

EL EXILIO DE LOS POETAS: RAZÓN VITAL, *GENUS DICENDI* Y LITERATURA¹

Francisco Javier Clemente Martín

Universidad de La Laguna

bebop_321@hotmail.com

RESUMEN

Este trabajo trata de ofrecer un análisis crítico de la problemática relación que literatura y filosofía han mantenido, con carácter general, a lo largo de la historia del pensamiento de Occidente, configurada en el marco de un modelo hegemónico de racionalidad que ha dividido de forma irreconciliable sus cometidos y competencias en relación con la búsqueda de la verdad. Asimismo, pretendo mostrar en qué medida la noción de *razón vital* o *raciovitalismo*, eje cardinal que estructura la obra filosófica de José Ortega y Gasset, nos ofrece un espacio hermenéutico fértil y de plena actualidad para replantear los supuestos teóricos que han venido sustentando ese esencial antagonismo entre ambas modalidades de pensamiento y discurso.

PALABRAS CLAVE: literatura, filosofía, razón vital, poesía, Ortega y Gasset.

ABSTRACT

«The Poets' Exile: vital reason, *genus dicendi* and literature». This paper tries to offer a critical analysis of the problematic relationship that literature and philosophy have maintained, in a general way, along the history of Western thinking, configured within the framework of a hegemonic model of rationality that has irreconcilably divided its tasks and competencies concerning the search for truth. I also intend to show the extent to which the notion of vital reason or ratiovitalism, the cardinal axis that structures the philosophical work of José Ortega y Gasset, offers us a fertile hermeneutical space of full relevance to rethink the theoretical assumptions that have been supporting this essential antagonism between both modes of thought and discourse.

KEYWORDS: literature, philosophy, vital reason, poetry, Ortega y Gasset.

1. LA ANTIGUA QUERELLA

Fuera desto, son [los libros de caballerías] en el estilo duros; en las hazañas, increíbles; en los amores, lascivos; en las cortesías, mal mirados; largos en las batallas, necios en las razones, disparatados en los viajes, y, finalmente, ajenos de todo



discreto artificio, y por esto dignos de ser desterrados de la república cristiana, como a gente inútil.

El Quijote

Inmerso en una ensoñación poética, se encontraba William Blake ante Isaías y le interrogaba sobre lo que había de cierto en su encuentro con Dios y sobre si este verdaderamente le había hablado; a lo cual, responde el profeta que, habiéndose detenido un instante a observar las cosas en derredor y meditar sobre ellas, maravillado, comprendió la perspectiva de infinitud que estas atesoran y tomó por cierto que Dios existe y que las cosas son de ello prueba fehaciente y suficiente². «¡Son de tal suerte maravillosas las cosas del mundo!», exclamaba Ortega allá por 1921. La poesía encuentra en esta fábula una caracterización propicia: su potencial cognoscitivo se gana en el esfuerzo por rescatar de las cosas —salvando en ellas y con ellas— la divinidad fragmentada y dispersa del mundo de las apariencias, por descifrar el torrente violento de las impresiones y convertirlo en *logos*, verbo, Genio Poético, manifestación de la sacralidad inmanente del cosmos. Y es que ver poéticamente —pues todo *pathos* literario entraña una cierta manera de mirar, más que una tipología específica de formalismos o competencias disciplinares—³ significa ver en escorzo, ver posibilidades no consumadas⁴, ver delicadamente, en una disposición altamente perceptiva y caritativa hacia lo concreto, abierta a la maravilla del mundo, aferrada al instante y su frágil belleza. «Todo, entre los mortales», nos recuerda Borges en su *Aleph*, «tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso». No en vano caracterizaba María Zambrano el sentir poético a través de aquella desgarrada melancolía con la que Anacreonte se negaba a renunciar a lo pasajero y fugaz⁵.

¹ Trabajo cofinanciado por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información de la Consejería de Economía, Industria, Comercio y Conocimiento y por el Fondo Social Europeo (FSE). Programa Operativo Integrado de Canarias 2014-2020, Eje 3 Tema Prioritario 74 (85%).

² El poema en cuestión se titula *Una fantasía memorable (A Memorable Fancy)*.

³ Así lo hace notar Raúl Castagnino por boca del esteta ruso Potebnja: lo literario es «ante todo y sobre todo, una cierta manera de pensar y conocer» (Raúl CASTAGNINO, *¿Qué es literatura?*, Nova, Buenos Aires, 1972, p. 29). Pedro Cerezo, por su parte, ha subrayado esta misma idea en fecha reciente: «La literatura es sustantivamente pensamiento literario, y por ser precisamente *literario*, muy dúctil y poroso, como en estado magmático de gestación» (Pedro CERESO, *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p. 15).

⁴ Apercibiéndose de la particular sensibilidad que caracteriza a lo literario para hacerse cargo de la dimensión de posibilidad que entraña lo real, escribe María Zambrano: «La realidad poética no es solo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa [...]. El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro» (María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 22). En relación con esta idea, véase, además, Martha NUSSBAUM, *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Andrés Bello, Barcelona, 1997, p. 28.

⁵ «Cabellos blancos coronan mi cabeza. Dame agua, vierte el vino, joven adolescente; aduerme mi corazón. Pronto habré cesado de vivir y cubrirás mi cabeza con un velo. Los muertos ya no tienen deseos» (véase María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 34).



Corresponde a lo poético, como a toda forma de expresión artística, una misión que es de suyo clarificadora: nos otorga el instante de máxima iluminación sobre lo inmediato y perecedero en la transparencia de su *ejecutividad*⁶. Pero he aquí que, a través de la fuerza convencional de una narración triunfante, de una manera hegemónica de entender el desarrollo histórico de la razón (cuya articulación en un entramado altamente profesionalizado, como ha puesto de relieve Martha Nussbaum en la actualidad, empuja a todo el mundo a escribir de manera semejante y a reflexionar en torno a las mismas cuestiones)⁷, el poeta ha quedado condenado a un general silencio en el ámbito de la filosofía. Un silencio institucionalizado, salvaguardado —sea por activa denostación o pasiva aceptación— con la complicidad de las instancias que definen la fisonomía del poder académico. La práctica filosófica *oficial* ha relegado la modalidad literaria del lenguaje a un emplazamiento subalterno, situado en los márgenes de sus dominios discursivos. Lo cual, a la postre, supone tan solo la evidencia superficial de una herida mucho más profunda: la brecha abierta por aquella «larga tradición de un gran e intransitable abismo entre ciencia y literatura» a la que nos remite David Locke⁸.

Aún hoy, en efecto, domina nuestra vida pública un cierto modelo preponderante de racionalidad cuyos parámetros definitorios hallan importantes antecedentes en el pensamiento clásico y terminan de afianzarse con la configuración del paradigma de la modernidad, ese momento a partir del cual las ciencias naturales van a erigirse, en el marco del espacio intelectual de Occidente, como el modelo de referencia en investigación y desarrollo del conocimiento, la altura con la que en adelante se van a medir el resto de disciplinas y saberes. En la asunción generalizada e indistinta de ese arquetipo de razón *geométrica*, metódica, abstractiva, sistemática y lógico-deductiva, que opera ateniéndose a criterios cuantitativos y pragmáticos y que concibe la dimensión personal y afectiva de los sujetos como un factor distorsionante, hay no poco de una fascinación en ocasiones inconfesa o velada, no poco de una secreta nostalgia que añora la autoridad y la contundencia de los logros científico-técnicos⁹. Se ignora con esta inclinación, quizás, que el que nos proporciona la ciencia natural, sin menoscabo de su innegable valor y primordial relevancia, no es el único conocimiento válido ni anula las restantes expresiones del saber —la paradoja está

⁶ «La obra de arte no tiene menos que las restantes formas del espíritu, esta labor esclarecedora, si se quiere *luciferina*», escribía Ortega en sus *Meditaciones del Quijote* de 1914 (véase José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964-1983, tomo I, p. 358; en lo sucesivo, las referencias a las obras completas remitirán a esta misma edición mediante la indicación «OC» seguida del tomo en números romanos y el número de página en arábigos). En la misma fecha, se referiría a la metáfora como «el objeto estético elemental, la célula bella» del arte (OC, VI, 257), y años más tarde definiría la poesía como «el álgebra superior de las metáforas» (OC, III, 372). Para un análisis en profundidad del alcance de la idea de *ejecutividad*, véase «Ensayo de estética a la manera de prólogo».

