

LA FILOSOFÍA COMO UN SABER INTERESADO: de Unamuno y Ortega a María Zambrano¹

PHILOSOPHY AS AN INTERESTED FORM OF KNOWLEDGE: from Unamuno and Ortega to María Zambrano

Juan Papasidero² (UNLaM)

juan.papasidero@gmail.com

Argentina

ORCID: 0009-0007-0013-3507

Artículo Recibido: septiembre de 2025.

Artículo Aprobado: noviembre de 2025.

Resumen

El objeto de este artículo consiste en contraponer las concepciones de la filosofía de Miguel de Unamuno (1864-1936) y José Ortega y Gasset (1883-1955) como un "saber interesado", a la imagen clásica que la presenta -al menos desde la *Metafísica* de Aristóteles- como un "saber desinteresado", a fin de poner en evidencia la continuidad y permanencia de esta herencia en la obra juvenil de María Zambrano (1904-1991). De este modo, se buscará explicitar las conexiones entre vida y filosofía que destilan las principales obras de estos dos autores españoles, a saber: *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) de Unamuno y *Meditaciones del Quijote* (1914) de Ortega. Por último, se mostrará de qué modo este magisterio se conjuga en la obra temprana de Zambrano, en especial en su artículo *Hacia un*

¹ Ponencia presentada en el *XIX Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de La República* (Montevideo, diciembre 2024).

² Profesor de Filosofía por I.S.P. "Pbro. Dr. A. M. Sáenz" y Licenciado en Filosofía por la UCES. Actualmente está trabajando en su tesis de posgrado para obtener el título de Magister en Estudios Literarios Latinoamericanos por la UNTREF. Se desempeña como Profesor de Filosofía en la UNLaM y en el I.S.F.D. N°18 de Banfield. Con el Grupo de Investigación Filosófica *Encavernados* ha publicado dos volúmenes colaborativos: *De sabihondos y suicidas*, La docta ignorancia, 2022 y *Docta barbarie*, Ed. Prosa, 2020. Ha participado como ponente de las *III Jornadas Nacionales de Filosofía, UBA – 2018*, del *I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, Universidad de São Paulo – 2019* y del *XIX Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de La República – 2024*. Ha publicado tres poemarios y una novela: *Una lengua demencial* por Las Furias Editora.

saber sobre el alma (1934), que según los especialistas constituye el punto de inicio de su proyecto teórico, al reunir en él las líneas germinales de su recorrido posterior.

Palabras clave: Unamuno, Ortega y Gasset, Zambrano, filosofía, vida.

Abstract

The aim of this article is to contrast the conceptions of philosophy proposed by Miguel de Unamuno (1864-1936) and José Ortega y Gasset (1883-1955) as an “*interested form of knowledge*” with the classical view—at least since Aristotle’s *Metaphysics*—of philosophy as a “*disinterested form of knowledge*.” This contrast seeks to show the continuity and permanence of that legacy in the early work of María Zambrano (1904-1991). To this end, the article makes explicit the connections between life and philosophy that permeate two major works by these Spanish thinkers: Unamuno’s *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) and Ortega’s *Meditaciones del Quijote* (1914). Finally, it shows how this intellectual legacy is taken up in Zambrano’s early writings, especially in her article *Hacia un saber sobre el alma* (1934), which, according to specialists, marks the starting point of her theoretical project, bringing together the seminal lines of her later thought.

Keywords: Unamuno, Ortega y Gasset, Zambrano, philosophy, life.

I. Aristóteles y la imagen clásica de la filosofía

Es posible reconocer una imagen clásica de la filosofía asociada a la forma de un saber desinteresado, sustraído de la cadena de lo útil, en el sentido en que se lo busca por sí mismo, sin más fin que el “amor al conocimiento” como motivación privilegiada. El comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles (“todos los hombres por naturaleza desean saber” - 980a) immortaliza esta conexión entre deseo y conocimiento, no solo grabada en la etimología de la palabra “filosofía”, sino que, en último término, es también fundamento de su entronización como saber dominante, aduciendo su no subordinación a utilidad alguna. Según esta imagen clásica, la filosofía destaca del resto de los saberes en virtud de su independencia, pues mientras que los demás se inscriben como medios que sirven a fines exógenos, ella presidiría el coro de los saberes al posicionarse como un fin en sí mismo, sustentada en el más puro e

