Zambrano: más allá de la razón vital

Mercedes Gómez Blesa

La carta de presentación que reiteradamente ha acompañado a María Zambrano en su larga trayectoria intelectual ha sido la de «discípula de Ortega». Con tanta insistencia se ha ligado el nombre de la autora al de su maestro que la principal referencia que sobre Zambrano se hace en algunos manuales de historia de la filosofía es la de haber militado en las filas de la filosofía orteguiana. Por otro lado, la autora nunca desmintió tal filiación; es más, siempre que se le brindó la ocasión, agradeció públicamente la ayuda que le prestó el filósofo para desbrozar de dudas y titubeos su incipiente vocación filosófica. Como se trasluce de los numerosos artículos dedicados a Ortega, no cabe duda de que Zambrano profesó una gran admiración –no exenta, en algunos momentos, de una dura crítica– hacia el filósofo español, al que otorgó el rango de *maestro-guía*, no sólo en el intrincado camino del pensamiento, sino, sobre todo, en el laberinto de la vida. La sabiduría de Ortega, como la sabiduría de cualquier auténtico maestro, trascendió el

ámbito meramente teórico para ofrecerse como un saber orientador del propio vivir, como una ética que acierta a crear en el discípulo una favorable disposición para desplegar su propio proyecto vital y filosófico. Tal disposición debía responder a ese imperativo de autenticidad que, según Ortega, tenía que acompañar a cada uno de nuestros actos y que él cifraba en la famosa sentencia de Píndaro, «llega a ser el que eres». El maestro invitaba al atrevimiento de ser y pensar desde uno mismo, a llevar a su máxima realización las potencialidades de cada hombre. Ésta fue la principal enseñanza que hizo llegar Ortega a sus jóvenes discípulos. En uno de sus primeros ensayos sobre su maestro, «Obras de José Ortega y Gasset (1914-1932)», aparecido en el año 33 en la revista *Cruz y Raya*, Zambrano nos resumía así el contenido de dicha enseñanza:

> ¡Atrévete a ser! Es la fuerte exigencia que se desprende de toda la obra de Ortega. Sube hasta nuestra frente por capilaridad, convirtiéndose en idea, desde las más hondas raíces por donde ha penetrado. Y sucede así, porque nos llega no como máxima moral de enseñanza intelectual a la que debamos dar vida, sino como el consistir mismo de una existencia al mismo tiempo plena, realizada y en marcha.

Como vemos, Ortega representó un verdadero modelo para Zambrano. Sería absurdo, a tenor de las anteriores palabras de la autora, pretender negar o restar importancia a las huellas orteguianas presentes en el pensamiento zambraniano –nada hay más alejado de mi intención–, pero sí me gustaría apuntar que este pretendido parentesco con el que tan a menudo se enlaza la obra de Zambrano con la de Ortega es, más allá de una primera y superficial lectura, algo completamente cuestionable. O dicho en otros términos: Zambrano fue una discípula bastante heterodoxa de su maestro, y encarnó, por tanto, a la perfección ese imperativo

de autenticidad que aconsejaba Ortega como norma de toda conducta.

Son muchos los temas que nos permitirían hacer una comparación del ideario de ambos autores, comparación que nos informaría de esta heterodoxia zambraniana respecto de las principales tesis filosóficas de su maestro. Aquí me centraré en un único aspecto, que nos permitirá trazar la línea de separación entre la razón vital orteguiana y la razón poética de Zambrano: la diferente salida que ambos pensadores adoptan ante la crisis de la razón idealista.