⁷ Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Machado Libros, Madrid, 2005, p. 54.

⁸ David LOCKE, *La ciencia como escritura*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 14.

⁹ Véase Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 53.



en que, a menudo, la creencia contraria suele ser infrecuente dentro del ámbito de la propia investigación científica y más característica de quienes se ven tentados a parasitar larvadamente su prestigio—. «Se comete un error, o cuan[d]o menos una falta de precisión», escribe Nussbaum,

cuando se toma un método y un estilo que se han demostrado provechosos para la investigación y descripción de determinadas verdades (sea el caso de las de la ciencia natural) y se aplica sin ulterior reflexión o argumento a una esfera muy diferente de la vida humana que puede tener una diferente geografía y requerir una especie diferente de precisión¹⁰.

Y esa razón que, sin mayores miramientos y en un gesto de dudosa efectividad ortopédica, se aplica a todas las áreas de lo humano, por lo general, nada precisa del lenguaje poético: excesivamente connotativo y particularista, cargado de accidentes y contingencias, afanado en delatar la presencia del autor en el texto y la naturaleza misma del texto como creación expresiva, asistemático, lleno de musicalidad, abiertamente autorreferencial... en suma, alejado del ideal de objetividad y neutralidad que se le presupone a la deliberación racional¹¹.

Ha habido, no obstante, espacios y tiempos en los que esto no ha sido así, en los que las rígidas delimitaciones disciplinares (sea la que nos ocupa entre filosofía y literatura, sea aquella otra —acaso tan impostada— que entiende que no hay reconciliación posible entre las ocupaciones humanísticas y naturalistas) carecían de la fuerza coercitiva que hoy imponen sobre la geopolítica del pensamiento y que nos lleva a considerarlas tan intuitivas y de sentido común¹². Nos recuerda Martha Nussbaum, en este sentido, que «para los griegos del siglo v y principios del siglo iv a.C., en el área de la elección y la acción humana no había dos conjuntos independientes de cuestiones, unas estéticas y otras filosófico-morales» que requiriesen de diferentes competencias académicas y sobre las cuales «escribirían y estudiarían colegas separados en departamentos diferentes»¹³. La arquitectura formal de un discurso, en consecuencia, lejos de ser una cuestión estrictamente decorativa o de la frontera textual entre distintas jurisdicciones disciplinares, hacía sus propias afirmaciones, velaba por la adecuada defensa de una determinada imagen del mundo intraducible

¹⁰ *Ibidem*, pp. 53-54.

¹¹ «Ciencia y poesía. ¿Qué dos empeños humanos pueden ser más poco parecidos? El uno frío, preciso, fáctico; el otro cálido, impresionista, imaginativo. Y sus practicantes: el poeta apasionado, frenético, inspirado; el científico reservado, calculador, reflexivo. O así son los estereotipos» (David LOCKE, *La ciencia como escritura*, ob. cit., p. 34).

¹² Sobre las sucesivas amputaciones disciplinares y el consecuente reparto de competencias que, en su relación para con la verdad, han atravesado literatura (mito), filosofía y ciencia, véase lo expuesto en Remedios ÁVILA, «¿No deberían los poetas volver a la ciudad? Una aproximación filosófica a la relación entre literatura y verdad», en Juan Francisco GARCÍA (coord.) y Álvaro Pablo VALLEJO (coord.), *Crítica y meditación. Homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Universidad de Granada, Granada, 2013, pp. 64-65.

¹³ Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 46.



a otro tipo de lenguaje sin pérdidas significativas¹⁴. Literatura o filosofía, títulos que a la sazón carecían del sentido que hoy recibimos dado como una herencia del pensamiento moderno, no constituyen originariamente dos actividades intelectuales escindidas por la vía de una división profesional, sino dos experiencias —etimológicamente: prueba, acometida, intento— inscritas en una misma búsqueda de sentido para lo humano. Y, así, la elección se jugaba ya no entre dos áreas o compartimentos distintos del saber a los que correspondiera un tipo específico de contenidos, era no una diferencia respecto al *qué*, sino al *cómo*: dónde se ponían los acentos, qué valores se estimaban venerables, qué concepción de la vida humana se procuraba salvaguardar. Con acierto ha indicado Francisco José Martín que tanto una como otra responden a una misma «necesidad de conocer» y que la atribución del componente estético unilateralmente a la literatura responde a la lógica muy posterior de una fragmentación institucional¹⁵. Porque en el origen de la filosofía —y esto ya no solo en un sentido cronológico, sino, también, epistemológico— esta comparte una misma potencia generativa con la literatura, merced a la unidad primordial de la *poiesis* como voluntad de acción y conjunción de verdad y belleza¹⁶. Cada una, a su manera, con su idiosincrasia particular y estableciendo diferentes jerarquías de valores, trataba de ofrecer respuestas para una misma índole de inquietudes¹⁷.

Es Platón, según el análisis ofrecido por María Zambrano, quien inaugura «la vida azarosa y como al margen de la ley» de lo literario, definiendo una cierta inercia histórica que «ha merecido la adhesión de todos los que, a través de los siglos, se suman a las opiniones triunfantes». Una victoria, la del supuesto de la incompatibilidad entre filosofía y literatura, que, en última instancia, «se ha admitido pero pocas veces se ha comentado»¹⁸, y que aunque encuentra en el ejemplo platónico un exponente de especial representatividad y valor simbólico, extiende sus conquistas

¹⁴ *Idem*. Al lector interesado en profundizar en esta cuestión, le resultará de sumo interés relacionar lo aquí expuesto por Nussbaum con el capítulo de *Meditaciones del Quijote* titulado «Géneros literarios».

¹⁵ Francisco José MARTÍN, *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 86. En la misma dirección, ha señalado Martha Nussbaum que «la idea de que el arte solo existe por el arte, y que la literatura debe ser abordada con una actitud estética distante, depurada de todo interés práctico, se desconocía en el mundo griego, por lo menos hasta la época helenística» (Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 47). Véase la nota siguiente.

¹⁶ Para una mejor comprensión de este estadio primigenio del pensamiento previo a la fragmentación disciplinar y a la reducción de la *poiesis* a su «actual irrelevancia cognitiva», véase Amelia GAMONEDA, «Metáfora y ciencia», *Revista de Occidente*, 422-423, 2016, p. 13; Juani GUERRA, «Nueva poética para una transversalidad realista», *Revista de Occidente*, 422-423, 2016, pp. 35-37; y Anthony CASCARDI, «The theory of novel as philosophy: Lukács, Unamuno, Ortega», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XI, 2, 1987, p. 223.

¹⁷ En el texto de 1911 titulado «Arte de este mundo y el otro», ofrece Ortega una reflexión pomenorizada acerca de la proximidad substancial que, a partir de un común origen fundado en la maravilla y el desconcierto, emparenta la mirada filosófica con la artística (OC, I, 191 y ss.). Véase a este respecto, además, lo expuesto por Rafael GARCÍA en *El naufragio ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1997, pp. 4-5.

¹⁸ María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 28.





por toda la historia posterior del pensamiento¹⁹. El destierro de los poetas de la República representa originariamente el fenecimiento de toda una forma de cultura, la determinación platónica a desligarse del paradigma trágico espoleada por una resuelta voluntad de autosuficiencia: el poeta encarnaba para Platón un pasado engañoso y éticamente precario, y su poesía, la embriaguez y la enajenación —«alguien posee su mente y mueve su lengua; alguien le tiraniza»—²⁰. El decir del poeta viene dado desde fuera, canta a las emociones y a lo pasajero, representa al hombre en una situación de indefensión y dependencia respecto a fuerzas que lo sobrepasan; y frente a esa aparente falta de autonomía en que nos posiciona lo poético, la filosofía naciente se resuelve a ser un esfuerzo por devolver al hombre la plena responsabilidad sobre sí mismo, por reencontrarlo con su auténtica naturaleza, que quedará, en lo sucesivo, identificada inequívocamente con la facultad de la razón. Liberado ya del influjo de la voluntad divina, solo un ejercicio del pensamiento que exige la «*catharsis* de las pasiones»²¹ y la negación de lo inmediato puede encaminar al hombre al reencuentro con su verdadero ser. «Esta identificación de naturaleza humana y razón», escribe Zambrano, «es una de las batallas decisivas que Platón gana, y gana para tantos siglos como de él nos separan»²². Y es que con él se inicia toda una discursiva triunfante, una manera dominante y excluyente de entender los límites y competencias de la deliberación racional. Ciertamente, el utópico deseo del racionalismo en su versión más rígida por triunfar sobre el lenguaje y la historia²³ constituye la expresión más refinada de aquella arquetípica expulsión de los poetas de la República: deseo de alcanzar el ser de las cosas en su transparencia y ubicuidad, salvando lo cambiante e inseguro, huyendo de las esquivas apariencias y censurando la naturaleza veleidosa de las pasiones para acudir al refugio seguro de la razón.