incondicionado deseo. Así, la imagen aristotélica concibe a la filosofía como un conocimiento que surge de la maravilla y la admiración, luego de haberse desarrollado ya los restantes “conocimientos necesarios”, los saberes de la utilidad³. La filosofía sería, en este sentido, “la única ciencia libre” (982b), pues perseguiría la búsqueda del saber por el saber como acaso solo corresponde a la divinidad. En las antípodas de este modelo, la tradición filosófica hispánica propone una imagen de la filosofía religada y comprometida con el sustrato vital, asumido como origen y destino de toda especulación teórica. En esta línea, Miguel de Unamuno (1864-1936), José Ortega y Gasset (1883-1955) y María Zambrano (1904-1991), unidos en lo que Abellán (2006) denomina “hispanismo filosófico”, concentran sus esfuerzos en diagnosticar y atravesar la crisis de la racionalidad moderna, ensayando nuevas formas de acercamiento y contacto entre conocimiento y vida. Este camino implica una manera *otra* de concebir a la filosofía como un saber útil e interesado, que lejos de surgir del deseo incondicionado, hunde sus raíces en las necesidades que imprime el drama vital. Abordaremos entonces esta imagen, de forma sucinta, en el arco que va de los maestros (Unamuno y Ortega) a la discípula (María Zambrano).

II. Unamuno: *Primum vivere, deinde philosophari*

Miguel de Unamuno, en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), instala en el centro de su reflexión al ser humano como integridad, como unidad indivisible. Mientras que posiciones idealistas o conciencialistas ponen el acento en el *cogito*, él insistirá en el *sum* e invertirá la sentencia cartesiana: “*sum, ergo cogito*: soy, luego pienso” (Unamuno, 1993, p.40). La precedencia del ser con respecto al pensar implica, por una parte, la primacía del sentir como rasgo específico del ser humano, y conduce a la reformulación de la definición aristotélica: “el hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental” (Unamuno, 1993, p.9); por otra parte, también insiste en que “todo el hombre filosofa” (Unamuno, 1993, p.225), no un órgano o faceta aislada del resto, sino que es la totalidad del ser personal la que se haya involucrada, incluso corporalmente comprometida, en el ejercicio del pensar.

³ “Así pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna” (982b).

Este yo vivo, concreto, individuo y persona, hombre de carne y hueso que nace, perece y muere es el sujeto-objeto de la filosofía, pues el hombre que hace filosofía es, también, de carne y hueso y filosofa con la razón, la voluntad y el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma y el cuerpo (Unamuno, 1993, p.225).

Para Unamuno, el conocer es siempre una instancia al servicio del vivir⁴, por lo que no es posible separar la práctica filosófica de la encrucijada vital, ni siquiera del componente biológico que es su soporte. En este punto, él critica muy duramente a los definidores y profesionales del pensamiento, a aquellos que “solo piensan con el cerebro”, y viven - entonces- escindidos, desconectados del cuerpo que son. Sostiene que esto es muy usual en las ciencias, en donde prima la “especialización diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concientización, o no es sino filosofía, erudición seudofilosófica” (Unamuno, 1993, p.20). De modo que no es separable lo vital de lo teórico, lo biográfico de lo filosófico.

“Todo conocimiento tiene una finalidad” (Unamuno, 1993, p.20), es decir, una utilidad, y se dirige a satisfacer una necesidad o demanda cuyo origen es afectivo. De hecho, es la razón un instrumento, una herramienta, al servicio del instinto de conservación. Y la filosofía tampoco escapa a ello, pues “se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo” (Unamuno, 1993, p.20). Que la curiosidad o el deseo de saber - dice Unamuno- es el origen de la ciencia y el conocimiento, se lo ha repetido miles de veces desde la *Metafísica* de Aristóteles, mas el *Génesis* contrapone otro relato: el deseo de saber solo por curiosidad fue la causa de pecado original. Creer en el conocimiento como un fin en sí mismo, en la búsqueda desinteresada de la verdad, es el fruto de una razón enferma⁵. La filosofía no puede entonces sino ser un saber de necesidad, integrado a la cadena de lo útil, y buscado con interés vital, no para develar el en sí de las cosas por mero entretenimiento, sino para encontrar formas de afrontar y sostener el humano existir; de manera tal que lo ético predomina por sobre lo contemplativo. En palabras de Unamuno (1993):

⁴ “El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal” (Unamuno, 1993, p.29).