En una de sus obras centrales, *El hombre y lo divino* (1955), encontramos sintetizadas las conclusiones a las que llega Zambrano tras la crítica genealógica de la razón sistemática, acometida en sus primeras obras, principalmente en *Horizonte del liberalismo* (1930), *Los intelectuales en el drama de* España (1937), *Filosofía y poesía* (1939) y *La agonía de Europa* (1945). Tales conclusiones le permiten hacer el siguiente diagnóstico sobre la crisis de la modernidad: la cultura occidental lleva implícito un proceso de anihilización que tiene su origen en el modo de actuación de la razón filosófica que la fundamenta, una razón que, desde sus mismos inicios, adopta una actitud violenta e impositiva ante lo real, agravada con la llegada del idealismo, que diseña una imagen sesgada no sólo de la realidad, al subsumirla al espacio de la conciencia, sino también del hombre, al definirlo únicamente como un sujeto racional, desestimando su dimensión pática, que es, para Zambrano, sin embargo, una dimensión fundamental del ser humano, ya que es en ella donde originariamente lo real nos sale al encuentro y donde el sujeto adquiere una primera forma de autoconciencia. El sentimiento representa el modo privilegiado por el que el hombre entra en contacto con la realidad, padeciéndola, al mismo tiempo que adquiere un primer conocimiento de sí mismo al experimentarse como existente. «El sentir –nos dice Zambrano en *Para una historia de la Piedad*– nos

constituye más que ninguna otra de las funciones psíquicas, diríase que las demás las tenemos, mientras que el sentir lo somos». El sentir es un acto más originario y primigenio que el pensar: «todo aquello que puede ser objeto del conocimiento, lo que puede ser pensado o sometido a experiencia, todo lo que puede ser querido, o calculado, es sentido previamente de alguna manera; hasta el mismo ser que, si solamente se le entendiera o percibiese, dejaría de ser referido a su propio centro, a la persona» (p. 11).

Ahora bien, el idealismo, al perfilar una imagen reduccionista del hombre como mera conciencia, ha contribuido a la inhibición de la vida del sentir, al «hermetismo de las entrañas», hermetismo que imposibilita la apertura del hombre a lo real, cuya principal consecuencia es el solipsismo del sujeto contemporáneo:

> A partir del pensamiento cartesiano la conciencia ganó en claridad y nitidez y, al ensancharse, se apoderó del hombre todo. Y lo que iba quedándose fuera no eran cosas, sino nada menos que la realidad, la realidad oscura y múltiple. Al reducirse el conocimiento a la razón solamente, se redujo también eso tan sagrado que es el contacto inicial del hombre con la realidad a un modo único: el de la conciencia. Quedaba la conciencia en su claridad lunar aislada hasta del propio cuerpo, donde por no se sabe qué azarosa contingencia venía a estar insertada (*El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991, p. 180).

Zambrano, como vemos, denuncia el problema metafísico agazapado en la teoría del conocimiento de la filosofía moderna: la pérdida de la realidad, al quedar devorada por el sujeto: «a medida que "el sujeto" se ampliaba, diríase que absorbiendo las funciones que el alma desempeñaba antes, la realidad se empequeñecía» (p.180). La autora insiste en que la violenta acción de la razón idealista viene a pervertir una originaria disposición metafísica del hombre a mantenerse ligado con lo real, viene a desvirtuar una genuina vocación humana de participación y comunión con la

realidad. La perversión o inhibición de esta disposición natural, dada en el sentir originario, supone una ruptura entre el hombre y el mundo, que puede ser traducida también como una escisión entre el pensamiento y la realidad. La verdad como concordancia entre el orden racional y el orden real que persigue el idealismo no es más que una falacia, pues el acto mismo de filosofar lleva implícito un acto de desrealización de la realidad que conlleva, a su vez, una desrealización del hombre, pues éste sólo alcanza el ser en su arraigo en el mundo. Zambrano, por tanto, ve en esta violencia de la razón filosófica la verdadera causa del nihilismo que padece Occidente, pues el desprendimiento de la «matriz ontológica» que esta razón opera en el hombre origina el «vacío metafísico», la falta de ser que angustia al sujeto contemporáneo. La ausencia de fundamento de nuestra cultura se debe a este modo violento e impositivo de actuación del *logos* que la cimenta, un *logos* que nos arranca de la realidad y nos convierte en exiliados del mundo.