Pero quizás hoy, más que nunca, se evidencie el acierto de Zambrano al vaticinar que el derrumbe de esta línea de pensamiento inaugurada por Platón tal vez constituya una de las causas fundamentales que conducen a la crisis del concepto de Europa²⁴. En lo que atañe a la relación entre literatura y filosofía, es preciso plantear en la actualidad si los fundamentos teóricos que históricamente han sustentado la condena filosófica de lo literario conservan su plena vigencia y razón de ser.

¹⁹ Sobre esta cuestión, ha escrito Francisco José Martín: «El capítulo de las ‘expulsiones de la filosofía’ (la platónica de la poesía, la cartesiana de la retórica, etc.) está muy bien contado, en efecto, y puede llegar a resultar convincente si no se lleva a cabo una adecuada deconstrucción de las narrativas que operan implícitas a la historia de la filosofía. Esas expulsiones tienen que ver con el conflicto y con la pugna entre los distintos modos de pensar, y no con ningún déficit o carencia en relación al ejercicio filosófico» (Francisco José MARTÍN, «Pensar desde la lengua. A propósito del paradigma de la ‘tradición velada’, *Revista de Occidente*, 394, 2014, pp. 10-11).

²⁰ María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., pp. 32-33.

²¹ *Ibidem*, p. 52.

²² *Idem*.

²³ Véase nota 40.

²⁴ María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 52.

2. LOS DOS PRINCIPIOS CENSORES DEL *PATHOS* LITERARIO: ANULACIÓN DEL SESGO PATÉTICO Y ABSTRACCIÓN

Dos han sido los principios que han regido el devenir general de esta concepción dominante de la racionalidad: al primero de ellos podríamos referirnos como principio de anulación del sesgo patético, y tiene que ver con el carácter obstaculizador que se le ha solido atribuir a la dimensión afectivo-emocional de la vida humana en el marco del ejercicio de la razón²⁵. El discurso científico —en un sentido genérico— se ha concebido, así, como un discurso elaborado por y dirigido hacia una facultad racional entendida como aislada y al margen de las pasiones y afectos, en una separación de poderes que, según ilustra Martha Nussbaum, responde a unas líneas argumentativas muy concretas: o bien se ha considerado que son elementos ajenos al juicio racional, o bien se ha incidido en que su carácter distorsionante deriva en juicios falsos, o bien se ha tendido a considerar que son inútiles en la vida pública (aunque ocasionalmente pueda concedérseles algún valor en la privada) ya que presuntamente focalizan su atención en lo particular eludiendo el bien común²⁶. Las emociones, pasiones y afectos, en definitiva, desvían, nos hacen dependientes de lo externo —el amor, el miedo, la esperanza, etc., nos convierten en sujetos pasivos, sometidos a la lógica de aquello que excede las competencias de nuestra voluntad—, nublan el juicio, interfieren en el conocimiento objetivo de la realidad, o, en el mejor de los casos, no aportan datos de relevancia más allá de los que el proceder de una razón *pura* puede obtener por sus propios medios²⁷.

El otro principio que ha sustentado esta concepción canónica del proceder racional es el de la abstracción: su búsqueda se ha fundado tradicionalmente en la voluntad de dar cuenta de la unicidad del ser salvando los accidentes de la realidad —aquello que se ha convenido en denominar *apariencias*—, procurando ofrecer sobre esta una interpretación de carácter general, sistemático, holístico y plenario. El mundo de lo concreto está sometido al cambio y a la contingencia, se nos ofrece bajo la envoltura equívoca de lo sensorial y en la especie de lo subjetivo, se transforma, degenera y caduca; y ante esta condición vacilante en que parece definirse el carácter aparential de lo real, lo propio de la razón filosófica ha sido, a grandes rasgos, la búsqueda de un *logos* unitario y trascendental, de un único principio organizador capaz

²⁵ Véase Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 93.

²⁶ Martha NUSSBAUM, *Justicia poética*, ob. cit., pp. 88 y ss. Nussbaum separa en dos posiciones independientes la última de estas líneas argumentativas (resultan inútiles en la vida pública/eluden el bien común); no obstante, a mi juicio van tan íntimamente relacionadas entre sí que no estimo impropio unificarlas bajo una misma perspectiva.

²⁷ No deja de resultar paradójico que esa razón genérica con la que se ha venido identificando unívocamente la naturaleza humana se haya de ganar en un esfuerzo negativo, a saber: el de la supresión del cuerpo y sus afectos, el de la violencia ejercida contra nuestra propia concreción circunstancial y afectiva. Véase, al respecto, María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., pp. 48-56.





de dar cuenta de todo ese entramado confuso²⁸. Su verdad no está —no ha solido estar— en el *aparecer* disperso de las cosas, sino en el ser último que subyace a ellas, y lo vital, entendido aquí como radical concreción y singularidad, como espacio de acción de sujetos concretos, protagonistas de vidas concretas, expuestos a los matices singulares de cada situación, ha quedado en buena medida fuera de los límites de la filosofía. Se ha afanado esta en buscar el «trasunto ideal»²⁹ que permita explicar la unidad del cosmos, y, al hacerlo, ha renunciado deliberadamente a hacerse cargo de una parte significativa de la vida humana en su radicación efectiva y circunstancial. Ambos postulados responden, a su vez, a la salvaguardia de un cierto ideal de autonomía y autosuficiencia que desde muy temprano ha venido inquietando al filósofo: ese modelo imperante del pensar se ha definido por su aspiración a poner en suspenso todo aquello que nos coloca en una situación de dependencia, que nos impide desenvolvernos como sujetos autónomos y no alcanza a ofrecer una base sólida sobre la que articular un conocimiento seguro³⁰.

Bajo esta luz se entiende que el lenguaje literario haya sido objeto de un rechazo tan vehemente y descarnado por parte de la generalidad de la comunidad filosófica institucional. La literatura representa, como tan elocuentemente nos muestra la narrativa platónica del exilio, la expresión perfecta de cuanto la filosofía ha tratado de sortear en aras de garantizar la solidez racional de su propio discurso: da voz a lo concreto y percedero, nos concibe como seres vulnerables e imperfectos, apunta directamente al corazón de la vivencia emocional del lector. De ahí que se haya atribuido a los elementos literarios un carácter eminentemente deformante: su presencia en el texto filosófico vendría, en el mejor de los casos, a ejecutar algún tipo de función retórica y sediciosa —persuadir, conquistar, exaltar, seducir—, pero de un modo que se presume artificioso e ilícito desde el punto de vista del adecuado despliegue del razonamiento y del compromiso con la objetividad³¹. El anverso de la moneda nos revela, correlativamente, un hecho significativo, y es que la estandarización de la prosa filosófica convencional —de ese tipo de escritura expositiva y

²⁸ Afirmado el ser como unidad, escribe Zambrano, «ya no le quedaba al hombre sino desprenderse violentamente —violentando y violentándose— de todo lo que no es ella» (*Ibidem*, p. 40). El mito de la caverna representa, en este sentido, la metáfora perfecta de «la esperanza de la filosofía, la esperanza que es la justificación última, total», el deseo de trascendencia: «Las apariencias se destruyen unas a otras, están en perpetua guerra, quien vive en ellas, perece. Es preciso 'salvarse de las apariencias', primero, y salvar después las apariencias mismas: resolverlas, volverlas coherentes con esa invisible unidad. Y quien ha alcanzado la unidad ha alcanzado también todas las cosas que son» (*Ibidem*, p. 20).

²⁹ *Ibidem*, p. 17.

³⁰ Véase Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 93.

