

La trayectoria del pensamiento filosófico español en el siglo XX: Unamuno e Ortega

Juan Francisco García Casanova/V. Granada

Resumo

O presente trabalho é uma exposição do pensamento de Miguel de Unamuno e José Ortega y Gasset em que se pretende estabelecer a relação entre o seu pensamento e as circunstâncias socio-políticas da sua biografia assim como fincar pé nas diferenças de caráter e de proposta.

Abstract

This paper is an exposition of the thought of Miguel de Unamuno and José Ortega y Gasset. The author establishes the relationship between their thought and the socio-political circumstances of their lives, as well as the differences of character and proposals.

Pasar revista a los avatares de la filosofía en España durante el siglo que se nos escapa es una tarea ingente y desproporcionada para un espacio como el presente. Es menester acotar los tópicos y los personajes. En nuestro caso la selección no resulta especialmente difícil debido a la personalidad de Unamuno y de Ortega y Gasset. La impronta de ambos en el ámbito filosófico no parece fácilmente superable en la larga lista de los pensadores de los cuales siempre, a partir de ellos, se ha "hecho" filosofía en España; la filosofía, aquí entendida como la pregunta por el qué, el por qué y el cómo de las cosas. La lejanía temporal, a punto ya de abrir una nueva centuria y la conciencia segura de que el nuevo milenio llega con renovados ímpetus en todos los campos del saber, nos permiten tomar las distancias oportunas para pasar del análisis de lo sido a la valoración de lo realizado.

No se trata tanto de llevar la filosofía española del siglo XX ante un tribunal de justicia al modo de Hegel, que pasó la totalidad de la Historia de la Filosofía por el crisol del Espíritu Absoluto, donde se realizaba la plenitud de los tiempos y se alcanzaba el final de la Historia. Del fracaso del planteamiento hegeliano han dado buena cuenta los filósofos de la sospecha, en especial Nietzsche y Heidegger. Nuestros tiempos son tiempos de indignancia, en los

que un ciclo de pensamiento venido desde la Ilustración se cierra inevitablemente. Carecemos del supuesto fundamento último desde donde a la vez que se divisaba la totalidad de lo real se juzgaba su consistencia, ajustándola y recomponiéndola cuando se apreciaba cualquier tipo de fisura o inadecuación. Lo más que nos es dado hacer, y ello siempre con la conciencia clara de la contingencia de todo juicio histórico, es tratar de acercarnos al qué y al porqué de la filosofía, así como al para qué de su discurso en cada momento histórico y, en nuestro caso, del siglo XX español.

Este programa exige tener presente los momentos históricos que definen en España la centuria que se nos acaba. La razón obvia de los límites temporales de un acto como el de este artículo, en el que se exige por respeto a ustedes brevedad y concisión en los planteamientos, nos demanda acotar dichos momentos alrededor de aquellos eventos que han hecho latir el pulso intelectual de España como nación durante estos últimos cien años.

En mi opinión, ocurre un hecho fundamental situado en el gozne de la centuria pasada y la nuestra, que excita las pulsiones más intensas del latir de la vida intelectual española en el presente siglo, y que por ende está en la base de nuestra cultura actual: me refiero a la crisis del 98. Por supuesto, la generación así nombrada vivirá espoleada por ese sentimiento de fracaso y con una actitud de rebeldía y rechazo de los derroteros de la historia de España; pero también se nutre del dolor del 98 la generación siguiente, la del 14. En esta ocasión, sin embargo, los hombres del 14 reaccionan con un talante diferente al de sus mayores. La sensación de pérdida y abandono se troca en voluntad de orientación y trabajo.

Son muchos los grandes nombres que componen una y otra generación, mas para nuestro propósito, dos son los que por mérito propio cumplen los requisitos para el presente análisis: Don Miguel de Unamuno, en representación de los primeros y Don José Ortega y Gasset, como jefe de filas de los segundos.

La exposición del pensamiento de ambos, relacionado con los avatares socio-políticos de su biografía, así como las diferencias de carácter y de propuesta, son el objetivo que intento desarrollar.

Resulta obvio para cualquier iniciado en nuestra historia intelectual que el siglo XX no se llena sólo con Unamuno y Ortega, pero no es menos sabido que sus huellas llegan hasta nuestros días, con una intensidad tal vez

insospechada por ellos. El "*insistere vestigis*", el buscar nuestras raíces, se está convirtiendo en una necesidad espiritual del hombre hispano de hoy y ambos autores representan los eslabones últimos, que no podemos darnos el lujo de ignorar. La historiografía filosófica española actual, desde los años sesenta hasta hoy mismo, está demostrando exhaustivamente que Unamuno y Ortega, este último con sus discípulos, Zambrano, Zubiri, Marías, entre otros muchos, vertebran lo mejor del pensamiento español de nuestro siglo. Es por ello por lo que nos vamos a centrar en su estudio.