Todo este diagnóstico sobre la cultura occidental determina en Zambrano la necesidad de buscar una nueva figura de razón que elimine la violencia de su forma de actuación, y sea, ante todo, una razón mediadora entre el hombre y lo *otro* de sí, pues la realidad, para Zambrano, no se agota en el espacio de la conciencia, sino más bien lo contrario: lo verdaderamente real es lo *otro* del sujeto, su «contravoluntad», como decía Ortega, aquello que le ofrece resistencia, por no dejarse diluir en el espacio lógico. Y es con eso «otro» con lo que hay que reiniciar el trato. En este sentido, el tema de la piedad desarrollado por nuestra autora en *El hombre y lo divino* responde a esta urgencia de habérselas con todo aquello que ha sido desterrado a los márgenes del ser por la razón pura. De hecho, Zambrano define la piedad como «saber tratar adecuadamente con lo *otro*», y esto *otro* hace referencia tanto a lo suprarracional como a lo infrarracional, esto es, tanto a lo que excede el ámbito del

logos, por situarse por encima de toda experiencia posible (lo divino), como a lo que no alcanza el umbral de la razón ni del ser, dada su naturaleza irracional, esquiva a toda conceptualización (la dimensión pática y la dimensión onírica del hombre).

Esta reivindicación metafísica que hace Zambrano de lo real como «contravoluntad», como «lo otro», y la necesidad de buscar nuevas formas de mediación con la realidad para superar el egocentrismo y solipsismo idealista está inicialmente inspirada en el raciovitalismo orteguiano. Recordemos que en *El tema de nuestro tiempo* Ortega definía la vida como la trascendencia del hombre hacia el mundo: «La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo *Otro*» (Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, p. 130), aunque hay que advertir que el concepto de lo «otro» en Ortega alude a una realidad totalmente distinta a la aludida por Zambrano con este mismo término.

En lo que sí secunda la autora a su maestro es en su crítica al idealismo. No es casual que uno de los textos orteguianos más citados en *El hombre y lo divino* sea precisamente «Ni vitalismo, ni racionalismo», en el que el pensador madrileño expone con argumentos contundentes las incoherencias intrínsecas de la concepción ontológica de la filosofía idealista. Aunque no pretendemos abordar en su totalidad la interesante crítica que realiza Ortega al idealismo (para ello necesitaríamos el espacio de una tesis), sí creemos útil, en cambio, recordar de un modo sintético las ideas fundamentales defendidas por el filósofo en este breve ensayo. Con ello, situaremos mejor la problemática que Zambrano pretende resolver con su pensamiento.

«Ni vitalismo, ni racionalismo» fue publicado en octubre de 1924 en la *Revista de Occidente*, y en él Ortega, en un intento por deslindar su filosofía de las falsas adscripciones de las que había sido objeto, plantea el difícil problema de los límites de la razón, la dia-

léctica existente entre lo racional y lo irracional. La tesis que defiende puede resumirse en esta frase: «en la razón misma encontraremos, pues, un abismo de irracionalidad» (*El tema de nuestro tiempo*, p. 214). Y el desarrollo de la misma es el siguiente: Ortega parte del análisis de la definición que en el *Theeteto* nos da Platón del conocimiento teórico como «dar razón» de algo, y ello supone averiguar su causa. Razonar es ir al principio de una cosa, adentrarse en su intimidad. De ahí que Platón vea en la definición el arquetipo de la *ratio*. Recordemos que «definir» consiste en descomponer un objeto en sus elementos últimos, con el fin de penetrar en su ser más entrañable:

> Cuando la mente analiza algo y llega a sus postreros ingredientes, es como si penetrara en su intimidad, como si lo viese por dentro. El entender, *intus-legere*, consiste ejemplarmente en esa reducción de lo complejo, y como tal, confuso a lo simple, y como tal, claro. En rigor, racionalidad significa ese movimiento de reducción y puede hacerse sinónimo de definir (p. 214).