³¹ Abundan los ejemplos de este tipo de consideraciones entre los textos filosóficos cuyas características formales se mueven dentro de los parámetros discursivos hegemónicos. Sirvan, al respecto, dos ejemplos notables extraídos de textos venerables del canon, cuya rigidez prescriptiva sigue operando en el modo en que hoy día se concibe, con carácter general, la escritura filosófica: véase JOHN LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 503, y René DESCARTES, *El discurso del método*, Plutón Ediciones, Barcelona, 2015, pp. 35-36.

sistemática que, con carácter general, se considera suficiente y apropiado para abordar cualquier cuestión filosóficamente relevante—³² responde a la convicción generalizada de que esta se halla, en una medida significativa, exenta de elementos retóricos que actúen como fuerza de persuasión más allá de la evidencia de los argumentos expuestos. Su lenguaje, el lenguaje normalizado por los organismos reguladores de la práctica académica de la filosofía, constituiría un mero soporte transparente y aséptico del pensamiento, una representación fidedigna de hechos constatables de un modo más o menos neutral y objetivo. Tanto más cercano a la verdad estaría el discurso filosófico, por consiguiente —en otro gesto que evidencia su fascinación por los ademanes de la ciencia natural—, cuanto más frío e impersonal se muestre, o, más propiamente, cuanto más desapercibida resulte la presencia del lenguaje en la exposición de las ideas que busca transmitir³³.

Palabra y pensamiento constituirían, desde la óptica de la forma canónica del discurso filosófico, elementos independientes entre los que media una relación estrictamente instrumental. Lo cual nos da pie a recordar aquí aquella caracterización que hacía Merleau Ponty sobre la concepción que entiende el lenguaje como mero «objeto ante el pensamiento»: así planteado, aquel «no podrá representar otro papel respecto a él que el de acompañamiento, sustituto, vademécum o medio secundario de comunicación»³⁴. La idea de que lenguaje y pensamiento pueden discurrir por separado se ha instalado, con mayor o menor explicitud, con mayor o menor conciencia de su operatividad, en una amplia porción de la filosofía canónica, concibiéndose aquel como un intermediario entre lo pensado y su explicitación, y no como el sustrato del pensamiento y la materia misma del pensar. Cuando se ha pretendido minimizar la presencia del lenguaje en el texto en toda su amplitud, diversidad y riqueza, tratando con ello de evitar que actúe como elemento distorsionante de la racionalidad, la idea que está interviniendo de fondo es, precisamente, esa: la de que se trata de un simple objeto de representación ante el pensamiento que ejerce, con respecto a este, una función subalterna.

Pero esta amputación entre el pensar y la palabra nos sitúa, como tan lúcidamente ha señalado Francisco José Martín, en el «camino de la impostura»³⁵. El pensamiento como tal, es decir, en tanto pensamiento concreto y transmisible comunicacionalmente, solo puede darse en el lenguaje, habitar y desplegarse en su

³² Sostiene Nussbaum que, en lo relativo a la configuración formal del discurso filosófico, se ha tendido a considerar, bien que esta es una cuestión «irrelevante para la expresión del contenido y neutral frente a los contenidos que se pudieran transmitir», bien que «las verdades que el filósofo tiene que decir son tales que el estilo simple, claro, general y no narrativo [...] es de hecho el estilo más adecuado para expresar todas y cada una de dichas verdades» (*El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 33).

³³ Véase la nota anterior. Resulta esclarecedora aquí, por otra parte, la manera en que Roland Barthes ha descrito la posición dominante que el enfoque racionalista, en su versión más *dura*, ha defendido en relación con su propio discurso: «De un lado y primero está el contenido del mensaje científico, que lo es todo; de otro lado y después, la forma verbal responsable de expresar ese contenido, que no es nada» (véase David LOCKE, *La ciencia como escritura*, ob. cit., p. 18).

³⁴ Merleau PONTY, *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1973, p. 101.

³⁵ Francisco José MARTÍN, «Pensar desde la lengua», ob. cit., p. 5.



seno; de lo contrario, difícilmente podrá ser otra cosa más que vaguedad, entelequia, fantasmagoría³⁶. No hay pensamiento que no esté inscrito en unas coordenadas culturales y lingüísticas ni que pueda, sin más, trascenderlas. Todo discurso está irremediabilmente obligado a lidiar con las limitaciones impuestas por su propia condición de creación, de producto humano sujeto al hecho insoslayable (con tanta insistencia señalado por Ortega) de que pensamos —y escribimos— desde una concreción circunstancial —cultural, histórica, biográfica, lingüística— que no admite abstracción ni cambio de retina.

Y, en este sentido, es preciso patentizar que el propio empeño de la forma canónica del discurso filosófico por mostrar su lenguaje como distanciado e impersonal va cargado (pese a que con ello pretenda sugerir lo contrario) de intencionalidad retórica: responde a una concepción muy específica de la racionalidad y de los elementos que se suponen relevantes desde un punto de vista epistémico; responde a una cierta deriva histórica en lo que atañe a los modos triunfantes de definir el ejercicio filosófico; responde, además —y es sumamente importante hacerlo notar—, a las reglas de juego de la academia y de la divulgación científica. Comprende, en definitiva, «ciertas concepciones y compromisos»³⁷ que delimitan su espacio lingüístico y otorgan autoridad a sus preferencias formales³⁸. Pero no existe un decir inocente y neutral ni el lenguaje puede rebasar su propia circunstancialidad. Solo haciéndonos cargo de esta su natural limitación puede ganar la filosofía para sí la posibilidad de propender hacia la verdad —pues el auténtico sentido de la lucha por la misma no parece ser otro que aquel con el que Ortega la definía como «verbo»: superación constante, conciencia de la provisionalidad, historicidad y *contextualidad* de todo decir—³⁹. El reconocimiento de la raigambre lingüística del pensar es una exigencia ineludible de nuestro tiempo, y ello es incompatible con la perspectiva de una filosofía enajenada —deudora de aquella cultura de la modernidad a la que el pensamiento orteguiano definía como «enferma de presbicia»— que cree poder abstraerse de su condición histórica y ganar para sí la ubicuidad, convertirse en un

³⁶ «El lenguaje», escribe el mismo autor, «no es simple medio o instrumento, [...] por el que discurren unos contenidos de pensamiento previa e independientemente elaborados», y, por tanto, «no hay un pensamiento que *se pone* en una lengua [...] sino que se piensa siempre en una lengua, desde ella, con ella y a través de ella. Pensar es inseparable de la expresión del pensamiento» (Francisco José MARTÍN, «Pensar por ensayos. El ensayo en la España del siglo xx», *La Torre del Virrey*, serie 9, 2011/12, p. 4).

³⁷ Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 80.

³⁸ Véase, a este respecto, Hans POSER, «Ortega: una reflexión sobre los principios y el nuevo modo de pensar», *Revista de Occidente*, 132, 1992, pp. 100-104; y David LOCKE, *La ciencia como escritura*, ob. cit., p. 211.

³⁹ «Verdad», escribirá Ortega en *Origen y epílogo de la filosofía*, «ha de entenderse no como cosa muerta [...] sino como un verbo —'verdad' como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción» (OC, IX, 386). Entre su correspondencia dirigida a Navarro Ledesma, además, puede encontrarse una carta del año 1905 en la que afirma que la palabra *verdad* «carece de sentido», lo cual quiere decir, precisa, que no consiste más que en «ahondar y ahondar» (véase José ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 22).



discurso sin discurso, en un decir aséptico y quirúrgico donde la palabra es un trámite insidioso, mero y molesto intermediario entre el lector y una verdad transparente⁴⁰.

3. RAZÓN VITAL Y LA REFORMULACIÓN DEL *GENUS DICENDI* FILOSÓFICO

Si aquella concepción de la racionalidad inaugurada por Platón para los siglos venideros representaba originariamente, tal y como explica Zambrano⁴¹, una práctica iniciática y escatológica, preparatoria ante la muerte, nada más acertado para referirnos al intento orteguiano por reformularla que valernos del concepto de *razón vital*, noción que, aún hoy, ofrece un marco comprensivo de enorme interés para abordar el problema de los límites y competencias del discurso filosófico. En lo tocante a los problemas aquí planteados, la obra del filósofo madrileño sobresale por su intempestiva clarividencia —repárese en el precio intelectual que tuvo para este asumir unos parámetros discursivos alejados de los cánones establecidos en el marco de la filosofía institucional— y su absoluta actualidad.

