

El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio: Salvación y superación

Antolín SÁNCHEZ CUERVO
Instituto de Filosofía
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
(Madrid)

Resumen:

La proyección de Ortega en los filósofos del exilio español de 1939 constituye un capítulo relevante para entender la filosofía en lengua española posterior a esa fecha, capítulo en medio del cual se esclarecen aptitudes y limitaciones de la razón vital y la razón histórica ante la crisis de Occidente. Dos de sus discípulos más emblemáticos como José Gaos y María Zambrano asumieron con originalidad y bajo diferentes perspectivas sus intuiciones fundamentales, llevándolas por veredas que éste entrevió sin llegar a explorarlas.

Palabras clave:

Ortega y Gasset, exilio, Gaos, pensar en español, Zambrano, razón poética

Abstract:

The influence of Ortega in the philosophers of the Spanish exile of 1939 constitutes a relevant chapter to understand Spanish-speaking philosophy after that date, a chapter in the middle of which aptitudes and limitations of both vital and historical reason in front of Western crisis are clarified. Two of Ortega's more emblematic pupils such as José Gaos and María Zambrano assumed with originality and under different perspectives his main intuitions, taking up them for sidewalks that he had seen and not explored.

Keywords:

Ortega y Gasset, exile, Gaos, thinking in Spanish, Zambrano, poetic reason

1. El pensamiento de Ortega y Gasset sobrevivió al olvido gracias, en buena medida, al recuerdo activo del mismo que algunos de sus discípulos alimentaron en el contexto del exilio español republicano de 1939. Si en la España de Franco, en medio de un clima de mayor o menor ostracismo, sus discípulos del interior acompañaron las enseñanzas del maestro tras el regreso de éste a Madrid en 1945, después de un tortuoso y frustrado exilio en Buenos Aires y Lisboa¹, mucho más expansivo y desinhibido fue, por razones obvias, el compás de aquellos. La guerra española y su desenlace abortaron las expectativas intelectuales que se habían generado en torno a la llamada «Escuela de Madrid», pero no impidieron la proyección de su principal mentor en el contexto del subsiguiente exilio republicano. Pensadores del mismo como José Gaos, María Zambrano, Luis Recaséns Siches, José M. Gallegos Rocaful, Joaquín Álvarez Pastor, Lorenzo Luzuriaga o María de Maeztu habían recibido la influencia de Ortega en la órbita de dicha escuela; sin olvidar la que asimismo habían acusado, aunque de una manera más indirecta, otros pensadores emblemáticos del exilio como Joaquín Xirau, Eduardo Nicol y Eugenio Ímaz, ubicados en el ámbito catalán los dos primeros, en el ámbito donostiarra el tercero. En cualquier caso, la referencia de Ortega había sido insoslayable en el amplio panorama de la filosofía española durante la década de los treinta.

Pero fueron los ya mencionados José Gaos y María Zambrano quienes mayormente significaron el bagaje orteguiano en el horizonte del exilio, del que por lo demás fueron autores de la máxima referencia. No en vano la muerte del maestro en 1955 suscitó en ambos la escritura de varios artículos dedicados a su trayectoria vital e intelectual. En «Salvación de Ortega», «Los dos Ortegases», «Ortega y España» y «Ortega en política»², exponía Gaos los grandes motivos de su proyecto filosófico, desde el «conceptualismo culturalista» de las *Meditaciones del Quijote* (1914) –su primer y programático libro– y el primer tomo de *El Espectador* (1916) hasta las tentativas «sistemáti-

1 Diversas perspectivas del regreso de Ortega pueden encontrarse, por ejemplo, en Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México: FCE-UNAM, 1998, pp.179-203; Gregorio Morán, *El maestro en el exilio. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona: Tusquets, 1998; José Luis Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid: Espasa, 2000.

2 Cf. José Gaos, *Obras completas*, vol.IX. *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. Prólogo de Octavio Castro. México: UNAM, 1992, pp.113-184.

cas» y las preocupaciones «ontológicas» de sus inéditos de madurez *Aurora de la razón histórica* y *El hombre y la gente*, pasando por los diversos itinerarios de la «razón vital», ambiguamente denominada «razón histórica» a partir de las *Atlántidas* (1924). Gaos, que ya había dedicado a la filosofía del maestro el largo ensayo «La profecía en Ortega»³, destacaba entonces algunas claves, referencias y facetas de ese recorrido: la preocupación fundamental por la circunstancia española, presa aún de una decadencia de siglos, y el programa de su salvación por medio de los conceptos de la cultura europea; la inquietante afinidad que encontró en las propuestas heideggerianas de *Sein und Zeit*; o su vocación política, plasmada en un proyecto liberal que siempre contrapuso la España oficial, heredera tardía de la Restauración, a una España vital pendiente aún de construir.