Ahora bien, Ortega señala cómo Platón, cuando llega a este punto, se encuentra con una antinomia de la razón: «Al hallarse la mente ante los últimos elementos no puede seguir su faena resolutiva o analítica, no puede descomponer más. De donde resulta que, ante los elementos, la mente deja de ser racional» (p. 214). Esto conduce a la siguiente paradoja: o bien la mente deja de ser racional ante los últimos elementos, o bien los conoce a través de un elemento no racional como es la intuición. Si aceptamos la primera posibilidad, asumimos la condena de que conocer un objeto es descomponerlo en elementos incognoscibles. Si, en cambio, admitimos la segunda posibilidad, debemos reconocer que la racionalidad conduce a –y se fundamenta en– un elemento irracional. Esta misma antinomia de la razón la descubre Ortega también en el racionalismo de Leibniz:

> Leibniz designa la razón con la misma fórmula que Platón. El principio de todo conocimiento es el *principium reddendae rationis* –el «principio de dar razón», esto es, de la prueba. La prueba de una proposición no consiste en otra cosa que en hallar la conexión necesaria entre el sujeto y el predicado de ella. Ahora bien, esta conexión es unas veces manifiesta, como cuando digo A es A; por tanto, en todas las proposiciones idénticas. O bien es preciso obtenerla *per resolutionem terminorum*, es decir, descomponiendo los conceptos del sujeto y predicado en sus ingredientes o *requisita*. Para Leibniz, como antes para Platón, y entremedias para Descartes, la racionalidad radica en la capacidad de reducir el compuesto a sus postreros elementos, que Leibniz y Descartes llaman *simplices* (p. 215).

Leibniz tiene que reconocer, finalmente, que la definición descansa en la intuición, y debería aceptar que su método de «análisis de conceptos» es incapaz de llegar hasta el fondo de una cosa, hasta sus últimos elementos, pues éstos sólo pueden ser conocidos por sí mismos, de un modo irracional: «Esto es lo que hace inadmisible el racionalismo para todo espíritu severo y veraz. Siempre acaba por descubrirse en él su carácter utópico, irrealizable, pretencioso y simplista. El método que propone acaba por negarse a sí mismo, como todo falso personaje de tragedia incapaz de llevar su misión *jusqu´au bout*» (p. 216).

Para Ortega, «la razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad» (p. 219). El gran error del racionalismo radica, según el filósofo, en dos elementos: por un lado, en su gran ceguera por no querer reconocer la irracionalidad de los elementos últimos de la cosa; y, por otro, en partir del supuesto totalmente arbitrario de que las cosas se comportan como nuestras ideas, de que la estructura de lo real es racional. Sin embargo, esto no es así, no sólo referido a la realidad, sino incluso referido a las matemáticas y a la física, ciencias en las que siempre acabamos topándonos con lo irracional, por lo que Ortega añade:

> Por todas partes tropezamos con el hecho gigante de que las cosas –números o cuerpos o almas– poseen una estructura, un orden y conexión de sus partes, distintos del orden y conexión que tienen nuestras ideas. La identificación de lo uno con lo otro, del *lógos* con el ser, formulada en las palabras de Spinoza –*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*– es la transgresión, la ligereza que el racionalismo añade al recto uso ilimitado de la razón (p. 221).

Además, el racionalismo incurre también en el tremendo equívoco de suponer que el espacio de lo real que no se deja apresar por las redes de la razón es de la misma naturaleza que lo real conocido, sin caer en la cuenta de que si permanece todavía ignoto es, precisamente, porque su naturaleza es esquiva a la razón.