A Ortega, en efecto, debemos algunas de las críticas más mordaces dirigidas hacia ese modelo hegemónico de razón que ha venido configurándose en el decurso de la historia, y que encontraba en las formas del pensamiento moderno y el positivismo su expresión más extrema: aquel ambiente intelectual de postrimerías, agonizante ante el nacimiento de un siglo que reclamaba nuevos métodos capaces de dar cuenta de nuevos escenarios vitales, tan solo había podido ofrecer una visión parcial y deficiente de lo humano⁴². Su razón —abstractiva, numérica, ingenuamente entregada al ideal de progreso, afanada en elaborar magníficas construcciones teóricas mientras descuidaba la dimensión inmediata de la vida, propensa a hallar delectación en lo sublime y a negar lo cotidiano, en una palabra: utópica— se hallaba sumida en una profunda crisis, constituía ya tan solo el epílogo de una manera anacrónica de entender al hombre y su relación con el mundo. Y esa urgencia de repensar

⁴⁰ Cabe plantear aquí el interrogante de si existen, acaso, modalidades lingüísticas ahistóricas o suprahistóricas. David Locke ha recopilado diversas referencias de textos relativamente recientes en los que se defiende la fragmentación y oposición ciencia-literatura, y resulta significativo que en varios de ellos se aduzca la condición no-histórica de los textos científicos como nota distintiva frente a los literarios (véase David LOCKE, *La ciencia como escritura*, ob. cit., pp. 16-18). El afán de ubicuidad e inmutabilidad es una característica que ha definido históricamente al modo de pensar racionalista (véase Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 22), y frente a esta aspiración, el lenguaje literario se define por su peculiar sensibilidad circunstancial.

⁴¹ Véase María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., pp. 56-57.

⁴² Sobre esta cuestión ha realizado en fecha reciente un análisis exhaustivo, y, en consecuencia, más ecuánime que el que la brevedad de estas líneas puede ofrecer, Javier CRESPO SÁNCHEZ en la tesis doctoral titulada *La crítica de Ortega y Gasset a la Modernidad y su lugar en la filosofía contemporánea*, publicada en la Universidad del País Vasco en el año 2015. Como allí se ilustra, la crítica orteguiana dista de ser ciegamente rupturista con el mundo ilustrado y vela, en cambio, por el equilibrio y la integración.





las fronteras de la reflexión filosófica que Ortega identifica tan tempranamente, concernía también —en la medida en que su obra se hace cargo de la continuidad irreductible entre palabra y pensar— a sus límites lingüísticos: el *genus dicendi* filosófico, ese que sus críticos más feroces no concebían de otro modo más que lleno de caspa y atenido a unos estrictos criterios *manualísticos*⁴³, también precisaba ser replanteado; el lenguaje arquetípico de la filosofía, todas esas categorías lingüísticas que hasta entonces habían servido para pensar la realidad humana —*ser, substancia, sujeto, objeto*, etc.—, no bastaban ya, no eran suficientes por sí solas para dar cuenta de la complejidad y el dinamismo propios de un universo irreductible a principios definitivos y fundantes. La nueva sensibilidad emergente —cuyas manifestaciones brotaban desde todos los flancos de la cultura— reclamaba nuevas formas expresivas, un lenguaje nuevo, decididamente metafórico y vivaz, consecuente (merced a una consciente voluntad de estilo) con la nueva imagen del mundo que se pretendía afirmar abandonados ya los ensueños de una razón absolutista⁴⁴.

En una carta de la primavera de 1938 dirigida a Ernst Robert Curtius, escribía Ortega: «Queramos o no, la filosofía precipita en filología y la filología se dilata en filosofía. Ni puede ser de otra manera, puesto que ambas se ocupan de una misma realidad: lo humano»⁴⁵. El valor de la perspectiva literaria en su obra, que tantísimo rechazo le ha valido entre aquella crítica reaccionaria tan propensa a poner al reconocimiento de su calidad como literato el precio de una innegociable renuncia a sus galones como filósofo, cobra pleno sentido desde la óptica de esta necesidad de una renovación integral de la *ratio* convencional y sus exigencias lingüísticas. Porque, como señala Jesús Conill, no se le escapa a Ortega

el poder de ocultación que ha ejercido durante dos milenios el imperativo de «logicidad», por el que se ha escindido el panorama intelectual de la humanidad en dos territorios: el mundo lógico y el de lo ilógico. Y, como «se identificó [dice Ortega] a lo lógico con lo racional hasta hacer sinónimos lógica y razón», se creyó que había un modo canónico de pensar que era el lógico, que se oponía a la «selva» de los otros modos de pensar⁴⁶.

Lo cual ha repercutido de manera directa en la configuración del espacio normativo que ha venido rigiendo la expresión formal del pensamiento. Conciernen

⁴³ Véase *OC*, XII, 275.

⁴⁴ En «Sobre la razón histórica», proclama Ortega la urgencia de inaugurar «toda una nueva filosofía, todo un nuevo repertorio de conceptos fundamentales y aborígenes» (*OC*, XII, 195). La reforma y puesta a la altura de los tiempos de la labor filosófica exige, pues, una inexorable renovación de su lenguaje. Y como estas nuevas categorías de pensamiento no pueden aparecer, sin más, de la nada, se requiere de una transformación paulatina: entra aquí en juego la fuerza creadora de la metáfora. Para profundizar en el alcance de esta cuestión, véase Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., pp. 58-59.

⁴⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, ob. cit., p. 112.

⁴⁶ JESÚS CONILL, «Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana», en JAVIER ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 213.

a la asimetría geopolítica ampliamente denunciada por Francisco José Martín entre unas narrativas triunfantes en la historia de la filosofía, a un lado, y todas aquellas formas de discurso desplazadas y silenciadas bajo la presunción de constituir, frente a aquellas, modos deficitarios de entender la práctica filosófica⁴⁷. El criterio de la *logicidad*, su imperio autoritario e inapelable, resulta por sí solo inoperativo para ofrecer una visión panorámica de lo humano por falaz y reduccionista, y la racionalidad, una vez libertada del yugo de aquel, reclama la ampliación de sus propios límites, su nutrición y ensanchamiento: precisamos de una razón más humana, capaz de acoger ya no solo la dimensión causal y abstracta del pensamiento, sino, también, sus horizontes estéticos, emocionales, eróticos y circunstanciales. Una razón, en suma, regida por el principio fundamental de la integración, el cual constituye —conviene recordarlo— «el vector que guía al pensamiento orteguiano en su nacimiento»⁴⁸. La gran empresa que Ortega vislumbró hacia el final de su vida, nos dice José Luis Molinuevo, fue la de elaborar una historia de la filosofía entendida como «una historia ‘de los estilos filosóficos’», la cual habría requerido de «una revisión de los existentes» y «una ampliación de su nómina»⁴⁹; el proyecto, en fin, de ofrecer reconocimiento a una razón narrativa y contextual, al amparo de la cual, se entiende que el esfuerzo orteguiano por superar el utopismo y ucronismo característicos de esa manera hegemónica de entender la filosofía se concrete en un lenguaje cuyo lirismo y expresividad están más próximos de la sensibilidad literaria que de la retórica filosófica al uso⁵⁰.

Hoy se evidencia el derrumbe de aquellos dos principios fundamentales que he apuntado como responsables de la expatriación de la literatura de los dominios de la episteme, dos principios que hasta ahora han venido segregando una costra

⁴⁷ «La historia de la filosofía no es más que una narración de una sucesiva contienda entre los distintos ‘modos de pensar’ por la conquista del dominio del espacio intelectual. Esa narración refleja siempre el punto de vista del vencedor, pero nótese que el grado de beligerancia no es uniforme, que hay quien ataca sin contemplaciones y quien solo se defiende» (Francisco José MARTÍN, «Pensar desde la lengua», ob. cit., pp. 10-11).

⁴⁸ Francisco MARTÍN, «Filosofía y literatura en Ortega», en Javier ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 186. Véase también, a este respecto, José LASAGA, *Figuras de la vida buena*, Enigma Editores, Madrid, 2006, p. 38.

⁴⁹ José Luis MOLINUEVO, «Literatura y filosofía en Ortega y Gasset», *Revista de Occidente*, 132, 1992, pp. 92-93.