Asimismo Zambrano, quien en varios artículos escritos en ese horizonte de «claridad única» que es la muerte⁴, evocaba perfiles e itinerarios semejantes, si bien de una manera mucho más concisa y con un talante muy otro que nos sugiere ya la creciente distancia entre sus derroteros filosóficos y los de Gaos. Subraya también Zambrano el carácter novedoso de las grandes intuiciones orteguianas que se van despejando a partir de las *Meditaciones*: la vida concreta como realidad radical, en pugna con una circunstancia que siempre ofrece resistencia y nunca se deja absorber ni transformar completamente. De ahí la definición, frente e idealismos, positivismo, pragmatismos e irracionalismos, de una razón vital o una «razón en marcha» que aspira a dar cuenta de la realidad entendiendo ésta siempre como un acontecer dramático e inconcluso; o, sencillamente, como un naufragio. De una razón en definitiva biográfica, apta no obstante para la unidad sistemática, aun cuando ésta no se construye de una manera convencional o a base de reduccionismos, sino bajo una fidelidad insobornable a la experiencia vital, siempre flexible y contradictoria. Pero, a diferencia de Gaos, quien al menos en algunos momentos asimila el raciovitalismo de Ortega a una suerte de «biologicismo»⁵, subraya Zambrano el momento estrictamente hermenéutico de la razón vital. Ésta –dirá– no sólo es irreductible a cualquier biologicismo sino que además es interpretación, elección entre lo que acontece, de manera que «la poesía, la novela y la mitología son también razón»⁶.

3 Cf. *Obras completas*, IX, pp.43-112.

4 Cf. «Don José», «la filosofía de Ortega y Gasset» y «José Ortega y Gasset», en *Anthropos*, , 2, 1987, pp.16-26.

5 En «Los dos Ortegases», por ejemplo, alude al «biologicismo raciovitalista» de *El tema de nuestro tiempo* (1921). Cf. *Obras completas*, IX, p.131.

6 Cf. «La filosofía de Ortega y Gasset», en *Anthropos*, 2, 1987, p.21

Se adivina así la prolongación zambrana de la razón vital hacia una «razón poética», que ya por entonces, en 1956, había formulado de una manera explícita y a la que más adelante nos referiremos.

Pero la fidelidad a Ortega expresada por quienes fueran dos de sus principales discípulos no se agotó, obviamente, en el reconocimiento de su legado o de su proyecto intelectual; en el homenaje póstumo o en la prolongación más o menos actualizada de dicho proyecto. La fidelidad, llevada hasta sus últimas consecuencias, fue también asunción crítica, rectificación y hasta heterodoxia. «Que no se salva a nadie tratando de hacer de él lo que no fue, aunque él mismo quisiera serlo. Sino tratando de hacer valer lo que realmente fuera, aun a pesar suyo», había dicho Gaos en su ya citado artículo «Salvación de Ortega»⁷. Por su parte, Zambrano, en su libro *España, sueño y verdad* (1965), justificaría el desprendimiento voluntario de sus apuntes de los cursos de Ortega en los mismos comienzos del exilio, justo antes de abandonar su hogar y partir hacia la frontera, con una reflexión sobre la fidelidad según la cual ésta no consiste en profesar los pensamientos del maestro, sino en pensar desde uno mismo a partir del orden y la claridad que ellos dejaron. De ahí que Ortega, al igual que todo buen maestro, se haya distinguido por lograr en sus discípulos algo en sólo en apariencia contradictorio: «que por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos»⁸.

Esta paradójica autenticidad, en la que fidelidad y heterodoxia, salvación y superación van de la mano, ligará siempre a José Gaos y María Zambrano con quien fuera su principal maestro. Tanto uno como otra llevarán las intuiciones de la razón vital e histórica por veredas que Ortega entrevió y señaló, aunque sin llegar a transitar por ellas. Tránsito que trasciende el desencuentro político, aun cuando resulta incomprensible al margen de la diferente lectura que el maestro y ambos discípulos hicieron de la crisis de España y, en definitiva, de Europa y de Occidente. El exilio, más que el regreso, como respuesta a dicha crisis –o, con cierta ironía– como salvación de las circunstancias, se traducirá en un posicionamiento inevitablemente ambiguo respecto de las tesis del maestro, aunque en ningún caso equiparable, por cierto, entre los dos discípulos. Los mismos límites del historicismo orteguiano de los que Gaos no llegará a desprenderse completamente aun desde una perspectiva hispanoamericana crítica y singular, fueron

7 *Obras completas*, IX, p.126.