⁵ “El hecho primordial es que la curiosidad brotó de la necesidad de conocer para vivir, y éste es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva; y es que aspirando a ser un conocer por conocer, conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad” (Unamuno, 1993, pp.28-29).

la filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez (pp.8-9).

Los motivos que conducen al filosofar son -fundamentalmente- extra-filosóficos, mas ello no supone disociación alguna entre el *sum* y *cogito*, sino, justamente, la coincidencia y simultaneidad entre el filósofo y el “hombre de carne y hueso”. Pues “el filósofo filosofa para algo más que filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar; y de hecho filosofa para vivir” (Unamuno, 1993, p.34). En efecto, la filosofía debe de constituirse como un saber subsidiario y secundario con respecto a la vida como realidad primaria y radical. La fórmula del “*sum, ergo cogito*” debe de interpretarse como una impronta pragmática sobre el conocimiento en general, y la filosofía en particular, en tanto que su foco no ha de estar en el estudio de las causas sino fundamentalmente en el de las finalidades⁶. De la refutación del saber desinteresado, Unamuno concluye que la filosofía es un saber del “por qué” supeditado al “para qué”, pues, en último término, se espera que la filosofía pueda darnos respuesta alguna sobre el destino futuro de la sustancia personal, que es la pregunta máxima, o al menos algún tipo de consuelo. Es el instinto de perpetuación, el deseo de inmortalidad, el verdadero punto de arranque, la base afectiva de todo conocer humano, de toda filosofía auténtica: “y ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida” (Unamuno, 1993, p.41).

III. Ortega y la filosofía raciovitalista

José Ortega y Gasset se aleja de la filosofía de Unamuno en numerosos puntos, mas coincide enfáticamente en supeditar el conocer al vivir y, con ello, el quehacer de la filosofía

⁶ “¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente” (Unamuno, 1993, p.38).

queda directamente ligado a las demandas impuestas por el ajetreo vital. En *Meditaciones del Quijote*, Ortega (2014a) define a la filosofía como “ciencia general del amor” por cuanto constituye “el mayor ímpetu hacia la omnímoda conexión” (Ortega, 2014a, p.8). Su búsqueda, a diferencia de la perseguida por la noticia y la erudición, no se dirige a la acumulación de datos (adonde conducía el positivismo), sino a la teoría, que es visión sinóptica, develamiento de la unidad oculta tras los fenómenos, estudio de las conexiones y los ligámenes. Esta mirada filosófica debe de comenzar por lo que nos rodea, por lo más inmediato, aún en su nimiedad y minucia. De esta insistencia fenomenológica se sigue la centralidad que Ortega confiere a la noción de circunstancia. En este escenario, la misión de la filosofía consiste en alumbrar, con la luz del concepto, lo huidero y transitorio que hay en las impresiones, a fin de iluminarnos sobre sus formas, límites y relaciones, pues -en última instancia- el concepto es “el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas” (Ortega, 2014a, p.43). Sin embargo, esto no implica -en modo alguno- quitarle a la impresión su lugar de privilegio, sino integrarla al concepto, que nos brinda la seguridad en que se funda la cultura⁷. No hay oposición alguna: “la misión del concepto no estriba [...] en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida” (Ortega, 2014a, p.42). *Ni vitalismo ni racionalismo*, sino razón vital, raciovitalismo. La razón es una “función vital”, tan espontánea como cualquier otro sentido (Ortega, 2014a, p.42), que sirve a la necesidad que la vida tiene de esclarecerse a sí misma, de transparentarse. Por lo tanto, es el carácter problemático de la existencia el origen de toda filosofía.

En *¿Qué es filosofía?* (1929), Ortega (2014c) se acerca a Unamuno al distanciarse de Descartes. Allí se propone derribar el solipsismo cartesiano canjeando al *cogito*, como principio indubitable, por el hecho primario de “«mi vida», «nuestra vida», la de cada cual” (Ortega, 2014c, p.213). Su apuesta consiste en que la realidad radical, el dato primario que es la vida de cada uno como el hallarse de un yo en el mundo, sea el punto de partida de la filosofía, pues -como sostendrá en *Ensimismamiento y alteración* (1939)- “no vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir” (Ortega, 2006, p.543). Esto mismo Ortega lo explicita mejor en sus lecciones *En torno a Galileo* (1933), en donde somete a revisión -como antes Unamuno- la concepción antropológica del *homo sapiens*. El ser