Veamos, con la rapidez que exige la circunstancia de lo limitado del tiempo, pero también con la intensidad requerida por el rigor historiográfico, cada uno de estos momentos, tomados como ayuda para caminar, más que como supuestos ortopédicos de una tradición dogmática que impida movernos con libertad en el conocimiento de las creaciones del espíritu.

La crisis del 98

En torno a la crisis del 98, cuyo centenario se conmemora en estos momentos en España en todo cenáculo intelectual que se precie, surge lo mejor de la vida intelectual española en el primer decenio del siglo.

La llamada Generación del 98, a pesar de las críticas que ha recibido tal denominación, tanto por la pertenencia o no a ella de algunos de sus componentes, como por la identidad de su pensamiento, estimo que representa un momento privilegiado de la historia cultural de España, por venir a significar lo que en *En torno al casticismo*, Miguel de Unamuno entendía como presente momento histórico, evento, en este caso preñado de significación cultural que recoge la vida íntima de la tradición española. El 98, representado por la pérdida de las dos últimas colonias españolas, Filipinas y Cuba, es la toma de conciencia del fracaso del programa imperialista de toda la política española, desde la constitución de España como nación moderna. Como afirma Azorín, el "espectáculo del Desastre ha avivado su sensibilidad y ha puesto en ella una variante que antes no había en España". (1959, p. 191)

Es el Espíritu del 98, señalado por Azorín, el que a nosotros nos interesa, pues, sin lugar a duda se da entre sus hombres -Azorín, Baroja, Maeztu, Unamuno, los hermanos Machado- una "comunidad de destino que explica

una homogeneidad de experiencia y propósito", como decía Pedro Salinas.

En un primer momento, todos ellos se ponen al servicio de lo que podríamos denominar el nuevo rumbo de los tiempos, caracterizado por la fuerte irrupción en España del movimiento obrero. En el manifiesto del llamado Grupo de los Tres, Azorín, Baroja y Maeztu, en el aniversario del nacimiento de Larra, ante su tumba, en Toledo (diciembre de 1901), podemos leer su programa político:

La aplicación de la ciencia social a las miserias de la vida puede ser el lazo de unión entre los hombres de tendencias altruistas... Aplicar los conocimientos de la ciencia en general a todas las llagas sociales, unas comunes a todos los países, otras peculiares a España, es nuestro deseo... llevar a la vida las soluciones halladas no por nosotros, sino por la ciencia experimental... En todos los que consciente o inconscientemente no están inmovilizados por el hielo de Zaratustra, (hay) un deseo altruista común de mejorar la vida de los miserables. (Cf. Tuñón de Lara, *Medio Siglo de Cultura Española*, Madrid, 1970, p. 110)

La lucha contra la sociedad burguesa, ejercida a través de las cálidas páginas de sus textos literarios, va a ser el común denominador de todos ellos durante su juventud. Se enfrentan con el problema de España desde perspectivas políticas radicales, así, el anarquismo literario y político de Azorín, la protesta social y la denuncia de la injusticia de Baroja, el socialismo de Maeztu o el marxismo de Unamuno. Con el paso del tiempo el ardor juvenil irá cediendo a posiciones más moderadas y ganarán terreno las actitudes esteticistas. Maeztu evolucionará a una posición claramente reaccionaria (acepta la Embajada de Buenos Aires en la dictadura de Primo de Rivera, se une a Acción Española y combate la República). Azorín adoptó una postura de cierta complacencia ante los vientos fascistas que soplaban en España después de la guerra civil. Baroja mostró también la consabida moderación de los tiempos difíciles durante la dictadura. Los casos claros de resistencia y fidelidad a principios y compromisos fueron los de Unamuno y Machado. (Cf. J.L. Abellán, *Sociología del 98*.)

Tuñón de Lara, en relación con el periodo del que venimos hablando escribe:

queda un largo camino por recorrer; unos andarán todos los pasos, otros permanecerán en el plano de la rebeldía estética o del utopismo educativo o cientifista y otros se integrarán en unas esferas próximas al poder. Los hombres del 98 ofrecen amplio

muestrario de las más diversas actitudes en su ulterior proyección. (Ibid. p. 128)

Desde nuestra perspectiva filosófica, D. Miguel de Unamuno es el personaje que mejor nos ayuda a entender la generación del 98, pues él representa a sus coetáneos, identificándose como ningún otro con la definición de generación que el propio Ortega y Gasset daba al afirmar que una generación era el "órgano visual con que se ve en su efectiva y vibrante autenticidad la realidad histórica".