8 *España, sueño y verdad*. Madrid: Siruela, 1994, p.81.

transgredidos por Zambrano en un sentido raciopoético. Latían, bajo esta diferente asimilación de la razón vital e histórica, dos vivencias del exilio marcadamente diferentes: como continuidad o «trastierro» en un caso, como desarraigo radical en el otro. En definitiva, si Gaos nunca se desprendió de cierta ortodoxia orteguiana, Zambrano fue decididamente heterodoxa. Veámoslo con un poco más de detenimiento.

2. Buena parte de la obra más significativa de José Gaos durante los años de su exilio en México, aquella que rastrea claves e hilos conductores de todo un pensamiento en lengua española en orden a reconocer su dignidad filosófica, su actualidad y su relevancia, muestra una cierta impronta orteguiana. Libros como *El pensamiento hispanoamericano* (El Colegio de México, 1944), *Pensamiento de lengua española* (Stylo, 1947), las antologías *Pensamiento español* (SEP, 1945) y *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* (Séneca, 1945), *En torno a la filosofía mexicana* (Porrúa y Obregón, 1952-53) y *Filosofía mexicana de nuestros días* (UNAM, 1954)⁹ —«sospecho que lo mejor de mi trabajo desde mi empatriación en México», dijo el propio Gaos refiriéndose a estos dos últimos títulos¹⁰—, no obedecen a un mero interés historiográfico o a un mero gusto por la erudición. Paralelamente —y no por casualidad— a una reflexión de resabios asimismo orteguianos sobre la naturaleza y el sentido del filosofar, a la que enseguida nos referiremos, emprendió Gaos en aquellos libros todo un análisis retrospectivo y fundamental del pensamiento en lengua española frente a toda negación del mismo resultante de mimetismos y prejuicios eurocentristas, estériles y precipitadas pretensiones de novedad o ignorancias deliberadas de un pasado decadente pendiente aún de asumir hasta sus últimas consecuencias. Éste, afirma Gaos, es eminentemente estético —más que metódico y sistemático—, puesto que sus autores gustan de la calidad literaria, huyen de todo reduccionismo y contemplan el mundo a manera de espectadores o críticos de la realidad en su amplia expresión cultural. Y es también político-pedagógico antes que meta-

9 Cf. las recientes ediciones de estos textos en *Obras completas*, vol.VI: *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Prólogo de José Luis Abellán. México: UNAM, 1990; vol.V: *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Prólogo de Elsa Cecilia Frost. México: UNAM, 1993; y vol.VIII: *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*. Prólogo de Leopoldo Zea. México: UNAM, 1996.

10 *Obras completas*, vol.VIII, p.49

físico o exclusivamente teórico porque responde a las demandas de los nuevos proyectos nacionales –o a las exigencias de una nación que aún no se ha recuperado de su decadencia y que aún sigue siendo una colonia de sí misma, en el caso peninsular-, es decir, a los problemas que plantea el logro de identidades culturales. El pensamiento hispanoamericano no se nutre, por tanto, de filósofos en el sentido más estricto del término; lo hace, más bien, de filósofos-literatos, educadores de pueblos y políticos con ideas, pero en ello reside, precisamente, su dignidad, ya que –comenta Gaos recordando a Dilthey- la misma contingencia histórica de la que ninguna realidad puede escapar enseña que no existen definiciones preestablecidas e inamovibles de la filosofía en cuanto tal. Nadie como Dilthey ha puesto en evidencia que la experiencia filosófica, no sólo en sus contenidos cosmovisionales sino también en sus formas, su finalidad y sus motivaciones profundas es cambiante y plural, siendo arbitrario su encasillamiento bajo el molde del ordenamiento sistemático, metafísico y más o menos cerrado¹¹.