⁷ Cultura “es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino solo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla” (Ortega y Gasset, 2014a, p.45).

humano, a diferencia del resto de los seres vivos, es “una entidad extrañísima que para ser lo que es necesita antes averiguarlo, necesita, quiera o no, preguntarse lo que son las cosas en su alrededor y lo que es él en medio de las cosas” (Ortega, 2014b, p.47). En efecto, es un *homo sapiens*, no porque tenga capacidad para razonar, sino porque tiene necesidad de razonar y saber para solucionar así el problema de su propio ser, el drama que es su vida. El vivir humano es un estar en circunstancia, un ahora lleno de posibilidades, lo que implica que “cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer [y] esta decisión es intransferible” (Ortega, 2014b, p.49). Así es que condenado a actuar, “para decidir lo que va a hacer no tiene más remedio que plantearse el problema de su propio ser individual” (Ortega, 2014b, p.49), e interrogarse por la condición humana y sus exigencias éticas, así como por los demás con quienes convivimos, las cosas que usamos y la naturaleza que nos rodea, etc. Pues “las cosas, en torno, no nos dicen por sí mismas lo que son. Tenemos que descubrirlo nosotros” (Ortega, 2014b, p.49), y resulta que este quehacer intelectual “no es un aditamento superfluo y extrínseco a su vida sino que, quiera o no, es constitutivo de ésta [en suma] vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida” (Ortega, 2014b, p.49). De manera que, si es la vida la que fuerza a conocer, es entonces la filosofía un saber de necesidad, de urgencia, y no un lujo del ocio movido por el deseo incondicionado. Es el sustrato vital, con sus demandas e intereses, el que conduce y dirige las indagaciones intelectuales, pues de su aporte se nutrirá esa condena al decidir perpetuo en que consiste la existencia. De este modo, hasta lo más abstracto tiene origen en la encrucijada de lo concreto.

IV. Zambrano y la metáfora del río

El proyecto filosófico de María Zambrano reúne e integra la herencia de Unamuno y Ortega y Gasset, que no solo han sido sus maestros sino también sus principales interlocutores intelectuales. Numerosos críticos (como Aranguren, Ortega Muñoz, Abellán, Savignano o Bundgaard) han estudiado esta doble filiación, y si bien hay muchas discrepancias de matiz en cuanto al modo en que Zambrano retoma y procesa el legado de sus maestros, todos coinciden en señalar la enorme importancia que ellos tienen en su obra, y que esto bien puede ya identificarse desde sus textos juveniles. Así ocurre con *Hacia un saber sobre el alma*, un artículo publicado en 1934 por *Revista de Occidente*, en donde la crítica especializada fecha

el punto de partida de su proyecto intelectual, puesto que en él ya aparecen -aunque sea de forma embrionaria- rasgos definitorios de su filosofía, como es el caso de la razón poética, esbozada de manera germinal; o lo que la propia autora, muchos años después, ha denominado como el “núcleo inicial” de su “biografía intelectual”, a saber: la conjunción de filosofía, poesía y religión (Zambrano, 1987). En cuanto al legado de sus maestros, aquí queda cifrado lo propio de su doble filiación: no renunciar a la potencia luciferina de la razón, como en Ortega, que afirma la necesidad de los conceptos, pero sin que ello implique dejar al margen de toda cognoscibilidad a la dimensión de la intimidad, que olvidada por Ortega, es rescatada por Unamuno pero reservada para la religión, en función de su desconfianza hacia la razón teórica. En el reemplazo de una disyunción por una conjunción es que Zambrano funda su idea de la filosofía como un saber sobre el alma, reconduciendo esa doble filiación hacia una síntesis. Me detengo en este texto entonces porque es aquí que la filósofa andaluza define por primera vez la misión de la filosofía, y para ello recurre a la formulación de “la metáfora de río”, que no solo esclarece la relación entre filosofía, vida y verdad, sino que también nos dará la pauta de su estatuto como un saber de interés vital.

