una conciencia. A través de estas sustancias debe buscar su unidad como persona. El ser es innato, proviene desde el primer día que existimos, aún sin ser consciente; la conciencia se va creando poco a poco en cuanto nos surgen dudas.

El ser está codificado por la palabra poética, esa palabra debe de ser descodificada por la conciencia, y esta a su vez la logra descodificar por el pensamiento poético. Esa palabra poética descodificada llega a la conciencia del hombre y la convierte en palabra verbal, que es la palabra con la que es capaz el hombre de comunicar. Al ser capaz de comunicar su ser, el hombre ya se ha creado como unidad, pues es capaz de unir su Conciencia, con su Ser.

Si ponemos de ejemplo a un niño pequeño, el niño quiere, ama, siente dolor, pero no es consciente de ello (porque tiene el ser, pero aún no ha desarrollado la conciencia) hasta que poco a poco, se va dando cuenta de qué es cada cosa y logra descifrarla (cuando se le desarrolla la conciencia y consigue descodificar su ser).

9. El método. La razón-poética

Un método es un camino, una vía por la que se empieza a caminar. Lo curioso aquí es que el descubrimiento de este camino no es distinto de la propia acción que ha de llevar al

cumplimiento de quien la realiza. Lo propio del hombre es abrir camino, dice Zambrano, porque al hacerlo pone en ejercicio su ser; el propio hombre es camino.

La acción ética por excelencia es abrir camino, y esto significa proporcionar un modo de visibilidad, pues lo propiamente humano no es tanto ver como dar a ver, establecer el marco a través del cual la visión —una cierta visión— sea posible. Acción ética, pues, al par que conocimiento, ya que al trazar el marco se abre un horizonte, y el horizonte, cuando se despeja, procura un espacio para la visibilidad.

Puede decirse que el pensamiento de María Zambrano es una filosofía «oriental» en el sentido en que utilizaban el término los místicos persas: como un tipo de conocimiento que se origina al oriente de la Inteligencia, allí donde el sol o la luz se levanta. Una filosofía por tanto que trata de la visión interior, una filosofía de la luz de aurora. Y la luz inteligible es, claramente en Zambrano, el albor de la conciencia, que no siempre ha de ser la de la razón, o no solo, o no del todo, pues la razón habrá de ser asistida por el corazón para que esté presente la persona toda entera. La visión depende, efectivamente de la presencia, y quien ha de estar presente es el sujeto, conciencia y voluntad unidos.

La razón-poética, el método, se inicia como conocimiento auroral: visión poética, atención dispuesta a la recepción, a la visión develadora. La atención, la vigilante atención ya no rechaza lo que viene del espacio exterior, sino que permanece abierta, simplemente dispuesta. En estado naciente, la razón-poética es aurora, develación de las formas antes de la palabra. Después, la razón actuará revelando; la palabra se aplicará en el trazo de los símbolos y más allá, donde el símbolo pierde su consistencia mundana manteniendo tan solo su carácter de vínculo. Entonces es cuando la razón-poética se dará plenamente, como acción metafórica, esencialmente creadora de realidades y ante todo de la realidad primera: la de la propia persona que actúa trascendiéndose, perdiéndose a sí misma y ganando el ser en la devolución de sus personajes.

Razón, pues, pero razón sintética que no se inmoviliza en análisis y deducciones arborescentes; razón que adquiere su peso, su medida y su justificación (su justicia: su equilibrio) en su actividad, siguiendo el ritmo del latir, la propia pulsión interior. Este tipo de razón, a la que Zambrano no ha dudado en llamar «método» no aspira a establecer ningún sistema cerrado. Aspira — aspiración que proviene del alma o aliento de vida— a abrir un lugar que se ensanche como un claro en medio del bosque, ese bosque en que consiste el espíritu-cuerpo de aquel que se cumple en/con el método.

La razón-poética, esencialmente metafórica, se acerca sin apenas forzar el paso, al lugar donde la visión no está informada aún por conceptos o por juicios. Rítmicamente, la acción metafórica traza una red comprensiva que será el ámbito donde la razón construya poéticamente. La realidad habrá de presentarse entonces reticularmente, pues este es el único orden posible para una razón que pretende la máxima amplitud y la mínima violencia.

10. Verdad, realidad y lenguaje

La idea de conocimiento poético o de razón poética lleva consigo una determinada manera de concebir la verdad, la realidad y el lenguaje. Son diversas las perspectivas que se han planteado acerca de estos conceptos.