La alusión a Dilthey no es, por lo demás, inocente, pues nos remite a toda una crítica de Gaos al lógos eurocéntrico propio de la tradición filosófica occidental, asimismo madurada durante sus años mexicanos. Gaos recoge y desarrolla la contradicción, apuntada en su día por Dilthey, entre la pretensión de validez universal inscrita en todo sistema filosófico y su condición cambiante, diversa y radicalmente histórica. Contradicción que, llevada hasta su extremo, aboca a la misma disolución de la filosofía, tal y como ha sido tradicionalmente entendida en Europa; como dominación sistemática, metafísica y trascendente sobre la realidad o como una suerte de imperialismo epistemológico que empieza a caer por su propio peso a manos de las llamadas «filosofías de la sospecha», y que algunas alternativas actuales, en definitiva frustrantes, tales como la fenomenología, el existencialismo y el neo-positivismo, no logran rectificar plenamente. En obras como *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía* (1947), *De la filosofía* (1960) y sus póstumas *Historia de nuestra idea del mundo* (1979) y *Confesiones profesionales* (1982) se inscribe Gaos en la estela de esta sospecha en la medida en que plantea, tácitamente al menos, una cierta disolución del tradicional hori-

11 Sobre estas cuestiones, cf. por ejemplo la primera parte de *Pensamiento en lengua española* («El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica»), en José Gaos: *Obras completas*, vol.VI, pp.31-107. Alusiones a Dilthey pueden encontrarse en la undécima nota (pp.91-96), además de las que se encuentran diseminadas en toda su obra y que bien merecerían un estudio aparte.

El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio:
Salvación y superación

zonte eurocéntrico de la filosofía «in stricto sensu», de la identificación idealista entre el sujeto europeo y la universalidad como tal. La sospecha gaosiana apunta entonces hacia el rescate de formas de historicidad, alteridad y subjetividad absorbidas bajo dicha identificación, en medio del cual adquiere un singular vigor la rehabilitación, precisamente, de un pensar en español, de un pensamiento «no filosófico» en el sentido convencional del término.

Pero, con su reivindicación de un pensamiento en lengua española y su crítica historicista de la filosofía, Gaos no sólo prolongaría a su manera el interés que su maestro había mostrado por estas mismas cuestiones, sino que además le imprimirá -no sin cierta ambigüedad- un decisivo cambio de acentos: la salvación de la circunstancia española -y, en definitiva, de la cultura en lengua española- no radicaría tanto en su incorporación a los grandes flujos de la ilustración europea -tal y como propugnara Ortega, aun a pesar de su distanciamiento crítico del neokantismo- como en su identificación con las ilustraciones ensombrecidas del otro lado del Atlántico, máxime en un horizonte de fracaso de la razón europea bajo la experiencia del totalitarismo y la barbarie. Es decir, de alguna manera trasladó Gaos a la problemática hispanoamericana el programa orteguiano de la salvación de las circunstancias. Pocos pensadores del exilio contribuyeron de hecho como él al tópico del exilio en términos de un «segundo descubrimiento de América», que no en vano él mismo formuló: los españoles -afirma a propósito- «hicimos un nuevo descubrimiento de América. Sabíamos de la América española, pero qué diferente vivir su vastedad y diversidad en el presente, su profundidad y complejidad por el pasado y aun su juventud, su fermentar de formación, y por las tres cosas su plétora de posibilidades de futuro.»¹²

Gaos propició así que el «lógos del Manzanares» -aquella célebre expresión de las *Meditaciones* con la que Ortega quiso significar un pensar desde la propia circunstancia, refiriéndose al pequeño río que pasa por Madrid- adquiriera toda una proyección transatlántica; en estrecha complicidad, por cierto, con su vivencia del exilio como «transtierro» o como identificación con una América en la que se habría cumplido, teóricamente al menos, ese mismo sueño ilustrado de libertad, democracia e independencia frustrado en la España actual¹³; y en sintonía también, por cierto, con la

12 «Los transterrados españoles de la filosofía en México», en *Obras completas*, vol.VIII, p.238.

13 Cf. «Los transterrados...» y «Confesiones de transterrado», en *Obras completas*, vol.VIII, pp.223-244 y 544-558, respectivamente.

singular adaptación del raciovitalismo a la circunstancia mexicana que el filósofo mexicano Samuel Ramos había realizado ya, con anterioridad al exilio español, y que Gaos no en vano elogiaría sin reparos¹⁴. He ahí su ambigüedad respecto de Ortega: con sus mismos instrumentos conceptuales rectificó su inequívoca tendencia eurocentrista, difícilmente sostenible en plena eclosión totalitaria, reconduciéndola hacia esos mismos horizontes transatlánticos que sólo de manera sesgada el maestro había llegado a divisar. Es decir, más allá de aquella América tan poco americana como la significada en las élites intelectuales de la alta burguesía argentina, y cuyos límites Ortega nunca llegó a traspasar; más allá en definitiva de esa modernidad hispánica que Ortega había reivindicado «bajo el signo del vino, el aceite y la miel» en la que mucho pesa, aún, la visión paternalista y eurocéntrica de América¹⁵.