⁵⁰ Tal y como ha explicado —creo que con gran acierto— Francisco José Martín, resulta conveniente, en este sentido, trascender los límites de aquella narrativa de la «explicación pedagógica» que ha regido la generalidad de las interpretaciones sobre el componente literario de la escritura orteguiana, fundada en las «pautas autocomprensivas» diseñadas por el propio Ortega para la lectura de sus textos. Reducir la carga poética de su obra a una función meramente instructiva o didáctica supone la aceptación subrepticia de la idea de que lo literario constituye allí un elemento extraño, ajeno, espurio, añadido, fuera de lugar, cuyo uso solo puede tolerarse merced a una voluntad de pedagogía social, un pecado menor aceptable tan solo desde la consideración de sus beneficios educativos. Concebida desde esta perspectiva unilateral, la potencia literaria de su escritura queda entendida solo parcialmente y desmerecida en su verdadero valor y alcance. Véase Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., pp. 123-124, y «Filosofía y literatura en Ortega», ob. cit., pp. 174 y 183.





petrificante sobre las cuestiones relacionadas con la vida teórica: en lo que respecta a la anulación del sesgo emocional, no parece ya pertinente seguir concibiendo la razón como una entidad que opera al margen y en oposición a nuestra constitución patética, el fin de aquella «guerra intestina entre la razón y las pasiones» que Unamuno describiera valiéndose de la expresión de Pascal cuenta ahora, más que nunca, con motivos de peso para ser declarado. Piénsese, en este sentido, en la contundencia de los hallazgos expuestos por Antonio Damasio en su libro *El error de Descartes*: la idea de que lo racional posee una irrenunciable base afectiva y emocional cuenta, en la actualidad, con un sólido fundamento fisiológico, ambas dimensiones de lo humano —afección e intelección— parecen ser, con toda evidencia, inseparables y mutuamente dependientes⁵¹. Esa razón de la que dijera Zambrano que «al desconfiar y alejarse» de lo patético se encierra en sí misma⁵² resulta ya, por tanto, insostenible. Y, si esto es así, si hemos de aceptar que la razón ha de reconocerse y comprenderse en su arraigo afectivo-emocional, habremos de revisar, consecuentemente, las reticencias tradicionales hacia el lenguaje literario fundadas en el carácter negativo que se ha solido atribuir a las pasiones y emociones. O, por expresarlo a la inversa, replantear el papel de estas en el marco del ejercicio de la razón permite y exige repensar el papel de lo literario respecto a la filosofía.

En cuanto a aquella aspiración filosófica tradicional a dar cuenta de la totalidad y unicidad del ser de una vez y para siempre, en un tratado sistemático cerrado, salvando todo cuanto es aparente, circunstancial y contingente, está, por lo pronto, agotada. Ortega tuvo a este respecto una perspicacia anticipatoria de la nueva sensibilidad naciente de su siglo⁵³, declarando ya en *Meditaciones del Quijote* que «el ser definitivo del mundo no es [...] sino una perspectiva»⁵⁴, e insistiendo años más tarde en la necesidad de romper con la concepción «*sub specie aeternitatis*» de la realidad para «forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis*»⁵⁵. Y es que, en efecto, hoy esta intuición orteguiana no se antoja tan atrevida

⁵¹ «Las teorías tradicionales sobre la naturaleza de la racionalidad», escribe Damasio, «no podían ser correctas. Desde una época muy temprana de mi vida se me había advertido de que las decisiones acertadas procedían de una cabeza fría, que las emociones y la razón no se mezclaban, como el aceite y el agua. Crecí acostumbrado a pensar que los mecanismos de la razón existían en una región distinta de la mente, donde no debía permitirse que la emoción se entrometiera» (Antonio DAMASIO, *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 9). Su estudio nos muestra, sin embargo, cómo la dimensión afectivo-emocional del hombre opera como un mecanismo fundamental en los procesos racionales y cognitivos.

⁵² Véase María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 87.

⁵³ El propio Ortega se hace cargo de algunos de estos paralelismos entre su pensamiento y las múltiples expresiones culturales de esa nueva sensibilidad generacional en la que se encuadra su obra. Véanse, por ejemplo, las consideraciones que realiza sobre la teoría de la relatividad de Einstein en *El tema de nuestro tiempo*.

⁵⁴ *OC*, I, 321. Véase, a este respecto, lo escrito por José LASAGA en «La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta», en Javier ZAMBORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 73-74.

⁵⁵ *OC*, VI, 55.

como quizás pudiera haberlo parecido en su contexto: la generalidad de los saberes —incluyendo aquí, de manera ejemplar, el de la ciencia física—⁵⁶ tiende a abrirse al reconocimiento de que la naturaleza misma de lo real se define en un esencial dinamismo, en la carencia de unidad y certeza absolutas, en un perspectivismo y una relatividad insoslayables. Lo cual, en última instancia, nos abre el horizonte de una labor filosófica entendida como tarea, búsqueda y superación constantes, que no admite ni espera ya soluciones definitivas, y cuyo lenguaje, renunciando a todo delirio apodíctico, está, por consiguiente, abocado a acometer la «perenne fatiga de Sísyfo»⁵⁷. Si no cabe certidumbre absoluta, si la realidad es demasiado compleja como para reducirla unívocamente a un puñado de principios o reglas elementales, la abstracción respecto a lo inmediato a causa de su condición equívoca pierde toda justificación posible.

Insisto en que en la idea de *raciovitalismo*, precisamente porque apunta a la reformulación de esa razón que niega lo concreto y silencia las pasiones, hay un espacio propicio —y actual— para redefinir la función que juega el discurso literario con respecto a la inquietud epistemológica. Ciertamente, podría argüirse, que Ortega, en propiedad, no alcanzó a formular plenamente —de manera explícita, taxativa e inequívoca— una teoría capaz de superar la «dicotomía disciplinar»⁵⁸ entre filosofía y literatura que ha marcado el devenir general del pensamiento europeo. Afirma Francisco José Martín, en este sentido, que el *raciovitalismo* orteguiano conserva un poso de aquella tradicional «arrogancia» que la *ratio* convencional ha venido mostrando frente a las demás formas del pensamiento⁵⁹ —entre ellas, indudablemente, la literaria—⁶⁰. Y quizás el juicio no sea del todo desproporcionado: tal vez da prueba de ello que el propio Ortega no atinase a averiguar cómo sanar aquel desgarramiento producido por la doble propensión *centáurica* que doblegaba su alma y su pluma, a saber, la llamada vocacional de la poesía, a un lado, y el deber del rigor sistemático, al otro⁶¹. Esa ambigüedad irresoluta, ese gesto angustiado y no pocas

⁵⁶ Véase Hans POSER, «Ortega: una reflexión sobre los principios y el nuevo modo de pensar», ob. cit., p. 102.

⁵⁷ OC, VIII, 282. Allí escribe Ortega: «[la filosofía] se caracteriza por ser un fracaso permanente, y sin embargo, no haber otro remedio que intentar siempre de nuevo, acometer la tarea siempre abortada».

⁵⁸ Tomo la expresión de Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 141.

⁵⁹ Véase Francisco José MARTÍN, *La tradición Velada*, ob. cit., pp. 86 y 87, «[Ortega] queda atrapado por esa razón que él se empeña en poner a trabajar al servicio de la vida».

⁶⁰ No ha de caerse en la hipocresía de pasar por alto que Ortega dejó escritos no pocos juicios de enorme dureza contra la literatura y los literatos, si bien conviene no desatender el contexto y alcance de los mismos.

⁶¹ Véase, a este respecto, José LASAGA, «La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta», ob. cit., p. 74, y Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 107. No parece descabellado imaginar, por otra parte, que María Zambrano evocaba la figura de su maestro cuando escribía que «cada una de ellas [filosofía y poesía] quiere para sí eternamente el alma donde anida. Y su doble tirón puede ser la causa de algunas vocaciones malogradas y de mucha angustia» (*Filosofía y poesía*, ob. cit., p. 13).



veces malhumorado ante la propia condición equívoca de sus textos, delata que para el mismo Ortega no fue asunto fácil el de repatriar a los poetas, y quizás evidencia su postrero fracaso en este sentido. Pero esto poco ha de importarnos a nosotros, sus lectores actuales; porque, como subraya el propio Francisco José Martín, todo texto continúa dialogando con voz propia en el tiempo más allá de los sentidos que su autor quisiera imprimirle⁶². Y aquí entra en juego el principio interpretativo que Tomás Domingo Moratalla tan acertadamente propone a la hora de aproximarnos a los textos orteguianos: «Comprender a Ortega está en ver en él y captar posibilidades no desplegadas»⁶³.