Por ello, Ortega denuncia el carácter violento e impositivo del racionalismo: en lugar de contemplar y recibir el mundo, el racionalista impone sus estructuras racionales a lo real, como efectivamente vio Kant al señalar en *La crítica de la razón pura* que no es el entendimiento el que ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento. «Pensar –nos dice Ortega– no es ver, sino legislar, mandar». Pero esta falta de coincidencia entre el pensar y el mundo, no hace a los racionalistas rectificar su actitud, sino todo lo contrario: se empeñan en que cambie el mundo, y sea éste el que se adapte a las estructuras racionales del sujeto. El filósofo madrileño nos trae a colación la figura de Fichte, «para quien el papel de la razón no es comprender lo real, formar en la mente copias de las cosas, sino "crear modelos" según los cuales éstos han de conducirse» (p. 221). La verdadera intención del racionalismo no es tanto un conocimiento teórico de la realidad, como una intervención directa en la misma para cambiarla y ajustarla a su propio Ideal, al *deber ser*. Hay que combatir, concluye Ortega, este arcaico «misticismo de la razón», este carácter impositivo que fundamenta a la filosofía racionalista.

Esta crítica al idealismo no se traduce, en el pensamiento orteguiano, en una defensa del irracionalismo, sino más bien en lo con-

trario. El propio filósofo nos lo aclara en las siguientes palabras: «Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teorético que ella: va sólo contra el racionalismo» (p. 213). La filosofía orteguiana supone un serio intento de superar las contradicciones inherentes tanto al idealismo como al realismo antiguo. Esta superación la lleva a cabo con su propuesta de un *raciovitalismo* que apuesta por la vida como realidad radical, definiéndola como la coexistencia del sujeto con el mundo: «Ésta, que es la realidad, se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente transcendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida» (*Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, p. 160).

Ortega reclamaba una recuperación de lo real como «contravoluntad», como aquello que ofrece resistencia al sujeto, como aquello que *previamente hay*, mucho antes de que el hombre decida apresarlo con su pensamiento: «El error más inveterado ha sido creer que la filosofía necesita descubrir una realidad nueva que sólo bajo su óptica gremial aparece, cuando el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, *en preceder al pensamiento*» («Prólogo para alemanes», *El tema de nuestro tiempo*, p. 63).

Ahora bien, esto otro que me rodea no permanece junto a mi yo de un modo yuxtapuesto, sino que hay que hablar más bien de una pura interacción de ambos: yo no soy nada sin las cosas, y las cosas no son nada sin mí. A esta interacción la denomina Ortega *acontecer*. La vida es acontecimiento, es lo que le pasa a un yo en su mundo. Por lo tanto, el ser ha de ser concebido como acontecer y drama: «El ser es algo que pasa, es un drama».

Esta nueva ontología choca frontalmente con la concepción estática y sustancialista del ser defendida por buena parte de la tradición metafísica. Por ello, Ortega denunciará que las categorías de

la razón pura han quedado obsoletas como vehículos de aprehensión de la nueva realidad vital. Se precisa una reforma de la filosofía que plantee un «nuevo decir», una renovación de los viejos conceptos para poder desentrañar la vida:

> Necesitamos, pues, toda una nueva filosofía, todo un nuevo repertorio de conceptos fundamentales y aborígenes. Estamos iluminados, por una novísima fulguración. Esto, claro está, no puede hacerse de golpe porque no nos entenderíamos ustedes y yo. Tenemos que ir despegando –como dicen los aviadores–, tenemos que ir despegando de la filosofía tradicional, del repertorio de los conceptos recibidos, notorios y hasta populares; usando, *por lo pronto*, aquellos de entre ellos que se acercan un poco más, que se aproximan al cariz de esta nueva realidad entrevista (*Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, pp. 72-73).