Fruto de todo ello fue una feliz «americanización» del historicismo orteguiano, consistente no sólo una labor historiográfica ingente, ávida en autores, periodos, conceptos y ricas acotaciones hermenéuticas, sino también, y sobre todo, en una sobria reivindicación de la singularidad del pensamiento hispanoamericano. Entre el Marburgo de Ortega y el México de Gaos, pasando por el Madrid común a ambos, hubo en definitiva continuidades innegables, pero también discontinuidades muy fecundas. Deudores de Ortega son de alguna manera la caracterización gaosiana de un pensamiento en lengua española y el referido tópico del «segundo descubrimiento»; al fin y al cabo, al igual que en todo descubrimiento, no deja de traslucirse, bajo su noble declaración de intenciones, un cierto afán objetivador, un cierto espíritu de tutelaje y hasta de apropiación intelectual. Aun de una manera ambigua, es la circunstancia española –y no sólo la americana– la que se salva, de acuerdo con el programa filosófico orteguiano¹⁶; algo que asimismo trasluce el concepto gaosiano de «transtierro», en la medida en que esa

14 Cf. los comentarios dedicados a Samuel Ramos en *Obras completas*, vol.VI, pp.149-162.

15 Sobre esta cuestión en el contexto de la visión orteguiana de América cf., por ejemplo, Héctor G. Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. México: UNAM, 1992, pp.45-64; José Luis Molinuelo, *Ortega y la Argentina*. FCE, 1997; Luis de Llera, *Filosofía en el exilio: España redescubre América*. Madrid: Encuentro, 2004, pp.15-42; Marta Campoamor, «El perspectivismo americano de Ortega y Gasset», en *Revista de Occidente*, n°276 (2004).

16 Sobre esta cuestión, cf. mi artículo «José Gaos y el segundo descubrimiento», en *Metapolítica*, 41, 2005, pp.24-30.

El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio:
Salvación y superación

América liberal, ilustrada e independiente a la que antes nos referíamos no deja de ser en realidad una proyección idealizada de la España republicana recientemente frustrada y perdida¹⁷. Pero, a contrapelo del maestro, la circunstancia española encuentra su salvación en el regazo de la cultura hispanoamericana, antes que en la cultura germánica, al tiempo que las circunstancias hispanoamericanas –como es el caso de la mexicana, a la que Gaos dedicó no pocos trabajos- adquieren un significado propio.

3. Bien distinta fue la proyección transatlántica que el «lógos del Manzanares» adquirió en el horizonte del pensamiento zambrano. Lejos de ceñirse, como en el caso de Gaos, a una significación eminentemente geográfica o geopolítica, adquirió un amplio sentido figurativo, metafórico-simbólico, en tanto que descendimiento hasta la matriz oceánica, sumergida y abismada, de toda razón «fluvial» o circunstanciada. No en vano la singular evocación del Madrid auroral de 1930 en términos de una ciudad marítima o un puerto de mar, recogida en el ensayo autobiográfico *Delirio y destino*. Escrito en la década de los cincuenta -aunque inédito hasta 1988, año en que fuera publicado por el Centro de Estudios Ramón Areces-, descubría este ensayo a un Madrid convertido en rompeolas de una pleamar histórica en la que emergen ámbitos sumergidos de la realidad. La evocación de vivencias y experiencias cotidianas trasluce así, a través de lo que Jesús Moreno Sanz ha denominado una «singular *sociología simbólica* de la metrópolis»¹⁸, todo un entramado de relaciones sociales en medio del cual se van desahogando tiempos no vividos y conflictos irresueltos de la propia historia trágica de España, que a su vez abren perspectivas inéditas de toda una crítica de la modernidad.

Pero si la célebre metáfora fluvial de Ortega se transfiguraba, bajo la mirada heterodoxa de Zambrano, en toda una simbología marítima, no menos radical era el cambio de perspectiva de su «circunstancialismo». Lejos de agotarse en referencias circundantes de una reflexión amplia y versátil, aunque limitada, sobre el mundo, las «circunstancias» orteguianas se transformarían bajo esta nueva mirada en máscaras apócrifas de toda una

17 Sobre esta cuestión, cf. la crítica de Adolfo Sánchez Vázquez en «Del destierro al transtierro», en Alicia Alted y Manuel Lluvia (dirs.), *La cultura del exilio republicano español de 1939* (2 vol.). Madrid: UNED, 2003, vol.2, pp.627-636.