Si nuestro filósofo no pudo, después de todo, *salvar* la literatura, sí que sentó un marco reflexivo idóneo para ello. Y es necesario, en este sentido, recuperar para este propósito el valor de algunas de sus ideas fundamentales: el imperativo de no anquilosar los valores establecidos, de no aceptar, sin más, la dinámica de lo consuetudinario (la fuerza inercial de las reglas y prejuicios heredados), la exigencia de redirigir la cultura hacia lo próximo y viviente. En este espacio de pensamiento gana todo su sentido la reivindicación actual del valor de lo literario para la filosofía —más allá de Ortega, y, a la postre, salvando esa su calidad como escritor sin poner en menoscabo sus méritos filosóficos, ofreciendo al problema una salida que quizás él mismo no fuera capaz de abrir (por razones que la brevedad de estas páginas me disuade de analizar)—.

Frente al aura de grandilocuencia y desarraigo que las cuestiones culturales parecen inspirar dentro de las fronteras de la razón tradicional, se afirma en *Meditaciones del Quijote*:

Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores. Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándonos más de repetirla que de aumentarla⁶⁴.

Cultura, afirma Ortega, no es más que el nombre con que denominamos el movimiento en el que la vida se refracta sobre sí para procurarse un asidero, tratando de explicarse a sí misma, constituyendo mundo, tomando los humildes materiales que le salen al paso de la existencia cotidiana para elaborar con ellos un

⁶² Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 124.

⁶³ Tomás Domingo MORATALLA, «Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo», en Javier ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 339. Y es que «leemos a Ortega para vivir más plenamente, no para repetir lo que Ortega dijo o quiso decir; solo así estamos siendo muy orteguianos» (*Ibidem*, p. 354).

⁶⁴ OC, I, 321. Al respecto de esta cita, apostillaba Julián Marías: «La radicación en la vida de las cosas humanas lleva a la eliminación, por ilusoria, de la consideración *sub specie aeterni*; es este un *Leitmotiv* de la obra de Ortega, del principio al fin; contra el utopismo, las kalendas griegas y la abstracción, toda la filosofía orteguiana proclama la vinculación de cuanto el hombre hace a su vida concreta, *hic et nunc*» (véase José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 68, nota 37).



sentido⁶⁵. Y ha de ser siempre, por encima de todo, «la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato»⁶⁶, es decir, esfuerzo *desde* la vida y *para* la vida. «Con razón», escribía poco tiempo después, «se tachaba de gris la teoría, porque no se ocupaba más que de vagos, remotos y esquemáticos problemas»⁶⁷ —la inhabilitación filosófica de la poesía da de ello muy buena cuenta—. Nada menos heroico que reservar el heroísmo en exclusiva a determinadas áreas del vivir; nada menos cultural, viene a decirnos Ortega con sutil gesto reprobador, que adscribir el valor de la cultura unívocamente a algunos de sus contenidos descuidando los restantes —dígase esto en favor de la literatura tanto como de cualquier otra forma de expresión—. Cada perspectiva da cuenta de una irreductible porción del universo, es una ventana abierta a un determinado aspecto de este inaccesible a las restantes.

Y he aquí que esa perspectiva que la filosofía ha venido negando por engañosa e irracional en virtud de su afirmación de lo inmediato y viviente, la literaria, resulta tener, a despecho de todos los que la condenan con arcaico ademán, un valor decisivo en el marco del ejercicio del pensamiento. Así, por ejemplo, Martha Nussbaum no se cansa de insistir vehementemente en nuestros días en el potencial de lo literario para estimular la conciencia de lo otro (es decir, nos instruye en esa disposición comprensiva y empática que ya en *Meditaciones del Quijote* marcaba la ruta a seguir al lector orteguiano), para favorecer una participación imaginativa en las cuestiones de la vida pública (no meramente sometida al decreto inamovible de los principios generales), para inspirarnos un trato atento y solidario con las cosas del mundo (más allá de todo reduccionismo utilitarista), para invitarnos a adoptar una actitud creativa en lo que concierne al desarrollo de nuestro personalísimo proyecto de vida⁶⁸. La literatura nos ofrece, ante todo, maneras de mirar —*modi res considerandi*—, valiosas herramientas cognitivas que la filosofía no puede rechazar a la ligera si quiere hacerse cargo de la plenitud de lo humano. Defender el valor del lenguaje literario dentro de una práctica tan herméticamente normalizada como lo es la filosófica resulta, quizás, una batalla de antemano condenada a librarse en minoría y en el ostracismo, pero no por contar ante sí con la resistencia de una monolítica tradición dominante de pensamiento deja de resultar pertinente y necesaria.

El ejemplo de la Antigua Grecia al que antes me he remitido, desde luego, no zanja la problemática escisión entre literatura y filosofía que impone nuestra cultura, pero sí que nos ayuda a relativizar nuestro propio sistema de creencias e imaginar otros escenarios posibles. Entonces, nos dice Nussbaum, no se concebían las diferentes formas de escribir a la manera de «vasijas» en las que cupiera «verter indistintamente diferentes contenidos»; antes bien, «la forma constituía en sí misma

⁶⁵ Véase a este respecto *OC*, I, 320-321 y *OC*, XII, 99.

⁶⁶ *OC*, I, 321.

⁶⁷ *OC*, II, 18.

⁶⁸ Véase Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, ob. cit., p. 102. Resulta muy interesante, por otro lado, propiciar un diálogo entre las ideas allí expuestas por Nussbaum y la concepción orteguiana del *destino* como proyecto, empresa y elaboración creativa de sí.



una afirmación, un contenido»⁶⁹. Lo cual acarrea una consecuencia fundamental, y es que, frente a lo que se ha solido defender a este respecto, resulta que ciertas concepciones filosóficas, ciertas maneras de representar y entender el mundo que requieren de una mirada atenta y cualitativa, que destacan «su complejidad y misterio»⁷⁰, solo vendrían a encontrar una caracterización adecuada en un discurso de carácter abiertamente literario. El caso de la obra orteguiana es paradigmático en este sentido: repárese en la esencial coherencia que se da entre su arquitectura formal y la cosmovisión que entraña, entre el decir y la manera de decir, analícese cómo los valores en los que incide reclaman para sí un lenguaje decididamente expresivo y vivaz, y cómo queriéndolo forzar a ser de otro modo, tal y como exigían muchos de sus críticos —expositivo, sistemático, normalizado—, se lo condena a no dar adecuada cuenta de aquello que pretende exponer. La lectura de los textos de Ortega, si se ejecuta desde una profunda y comprometida conciencia de la palabra, es valedera de un estado de admiración y respeto ante la riqueza de la realidad vivida que difícilmente podría ser replicado en una prosa académica a la usanza. «¡Son de tal suerte maravillosas las cosas del mundo!», «¡amadlas, amadlas!».

Eso que ambiguamente se ha denominado *literatura* —concepto cuyas variaciones históricas son harto problemáticas y sobre el que difícilmente cabe un consenso definitivo⁷¹, entendiéndose aquí en el sentido de esa caracterización genérica de la escritura elaborada y expresiva— alberga un poderosísimo valor epistemológico: reclama nuestro interés a medida que profundiza en la faceta bella de la verdad. Sugería Julián Marías que la actitud distante y fría deliberadamente asumida por el modelo de racionalidad hegemónico y sus formas textuales afines resulta ser, en última instancia, la menos científica de todas por cuanto tiene de desinteresada, de apática y poco estimulante⁷². La consideración merece, a mi juicio, ser tomada en serio: el interés nos moviliza, reclama nuestro esfuerzo intelectual, es el primer paso imprescindible que pone en marcha la maquinaria del saber⁷³; sin interés no hay conocimiento, y, en este sentido, la fuerza de la palabra bella, toda esa vasta dimensión erótica que se extiende más allá de las fronteras de un lenguaje de datos y hechos *objetivos*, constituye un suscitador fundamental de aquel. Se comprende, así, que Ortega afirme en su «Prólogo para alemanes» que «la dentadura con que se devora una cultura se llama entusiasmo»⁷⁴. La filosofía no puede, en este sentido,

⁶⁹ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁷¹ Raúl CASTAGNINO, *¿Qué es literatura?*, ob. cit., pp. 35-48.

⁷² Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación II*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 39.

⁷³ «Solo lo que causa maravilla o asombro reclama la intervención del pensamiento para la búsqueda de su sentido e interpretación adecuada» (Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 177). Véase la nota siguiente.