Según esta metáfora, la vida es como el agua del río de Heráclito, fluye, es la imagen del “todo pasa” (*πάντα ρεῖ*). Mas su permanente tránsito, su irrefrenable tendencia hacia el no-ser, implica un soporte de permanencia que la contenga, un punto de estabilidad no sujeto al cambio: “‘todo pasa’, corre el agua del río, pero el cauce y el río mismo permanecen [...] es menester que haya cauce, y el cauce de la vida, es la verdad” (Zambrano, 2005, p.14). La verdad es lo único que el tiempo no arrastra, gracias a ella, el “todo pasa” de Heráclito puede transformarse en el “todo se pasa” de santa Teresa de Ávila, que es la promesa ofrecida a la vida encauzada en la verdad: pervivir a través suyo. La verdad es a la vida lo que el cauce al río; sin cauce, no habría río, sino pantano, agua estancada. Su función existencial es suturar la angustia que produce el sabernos finitos y atados a la caducidad del tiempo, esclavos de la fugacidad de la materia. A través suyo, la vida derramada, puede ser recogida y conducida, alimentada y elevada por sobre las faenas del tiempo.

Agarrándonos a la verdad, a la verdad nuestra, asociándonos a su descubrimiento por haberla acogido en nuestro interior, por haber conformado nuestra vida a ella, arraigándola en nuestro ser, sentimos que nuestro tiempo no pasa, que no pasa, al menos, en balde. Algo de su pasar queda, como en el fluir del agua en el río, que pasa y queda (Zambrano, 2005, p.14).

Esta potencia conversora de la verdad es, justamente, lo que la cultura moderna ha perdido a raíz del progresivo distanciamiento interpuesto entre el pensar y el vivir, mas si nos remontamos a la antigüedad, encontramos a figuras como Crátilo o Diógenes, en quienes no hay discontinuidad entre cómo se piensa y cómo se vive; por el contrario, ellos ocupan el extremo opuesto al de los profesionales del pensamiento que -como decía Unamuno- “solo piensan con el cerebro”.

“La verdad es el alimento de la vida” (Zambrano, 2005, p.14), ella confiere al existente un horizonte dentro del cual situarse a sí mismo, pues “el camino ordena el paisaje y permite moverse hacia una dirección” (Zambrano, 2005, p.15). La verdad viene a colmar esa sed de transparencia que es necesaria para vivir, volviéndose potencia iluminante, luciferiana -como pretendiera Ortega- sobre la dimensión de la intimidad, los sentimientos y las pasiones -como anhelara Unamuno-, dotándolas de inteligibilidad, volviéndose, en suma, guía, pues la filosofía, para Zambrano, debe de retomar lo que fuera en sus comienzos: un saber de experiencia, in-formador de la vida, de orientación y consuelo.

La aprehensión de la verdad para su posterior acogimiento en la interioridad del alma requiere un esfuerzo conjunto de la razón y la pasión, dos potencias que la tradición frecuentemente ha contrapuesto y enfrentado, y que para la filósofa veleña, en cambio, es solo en la comunión sinérgica de ambas (antecedente de la razón poética), que podrán ellas prestarse auxilio mutuo para dar con la buscada, con la verdad aclaradora, alimento y cauce de la vida⁸. Solo en la reunión del ímpetu intuitivo de la pasión y del metódico avance de la razón, será factible la empresa de la filosofía, llamada a conciliar el saber escindido por la modernidad y el idealismo, reuniendo filosofía, poesía y religión, los tres saberes originarios que, luego de siglos de enfrentamientos, volverán a reconciliarse. En este sentido *Hacia un saber sobre el alma* es un texto fundacional, ya que cifra y nuclea todo el derrotero posterior del proyecto zambraniano, atravesado por la formulación y puesta en ejercicio de la racionalidad poética, que es el dispositivo metodológico necesario para dar cumplimiento a la gestación de un saber arrimado a la vida, a su urgencia, y de una vida amparada en la verdad. Esto implica un llamado de descenso, un abandono del sistematismo y la abstracción propia

⁸ “La pasión sola ahuyenta a la verdad, que es susceptible y ágil para evadirse de sus zarpas. La sola razón no acierta a sorprender la caza. Pero pasión y razón unidas, la razón disparándose con ímpetu apasionado para frenar en el punto justo, puede recoger sin menoscabo a la verdad desnuda” (Zambrano, 2005, pp.13-14).

del racionalismo hasta alcanzar un saber medial, que surja motivado por las demandas vitales, próximo al “hombre común y corriente”, y no estrictamente reservado para el especialista.