18 Cf. María Zambrano, *Horizonte de liberalismo (Edición y estudio introductorio de Jesús Moreno Sanz)*. Madrid: Morata, 1996, p.73.

realidad velada y latente, largamente avasallada por las categorías del humanismo occidental y aprehensible sólo mediante un saber trascendente, condescendiente, capaz de integrar formas poéticas, religiosas y propiamente filosóficas. Es decir, mediante una razón descentrada que, más allá de toda razón histórica o discursiva, recoja aquellos estratos de la vitalidad que el maestro entrevió sin llegar a encararse con ellos.

La experiencia del exilio, entendida bajo una dimensión «esencial» o radical, más allá del desarraigo político aun cuando encuentra en él razones y desahogos eminentes, es precisamente una de las claves –si es que no la clave fundamental- de este saber trascendente. «Hay ciertos viajes» -afirmará en este sentido la propia Zambrano en 1989 poco después de consumir su regreso a España tras casi medio siglo de exilios— «de los que sólo a la vuelta se comienza a saber», y es «desde esa mirada del regreso» que el exilio adquiere una significación «esencial», pues es «como una dimensión de una patria desconocida (...) que una vez se conoce, es irrenunciable», suscitando su evocación «una sensación ininteligible, pero que es»¹⁹. O es también asimilación –sugerirá en otro lugar- de un «saber de experiencia» cuyo fruto se asemeja a «la pureza de los racimos de uvas» por su «tersura», su «transparencia» y su «perfección»²⁰. Un saber «auroral» en cualquier caso, que, acusando la impronta que Zambrano también recibió de Unamuno, sigue el rastro de lo aún no nacido o nacido sólo a medias, del constante renacer desde una finitud siempre irresuelta. En definitiva, de las entrañas no esclarecidas y de las esperanzas enredadas en las ruinas de la historia, frente al reduccionismo identificante inscrito en toda pretendida reconciliación entre razón y realidad. No en vano evocaba Zambrano el exilio en términos de una sensación «ininteligible, pero que es», o –añade en el mismo texto- «como de quien ha sido despellejado, como San Bartolomé». Apunta así Zambrano hacia un saber del despellejamiento, por así decirlo, que comprenda y asimile toda aquella realidad ilegible bajo la mirada reductora y excluyente del sujeto occidental. Fruto de una salida precipitada del mundo

19 «Amo mi exilio», en *ABC*, 28 de agosto de 1989, p.3. Cf. también *La otra cara del exilio: la diáspora del 39*. El Escorial: Universidad Complutense. Curso de verano, 1989, 1989, pp.7s; María Zambrano, *Las palabras del regreso (Artículos periodísticos, 1985-1990)*. Ed. de Mercedes Gómez Blesa. Salamanca: Amarú, 1995, pp.13s.

20 «El saber de experiencia (notas inconexas)», *Diario 16* (Madrid), 1985, 15 de septiembre (Sup. «Culturas»), nº 23, p.III; María Zambrano, *Las palabras del regreso*, pp.15ss.

El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio:
Salvación y superación

trágico, se ve la razón filosófica abocada, desde sus mismos orígenes –desde sus primeras expresiones sistemáticas al menos, y salvando siempre ciertas intuiciones presocráticas²¹–, a una ambigüedad radical, pues lleva dentro de sí indicios de esa misma violencia arcaica de la que está llamada a librarse, preservándola y reproduciéndola una y otra vez de manera velada. Supone así claridad y ceguera, despliegue de todo un género de mirada, una mirada que, sin embargo, ha dejado de ver las cosas. Ordena y legisla la realidad, pero a costa de sojuzgarla mediante la pregunta por el ser, de reducirla a un núcleo esencial y unitario que ahoga la experiencia vital. Media con la naturaleza a través de una elucidación de lo divino abocada a la disolución secular, dejando así al descubierto los abismos de lo sagrado en su expresión más bruta. Proyecta la existencia humana en una historia de libertad sometida, al mismo tiempo, a una inercia sacrificial imparable. Tal es, para Zambrano, el signo bajo el que ha transcurrido el humanismo occidental desde Platón hasta Nietzsche, cuyo nihilismo desenmascarador anuncia la recaída en lo más hermético y opaco de la realidad y con ello, no ya la crisis, sino el mismo suicidio de Occidente.