Este breve excurso sobre Ortega nos permite mostrar, sin ninguna duda, que el diagnóstico zambraniano sobre la crisis de la razón discursiva es deudor de la crítica orteguiana del idealismo. Zambrano asume de dicha crítica, fundamentalmente, cuatro elementos:

1. La denuncia del carácter impositivo y violento que descubre Ortega en el funcionamiento de la razón idealista, que obliga a lo real a doblegarse a las estructuras cognoscitivas del sujeto:

> El anhelo humano que ha mantenido en tensión el esfuerzo de la filosofía, el «ascetismo» que este ver implica, llegó a su total plenitud con el idealismo alemán. Reducir la realidad a todo un horizonte único, visible, al «saber absoluto». El saber absoluto encierra dentro de sí, disueltos, asimilados, los saberes particulares, las ciencias que entran a formar parte del saber único, en el que todo es visible y actual (*El hombre y lo divino*, p. 182).

2. La condena del ejercicio reduccionista acometido por esta razón sistemática que convierte la realidad en mero contenido de la

conciencia: «El pensar capta el ser y deja fuera lo que es a medias, lo que es y no es, lo que no puede entrar bajo el principio de contradicción» (p. 183).

3. La afirmación de que la realidad no se agota en el ámbito del pensamiento: «La realidad es no sólo la que el pensamiento ha podido captar y definir sino esa otra que queda indefinible e imperceptible, esa que rodea a la conciencia, destacándola como isla de luz en medio de las tinieblas» (p. 179).

4. La advertencia orteguiana de que la razón entendida como definición desemboca siempre en elementos irracionales que exigen la intuición como única vía de conocimiento:

> La situación del hombre moderno, post-cartesiano y más aún, post-hegeliano, se nos hace ya un poco más clara: creyente en la razón como único medio de relacionarse con la realidad –razón discursiva o intuición intelectual– se ve en la vida real rodeado de cualidades, de semiseres –la cualidad es un semiser ya que no puede estar suelta– irreductibles a razones; se ve asechado por cosas que no lo son y que aparecen inconexas (p. 184).

Zambrano sigue hasta aquí a su maestro, y, al igual que éste, sostiene que el fondo último de lo real es siempre irracional, alógico, y que sólo cabe un conocimiento inmediato de ello, ofrecido por la intuición. Sin embargo, la trayectoria de estos dos filósofos se bifurca, justamente, en este punto, pues Ortega, a pesar de reconocer lo necesario del conocimiento intuitivo y de un lenguaje metafórico como receptáculo de esta intuición («la metáfora es el auténtico nombre de las cosas», nos dice en *La idea de principio en Leibniz*, *Obras Completas*, VIII, p. 292), insistía en que el conocimiento intuitivo debía estar acompañado por un sistema conceptual y que la metáfora sólo constituye un paso previo a la elaboración de nuevos conceptos capaces de apresar la vida. Ya desde sus *Meditaciones del Quijote* postulaba la exigencia de elevar el conocimiento intuiti-

vo a conocimiento conceptual: «Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras» (Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1987, p. 63). Sólo a través de este entramado conceptual podremos descubrir la unidad última de lo real, el sistema de relaciones que constituyen el entramado del mundo. La apuesta de Ortega es clara: «El concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas» (p. 63). Como acertadamente ha señalado Francisco José Martín en *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*:

> Cuando Ortega solicita la reforma de la filosofía no se le escapa que esto mismo debe ir acompañado de una reforma del lenguaje de la filosofía. En este punto, Ortega va a reclamar la metáfora como un primer momento en la construcción del nuevo vocabulario (recuérdese el ejemplo de «serme flor la flor» que él mismo ponía), pero reserva para los conceptos un lugar principal de ese mismo vocabulario –esos conceptos que aún no existen, pero que deberán crearse a partir de esas metáforas. Es decir, Ortega reconoce la preeminencia y la originalidad de la metáfora respecto al concepto, pero se mantiene fiel a una convicción que hace de la razón la máxima representante de la potencialidad de la filosofía, por lo que acabará reclamando para la nueva filosofía el papel fundamentalmente preeminente de los conceptos –Ortega mismo declara que en la expresión de la nueva filosofía se usarán las metáforas mientras los conceptos lleguen. El raciovitalismo se sirve de la metáfora, pero no es nunca una filosofía metafórica (Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 87-88).