⁷⁴ *OC*, VIII, 24. Por otra parte, el tema del interés queda magníficamente tratado por Ortega en *Ideas sobre la novela*, donde se ofrece una serie de postulados de enorme interés en relación a la problemática que aquí analizo: «El destino del hombre no es primariamente contemplativo. Por eso es un error que para contemplar, la condición mejor es ponerse a contemplar, esto es, hacer de ello un acto primario. En cambio, dejando a la contemplación un oficio secundario y montando en el alma



prescindir del *enthousiasmós*, de ese arrebató divino — como tan gráficamente fuera caracterizado por los griegos— que saca fuera de sí y deleita, de esa fuerza vocativa propia del buen discurso literario, que conmueve y llama a la acción. Solo desde la apelación a esa constitución patética en que se pone en juego su interés, el lector puede ser conducido a la implicación y a la comprensión, algo de lo que sabe muy bien la obra orteguiana⁷⁵. *Pathos* y *logos* operan conjuntamente en la consustancialidad de una misma voluntad de conocer, de un mismo *amor a la sabiduría* — consideremos cuán contradictorio y endeble resulta ese amor en cuanto se lo despoja de toda su dimensión afectiva—. Tal es el sentido de esa suerte de «precisión superior»⁷⁶ que solo se logra merced a una exquisita y atenta sensibilidad literaria.

4. CONCLUSIONES

Nuestra vida en común permanece aún dominada por un modelo hegemónico de racionalidad⁷⁷ que rara vez admite cuestionamiento o alternativa, y el discurso público con el que nos manejamos de ordinario, hecho a imagen y semejanza de las exigencias impuestas por aquel, permanece enquistado en una frialdad propia del *rigor mortis*: a nuestro alrededor, en todos los ámbitos de la cotidianidad (periodístico, burocrático, pedagógico, político, académico...), hallamos un espacio discursivo sometido a la lógica implacable de un tipo de lenguaje aséptico y desvitalizado, fraseológico y precario, lenguaje de datos, de causas y efectos, de cifras, en el que la vida inmediata queda desplazada como una cuestión residual, siendo que ha de constituir la máxima instancia a la que el pensamiento rinda cuentas. Una mentalidad «ciega a la riqueza cualitativa del mundo perceptible, a la individualidad de las personas, a sus honduras interiores, a sus esperanzas, amores y temores; ciega a lo que es vivir una vida humana y tratar de infundirle sentido humano»⁷⁸. Pero, frente a ese lenguaje funcional que despoja a las cosas de su vida y dinamismo, me mueve, como proclamaba Francisco José Martín, el convencimiento de que el filósofo puede ganar para sí «un discurso que sea, a la vez, verdadero y emocionante»⁷⁹; porque un discurso filosófico que no sea capaz de enamorar está condenado a ser,

el dinamismo de un interés, parece que adquirimos el máximo poder absorbente y receptivo» (*OC*, III, 406); «Lo que parece un estorbo a la pura contemplación — ciertos intereses, sentimientos, necesidades, preferencias afectivas— son justamente el instrumento ineludible de aquella» (*idem*, cursiva mía).

⁷⁵ «[...] En mis escritos pongo, en la medida de lo posible, al lector, que cuento con él, que le hago sentir cómo me es presente, cómo me interesa en su concreta y angustiada y desorientada humanidad» (*OC*, VIII, 18).

⁷⁶ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación II*, ob. cit., p. 19.

⁷⁷ Así lo entiende también Martha Nussbaum, quien se ha encargado de analizar exhaustivamente las limitaciones y riesgos que entraña el mismo. Véase, por ejemplo, *Justicia poética*, ob. cit., pp. 40-41 y 45.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁷⁹ Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, ob. cit., p. 20.



en el mejor de los casos, un saber para iniciados⁸⁰, un conocimiento meramente técnico, académico o profesional, pero difícilmente podrá erigirse transformador de la realidad⁸¹.

Quizás no sea, después de todo, el sueño de la razón el que produce monstruos, cuanto su vigilia infatigable y omnipresente; pero solo si entendemos por *razón* ese modo de pensar reduccionista y excluyente que gobierna todos los dominios de nuestra actividad intelectual. Porque hay otra razón posible más allá del espacio delimitado por las formas de pensamiento hegemónicas, una razón capaz de ofrecer reconocimiento a la pluralidad de saberes, horizontes y perspectivas en que se ofrece la realidad humana. Y la filosofía, paralelamente, trasciende las fronteras normativas decretadas a fuerza de convención y tradicionalismo, se expande más allá de las murallas levantadas por el imperativo de *logicidad*, más allá de las corrientes autorizadas por la historiografía oficial de su desarrollo. Y esta es una de esas enseñanzas que la obra de Ortega logra transmitirnos con peculiar efectividad y que le confieren un interés tan sumamente vivo: su *raciovitalismo*, ilustra Zambrano, «intenta ensanchar el horizonte de la conciencia y del pensamiento para dar cabida a la integridad del hombre»⁸². No se trata, cabe precisar, de negar los logros alcanzados por aquella razón triunfante ni de renunciar a la elaboración de principios generales; se trata, tan solo, de ampliar su campo de visión atendiendo también a aquellas otras porciones de lo humano de las que no siempre ha sabido hacerse cargo, de crear un modelo de racionalidad pública más plural y sensible a lo concreto, prevenido de la irresponsabilidad de la abstracción y la tiranía de la generalización.

Abriendo, en consecuencia, las miras de las competencias disciplinares de la filosofía, tal y como proponía Ortega, habremos de encontrar nuevamente un lugar propicio para la poesía. Su obra representa, más allá de puntuales escollos hermenéuticos, un canto a la delicia de la palabra bella, al decir propicio, a la irrenunciable comunión entre pensamiento y lenguaje; cabe entenderla a través del prisma de aquella máxima unamuniana que solo concebía la filosofía poéticamente y a la inversa —debemos, no en vano, reconocer en ese esfuerzo de Ortega por volver a lo concreto e inmediato la prolongación de un impulso que a su obra le venía

⁸⁰ En contra de esta tendencia, como ha apuntado certeramente Ignacio Blanco, caracteriza a la obra de Ortega una «democratización de la filosofía», una esencial claridad que procura la «huida de un lenguaje especializado y esotérico» («El periodismo filosófico», en Javier ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 189). Creo, además, que conviene, aún hoy, atender a algunas de las lúcidas consideraciones orteguianas acerca del cometido del conocimiento: «La ciencia tiene obligación de no ocuparse solo de sus problemas gremiales, 'técnicos', de taller. Está ahí, en definitiva, para resolver aquellos que son los verdaderos, para tener listo *en todo instante* el repertorio de respuestas a las preguntas vivas» (*OC*, VIII, 23).

⁸¹ Se cumple con certera precisión, así, lo expresado por Julián Marías acerca de la necesidad que se le impone al filósofo que escribe de ser un buen escritor: «podría resultar que, por deficiencias literarias, un sistema de ideas técnicamente correctas fuese vital y realmente falso» (*Circunstancia y vocación II*, ob. cit., p. 99).

⁸² María ZAMBRANO, *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 2002, p. 33.



dado por filiación genética a una rica tradición literaria y artística—⁸³. Lo literario apela aquí a esa otra parte del hombre, a esa otra mitad de su condición *centáurica* que es el *pathos* y la concreción circunstancial: sepultado bajo el magnífico edificio de la razón lógico-pragmática y sus principios sustentadores (abstracción, utilidad, deducción, sistematicidad), subyace todo ese inmenso ámbito de lo concreto, de lo cambiante y contingente, todo ese mundo apenas explorado a tientas por una racionalidad escindida, abstracta e impersonal, del que a menudo esta ha sabido ofrecernos tan solo una imagen esquemática y fragmentaria⁸⁴, despojada de su radical y viviente dramatismo. Queda abierta a la exploración, por tanto, la dimensión erótica y estética del pensar, pues la verdad —ni siquiera Platón pudo negarlo— se afirma también en la belleza.

Recibido: octubre 2017
Aceptado: noviembre 2017



⁸³ Véase Francisco José MARTÍN, «Hacer concepto. *Meditaciones del Quijote* y la filosofía española», *Revista de occidente*, 288, 2005, p. 101.

⁸⁴ «La filosofía trazará de lo humano un esquema, promesa de seguridad, como si dijera: ‘si te atienes a esto, si reduces tu vida a este ser, claro, seguro, idéntico a sí mismo, estarás a salvo [...]’. Pero el hombre prosigue su vida, su historia. Porque, además de la llamada ‘naturaleza racional’, conserva siempre algo de la primitiva mezcla sagrada, de la participación misteriosa y primaria con la realidad toda» (María ZAMBRANO, *España, sueño y verdad*, ob. cit., p. 24).