Toda la obra zambranianiana es una respuesta a esta «noche oscura de lo humano» –dirá en *La agonía de Europa* (1945)²²–, más allá de toda resignación cínica o posmoderna. Aquella vocación de descentramiento incipiente en los escritos de juventud encontrará, al unísono con el largo exilio que se inicia en 1939, ricos cauces para su desarrollo. Desde «San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la más clara mística» (1939) hasta «Notas de un método» (1988), pasando por *El hombre y lo divino* (1955) y *Persona y democracia* (1956) –obras gemelas, y radiantes dentro de la trayectoria zambranianiana– se irá perfilando toda una crítica de la razón occidental y un abismamiento consecuente en sus márgenes, en busca de su alma y su rostro, sus íferos y sus sombras; de esas mismas «formas íntimas de la vida» o categorías zambranianas del ser –el tiempo, el amor, el rencor, la piedad, la nada, la muerte, la carne, los bienaventurados²³–, largamente anegadas bajo la noción falsificadora de experiencia que ha imperado en Occidente.

21 Como la que recoge Empédocles bajo la máxima «repartir el lógos por las entrañas», muy recurrida por Zambrano en diversos lugares de su obra.

22 María Zambrano, *La agonía de Europa*. Ed. de Jesús Moreno Sanz. Madrid: Trotta, 2000, p.

23 Zambrano formula y expone estas formas en varios lugares de su obra. Cf. los textos reunidos en el apartado VIII de la antología crítica María Zambrano, *La razón en la sombra*. Ed. de Jesús Moreno Sanz. Madrid: Siruela, 2004, pp.615-671

No se limita por tanto Zambrano a perfilar una mera «reforma de la razón», según la célebre expresión orteguiana, sino que apunta más bien hacia todo un saber de salvación capaz de condescender ante las penumbras de la realidad, de rescatar aquello que el sujeto occidental abandonó a las puertas de la caverna en su prematura salida de la misma y de atemperar, en fin, la claridad cegadora del racionalismo. Lo cual requiere la articulación de una razón no dialéctica, ni representativa ni discursiva, ni siquiera narrativa, pues ninguna de ellas despeja cauces suficientes para una reconciliación, no de la razón consigo misma, sino con lo otro de sí, con aquellas experiencias vitales originarias de las que un día brotó para luego avasallarlas. Tiende así Zambrano un constante ir y venir entre la filosofía, la poesía y la religión, a lo largo del cual se va despejando una razón abiertamente heterodoxa, siempre en el límite entre la «otra ilustración» y el llamado, en su día, por Hans Jonas, «síndrome gnóstico»²⁴.

Pero, precisamente por su condición «esencial», el exilio de Zambrano se remonta de alguna manera a los mismos orígenes de su reflexión, antes de la guerra española. Por eso fue una discípula heterodoxa de Ortega desde el principio, ya en la década de los treinta. Ni mucho menos se agotó la amplia y compleja significación del exilio zambraniano en una simple circunstancia biográfica, aun cuando encontrara en ella, en medio de geografías diversas y a lo largo de casi medio siglo, un abono constante. La experiencia biográfica del desarraigo condicionó sin duda el rumbo de no pocos itinerarios filosóficos de María Zambrano, pero al mismo tiempo desahogó una vocación de descentramiento y una reflexión desde y sobre el margen, ya palpable en sus primeros escritos. Por ejemplo, en *Horizonte de liberalismo* (1930), en donde la pregunta por la raíces de la política obliga a prolongar la razón vital de Ortega hacia veredas que el maestro divisó sin llegar a transitar por ellas, más próximas a ciertos itinerarios schelerianos, hasta dar con la misma condición de posibilidad de todo pensamiento lógico o analítico: la intuición, en el más amplio sentido del término, como el recurso epistemológico de una razón integral o como una revelación no dogmática, semejante a una «avenida de lejana perspectiva»²⁵, desde la que se van despejando las con-

24 Sobre esta cuestión, en el contexto de una amplia y completa panorámica de los itinerarios zambranianos, cf. la Introducción de Jesús Moreno Sanz a la antología de textos citada en la nota anterior.