Zambrano no se conformó con la reforma de la razón emprendida por Ortega, en la que se modifican sólo algunos elementos de la misma, pero se sigue aceptando la razón como única vía de mediación con lo real. El filósofo trataba simplemente de rectificar los

abusos del idealismo. Zambrano, sin embargo, exigía una salida más radical y extremada a la crisis de la razón discursiva: no se contentaba con una reforma del entendimiento, sino que había que postular un nueva forma de razón que superara las antinomias del *logos* y fuera capaz de enfrentarse al fondo irracional de lo real, a «lo otro», como lo denomina la autora, a esa experiencia primigenia dada en la intuición que acontece fuera del *logos* discursivo. En una carta dirigida al escritor gallego Rafael Dieste, fechada en La Habana el 7 de noviembre de 1944, la autora manifiesta abiertamente su discrepancia con el pensador madrileño:

> Hace ya años en la guerra sentí que no eran «nuevos principios ni una Reforma de la Razón», como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino 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. Razón poética... es lo que vengo buscando.

Se trata de una razón *metafórica* o *poética,* que descubre en la metáfora y el símbolo el verdadero sustituto del concepto a la hora de recoger esa experiencia inmediata de la realidad intuida:

> La metáfora es una forma de relación que va más allá y es más íntima, más sensorial también, que la establecida por los conceptos y sus respectivas relaciones. Es análoga a un juicio, sí, pero muy diferente. [...]. No se trata, pues, en la metáfora de una identificación ni de una atribución, sino de otra forma de enlace y unidad. Porque no se trata de una relación «lógica» sino de una relación más aparente y a la vez más profunda (*Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 120).

Frente a la frialdad del lenguaje racional, que atiende únicamente a relaciones formales y que hace abstracción de toda experiencia inmediata y particular de las cosas, que le aleja de la vida,

el lenguaje metafórico se constituye en expresión de lo originario, pues la potencia creadora y expresiva de la metáfora es capaz de traducir en imágenes lingüísticas lo visto en la intuición. Además, este lenguaje metafórico acoge el orden pático del hombre al constituirse en expresión de la experiencia inmediata de lo real y del sujeto, dada en el sentir originario. Se trata, por tanto, de un lenguaje que aúna la razón con el sentimiento, en una simbiosis que acierta a decir imaginativamente aquello que clama en las entrañas.

Este lenguaje metafórico constituye, para Zambrano, el lenguaje nuevo que Ortega reclamaba para la nueva filosofía y que él mismo sólo entrevió y no supo, o no quiso, aprovechar. Podríamos decir que Zambrano desarrolló con su pensamiento lo que Ortega simplemente vislumbró en su filosofía. No nos extrañe, por tanto, que nuestra autora se siguiese reconociendo, incluso al final de su vida, discípula de su maestro, a pesar de que su filosofía hubiera tomado derroteros muy distintos a los del pensador madrileño. En uno de sus últimos libros, *De la aurora* (1986), encontramos estas reveladoras palabras sobre el «*logos* del Manzanares» de Ortega, que ponen punto y final a mi breve ensayo:

> Un *logos* que constituye un punto de partida indeleble para mi pensamiento, pues que me ha permitido y dado aliento para pensar, ya por mí misma, mi sentir originario acerca de un *logos* que se hiciera cargo de las entrañas, que llegase hasta ellas y fuese cauce de sentido para ellas; que hiciera 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 [...]. La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica, no debe ser, en modo alguno, atribuida a Ortega. Sin embargo, él, con su concepción del *logos* (expresa en el «*logos* del Manzanares»), me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética (Madrid, Turner, 1986, p. 123).

M. G. B.