La realidad que se presenta al conocer poético es aquel fondo en el que reside lo enigmático, lo misterioso, lo sagrado. «La realidad», como ha escrito María Zambrano, «se presenta al hombre que no ha dudado [...] es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; correspondiente en suma a lo que hoy llamamos sagrado» (*El hombre y lo divino*).

La palabra realidad, en el contexto del conocimiento poético, apunta a todo aquello que el ser humano experimenta poéticamente como fundamental (la vida, el ser), y de ahí que Zambrano acuda a metáforas como la raíz, el corazón, etc.

El pensamiento de María Zambrano es verdaderamente pensamiento filosófico, metafísico, pero en la medida en que se sitúa en la frontera de lo que es accesible a la razón discursiva, es un pensamiento que se acerca a la mística.

Ahora bien, la realidad solamente es accesible en la actitud no violenta, si no «piadosa» y receptiva del que sabe esperar, escuchar y acoger. De ahí que la verdad se entienda como un don que se recibe «pasivamente», y fundamentalmente como revelación.

Esta verdad no se revela ni manifiesta en cualquier forma de lenguaje, sino en la palabra poética. Esta no es la palabra que sirve como instrumento de dominio, que nombra y define las cosas para dominarlas y apoderarse de ellas. Tampoco se considera instrumento de comunicación.

En la palabra auténtica, más que comunicación, hay «comunión» entre quienes la escuchan y entienden. En *Claros del bosque* (su obra más importante, quizás, la más sugestiva de todas), esta filósofa señala que «la palabra no destinada al consumo es la que nos constituye: la palabra que no hablamos, la que habla en nosotros y nosotros, a veces, trasladamos en decir».

Todas estas reflexiones de María Zambrano apuntan a instaurar un «pensamiento poético», un pensamiento capaz de superar el abismo entre filosofía y poesía (esta es la gran preocupación de Zambrano). Justamente este intento hace que en su discurso parezcan confundirse dos niveles distintos:

1. El nivel de la reflexión filosófica acerca de la insuficiencia del racionalismo: es un discurso filosófico.
2. El nivel de «trasladar al decir»: es filosófico y de carácter místico-poético. Esta dualidad de planos es, quizás, lo que hace más interesante la lectura de su obra *Claros del bosque*.

Obra

- *Horizonte del liberalismo* (1930, Ediciones Morata, reeditado en 1996 por la misma editorial con estudio introductorio de Jesús Moreno Sanz)
- *Hacia un saber del alma* (1934)
- *Los intelectuales en el drama de España* (1937)
- *Filosofía y poesía* (1939)
- *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939)
- *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor.* (1940)
- *La confesión, género literario y método* (1943)
- *El pensamiento vivo de Séneca* (1944)
- *La agonía de Europa* (1945)
- *Hacia un saber sobre el alma* (1950)
- *Delirio y destino* (escrito en 1953 y publicado en 1989)
- *La España de Galdós* (1960)
- *Los sueños y el tiempo* (1960)
- *Cartas sobre el exilio* (1961)
- *El hombre y lo divino* (1.^a edición: 1955. 2.^a, aumentada: 1973)
- *Persona y Democracia: Una historia sacrificial* (1958, reeditado en 1988)
- *España, pensamiento, poesía y una ciudad* (1964)

- España, sueño y verdad* (1965)
- Los sueños y el tiempo* (reeditada en 1998)
- El sueño creador* (1965)
- Claros del bosque* (1977)
- La tumba de Antígona*, (1967) (Mondadori España, 1989)
- Andalucía, sueño y realidad* (1984)
- De la aurora* (1986)
- El reposo de la luz* (1986)
- Senderos. Los intelectuales en el drama de España y La tumba de Antígona* (1986)
- Los bienaventurados* (1979)
- Para una historia de la piedad* (1989)
- Delirio y destino* (1989)
- Para una historia de la piedad* (1989)
- Los bienaventurados* (1990)
- El parpadeo de la luz* (1991)
- Los sueños y el tiempo* (1992)
- Unamuno* (escrito en 1940 y publicado en el 2003)
- Cartas de la Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu* (escrito en los 70 y publicado en 2002)
- La confesión, género literario y método* (Luminar: México, 1943; Mondadori: Madrid 1988 y Siruela: Madrid, 1995).