La relación que Zambrano establece -de acuerdo con la metáfora del río- entre verdad y vida, implica un tercer elemento mediador entre ambos: la filosofía. Su misión es descubrirnos la verdad, cauce por el que habrá de transcurrir el río que es el vivir. Cuando la filosofía es fiel a sí misma, se vuelve “camino de vida” como lo pretendiera Pitágoras, camino de salvación, es método (*μέθοδος*) que alimenta a la vida con verdad, de donde brota su capacidad de conversión y conducción. Por este motivo, no puede nunca tratarse de un saber desinteresado, y si ello ocurre, es porque el conocimiento ha quebrado el lazo originario que lo mantenía unido con la matriz vital, se ha desligado de la placenta que lo origina y fundamenta. La filosofía es la promesa de una vida encauzada, es el saber que acerca y lleva el vivir hacia la verdad transformadora, para que dejándose guiar por ella, lo temporal de nuestra situación se recubra y eleve con lo atemporal de la verdad, que permanece.

V. Conclusión

Me contento con haber trazado un gesto, o por lo menos su ademán: el de arrimar una tradición minorizada dentro de la escena filosófica europea, como lo es la española, a modo de herramienta para seguir pensando en torno al estatuto de la filosofía, a su utilidad e interés. Considero que revisar la imagen clásica del filosofar, aquella que la presenta como una actividad inmotivada, nos lleva a repensar el lugar, en un sentido hasta territorial, de la filosofía en la vida individual, privada y cotidiana, pero también en un plano social, educativo, político, cultural, etc., y de algún modo, esta directiva coincide con las tendencias del presente, en donde somos testigos de los desbordes de la filosofía, que busca continuamente salirse del aula, de la biblioteca, del libro, del congreso, para conquistar nuevos lugares y territorios. Veo ahí ponerse en juego una manera de asumir a la actividad filosófica como continuación de la vital, de las demandas y solicitudes que el existir humano eleva al campo del saber, hambriento de claridad, teoría, conceptos y verdades que iluminen y orienten este transcurrir nuestro. Zambrano admiraba muy especialmente la figura de Séneca por encontrar en él la imagen de un “curandero de la filosofía”, una postal en donde el saber se ofrece como amparo y consuelo capaz de alumbrar los tragos amargos de la existencia, la

incierta situación de ser en el mundo, la desorientación y la orfandad, rincones que acaso han quedado alejados de la filosofía académica y que han terminado, muchas veces, siendo recuperados por la literatura, la música, la pintura o saberes difusos, y que piden a la filosofía un hacerse cargo en comunión con todos ellos, para no dejar al existente solo, desamparado. Así, decir que la filosofía es un saber interesado implica asumirla como un espacio de retroalimentación para nuestras prácticas éticas, políticas y pedagógicas, porque las preguntas que de verdad nos mueven son las que nacen de nuestras vivencias y desconciertos.

Veo en Unamuno, Ortega y Zambrano una “punta de la que tirar” para formular modelos teóricos que nos permitan mantener *cerca* a la filosofía, pues -como diría el profesor salmantino- quienes creen que buscan la verdad por ella misma, o la filosofía por la filosofía, lo que de hecho buscan, es la vida en la verdad, la vida en la filosofía.

Referencias bibliográficas:

- Abellán, J. L. (2006). *María Zambrano: una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona: Anthropos.
- Aranguren, J. L. & Ortega Muñoz, J. F. (1982). *María Zambrano o la metafísica recuperada*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Aristóteles (2014). *Metafísica*. En *Aristóteles I*. Madrid: Gredos.
- Bundgaard, A. (2000). *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta.
- Ortega y Gasset, J. (2006) Ensimismamiento y alteración. En *Obras completas V*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2014a) Meditaciones del Quijote. En *Ortega y Gasset I*. Madrid. Gredos.
- Ortega y Gasset, J. (2014b) En torno a Galileo. En *Ortega y Gasset II*. Madrid: Gredos.
- Ortega y Gasset, J. (2014c) ¿Qué es filosofía?. En *Ortega y Gasset I*. Madrid: Gredos.
- Ortega Muñoz, J. F. (1994). *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. México DF: FCE.
- Savignano, A. (2005). *María Zambrano: la razón poética*. Granada: Editorial Comares.
- Unamuno, M. (1993). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Planeta-Agostini.
- Zambrano, M. (2005). *Hacia un saber sobre el alma*. En *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada.

Zambrano, M. (1987). *Para entender la obra de María Zambrano* (M-317). Manuscrito inédito.