25 *Horizonte de liberalismo*. Edición y estudio introductorio a cargo de Jesús Moreno Sanz. Madrid: Morata, 1996, p.227.

tradiciones del liberalismo de raigambre ilustrada: libera al hombre como individuo o como un sujeto de derecho, pero a costa de asolarlo, de confinarlo en el ámbito de una razón aséptica, disgregadora y pragmática que ha roto vínculos con su misma vitalidad radical –de orden tanto «suprahumano» como «infrahumano»: «la fe, el amor» y «los apetitos, las pasiones»²⁶ -, y termina por erigirse en agente de dominación social y económica, así como de legitimación de una humanidad escindida en élites y masas. Frente a lo cual se van asimismo despejando claves de un «nuevo liberalismo», arraigado en ese mismo sentir originario y total avasallado por la moral ilustrada, cuyo trasunto político es la democracia radical asumida en términos de una unidad elástica en la que caben todas las diferencias.

Y más allá de la orteguiana razón vital discurrió también «Hacia un saber sobre el alma» (1934), entendida ésta, precisamente, como esa conexión vital de lo humano con lo divino y lo natural que el idealismo, primero, redujo a un objeto metafísico, y el positivismo, después, a una noción de la psicología científica. Es decir, como hilo conductor de un «saber más amplio» que sea «Razón de toda la vida de hombre» y responda a esa «llamada a los poderes cósmicos que hace el hombre cuando le duelen las entrañas de la vida»²⁷. El propio Ortega reaccionó con desconcierto ante este ensayo de juventud, llamando a la discípula a su despacho, recibéndola de pie y diciéndola «No ha llegado Ud. Aquí (señalándose en el pecho) y ya se quiere ir lejos»²⁸. Desconcierto que se irá transformando en mutuo desencuentro durante los años inmediatamente anteriores a la guerra y durante el transcurso de ésta, habida cuenta del silencio político de Ortega en los momentos más críticos de este periodo, en contraste con el compromiso republicano de su discípula, hasta consumarse a raíz del exilio.

Desencuentro que no obstante la discípula quiso salvar. Zambrano no escatimará referencias al maestro en los episodios más originales de su itinerario raciopoético. Por ejemplo, en una de sus primeras formulaciones explícitas de la razón poética, cuando, en su célebre carta de 1944 a Rafael

26 *Ibid.*, p.244

27 *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Ed., 2000, pp.29ss. Cf., a este mismo respecto, Elena Laurenzi, «El saber del alma (María Zambrano y José Ortega y Gasset)», en AAVV: *María Zambrano (1904-1991). De la razón cívica a la razón poética*. Madrid: Residencia de Estudiantes-Fundación María Zambrano, 2004, pp.531-550.

28 Cf. la «Cronología y genealogía espiritual» a cargo de Jesús Moreno Sanz, incluida en *La razón en la sombra*, p.681.

Dieste, entiende aquella más allá de la reforma orteguiana de la razón, como «algo que sea razón pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad»²⁹. Asimismo, aquel «lógos del Manzanares» como punto de partida de un «sentir originario» que se haga cargo de «las entrañas», que llegue hasta ellas y sea «cauce de sentido para ellas»; que haga «ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, rescatando la pasividad y el trabajo, y hasta la humillación de lo que late sin ser oído, por no tener palabra», sería reconocido en un ensayo de madurez como *De la Aurora* (1986)³⁰, a propósito, precisamente, de una evocación de Ortega –junto a Nietzsche, por cierto– como «ser de la Aurora». Y también, por ejemplo, en un ensayo de madurez como *Los bienaventurados* (1991), culminado ya su exilio, cuando afirma que el modo pleno de salvar o de ver las circunstancias «sería el verlas del otro lado, el darlas la vuelta invirtiendo así la situación entre ellas y el sujeto, que en vez de estar por ellas cercado las rodearía él.» Es decir, venciendo la resistencia que levanta la propia afirmación subjetiva en términos de «Razón Vital», pues el sujeto, antes de afirmarse como tal, «trata con la realidad sintiéndola y sintiéndose despojarse de su afirmación», hasta que las circunstancias dejan de mostrarse como un cerco para revelar «un centro que a sí mismo y a su contorno trasciende»³¹. La iluminación de ese centro de realidades veladas tras la claridad de la razón vital, el rescate de su negatividad y el alumbramiento de sus reveses fue en definitiva el mejor homenaje que Ortega pudo recibir de María Zambrano. Tanto ella como Gaos, cada quien siguiendo derroteros diferentes, salvaron al maestro cuestionando los límites de su saber.

29 *Boletín Galego de Literatura*, nº6, nov.1991, p.103; *La razón en la sombra. Antología crítica*, pp.102s.

30 Madrid: Tabla Rasa, 2004, p.187.

31 *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela 1991, p.61.