Desde el primer momento la biografía de Unamuno nos muestra a un joven, vasco de nacimiento, intentando entrar en contacto con lo mejor de la herencia ilustrada en la Universidad de Madrid. En ella encuentra lo que ha quedado de racionalismo, en este caso algo de Hegel y bastante de Krause, después de la restauración monárquica. Razón y acción son los dos polos a los que el joven Miguel de Unamuno se agarra para participar en su compromiso social y político. El trabajo intelectual sobre Hegel, Spencer -alguno de cuyos textos traduce al español-, Marx, así como el distanciamiento momentáneo con respecto a sus convicciones religiosas, le llevan a acercarse a planteamientos próximos a la ideología socialista, militando durante algún tiempo en el Partido de Pablo Iglesias. En esta época se convierte en el gran propagandista de las ideas socialistas que intenta compaginar con la tradición liberal del siglo XIX que había recibido en el seno familiar, así como con aquella otra tradición religiosa y humanista, de corte erasmiano recibida a través de Fray Luis de León. Participa en la vida del Partido Socialista haciendo las funciones propias de su estatus, a través de multitud de artículos y conferencias en las Casas del Pueblo. Su espíritu indómito, junto a su peculiar modo de entender el socialismo compatibilizándolo en todo momento con su talante profundamente religioso y liberal pronto le llevó a la ruptura orgánica con el Partido Socialista (1897). Ello le llevó, en torno a los primeros años del siglo, a abandonar el camino de la acción, es decir de la intervención social, y recluirse en la meditación sobre el fracaso colectivo del proyecto comunitario español, encarnado en lo mejor de la tradición del siglo de Oro. Antonio Machado describió la evolución de los hombres del 98 como el tránsito del dolor al sueño de España. El propio Unamuno escribe en *Sobre la Filosofía Española*:

De razones vive el hombre y de sueños sobrevive. La supervivencia, entendida en el sentido más profundo que quepa hacerlo, no es otra cosa que la vida en el más allá, y

esta es la cuestión que está en el fondo y en la forma de su principal libro *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

El mal del siglo, como llama Unamuno a la crisis finisecular, se manifiesta en la fatiga del racionalismo. La oquedad de sentido de un mundo desencantado por obra y gracia del positivismo y por los propios excesos de la razón, mixtificadora hasta el paroxismo de la experiencia histórica del mundo, colocan a Unamuno ante la exigencia de afrontarlo desde nuevas perspectivas: la de la fe, la utopía, la aventura y la ensoñación.

En este contexto de crisis, la figura de Unamuno se agiganta y adquiere sus justas dimensiones. A pesar de él, se convierte, en nuestro pensador más europeo, a la vez que el más castizo.

El fruto maduro que desde el principio se nos presenta en la obra de Miguel de Unamuno es la aparición del espíritu trágico como consecuencia de la crisis histórica de la razón. Sentido trágico que inspirará sin tregua toda su obra, atravesando los cuatro periodos en que podemos subdividir su producción literaria: racionalismo humanista, agonismo, utopismo y nadismo. A partir de la crisis espiritual de 1897, según Unamuno, la razón había mostrado, su incapacidad para hacerse cargo del "mundo de las entrañas". Es decir, del mundo de la vida, que es el del hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere. El corazón, símbolo de las entrañas se rebela contra la muerte y de su choque frontal con las exigencias de la razón surge el conflicto trágico, que se revelará a través de una dialéctica agónica, en la que la reconciliación entre razón y corazón se confía a un mundo posible que sustenta y trasciende la historia al mismo tiempo.

El hombre Unamuno de carne y hueso que se nos presenta, a pesar de sus máscaras o tal vez gracias a ellas, nos comunica su pasión por la vida y por los enigmas que a todo hombre que no sea absolutamente frívolo en alguna ocasión se le han planteado, como son los relativos a la vida y a la muerte, a la cabeza y al sentimiento, al sentido y al absurdo del vivir, al yo y al tú.

Todo hombre vive con sus máscaras, con ellas representa su papel y juega su turno, según su voluntad, pues cada uno crea su máscara para constituir su propia historia. Sin ella, estaríamos condenados a la homogeneidad de la especie y nos sería negada la categoría de persona. Es precisamente en ese papel que nos toca representar dónde se inscribe el sentido trágico de Unamuno. Pero, a decir verdad, la tragedia de Unamuno está truncada, pues

no cabe hablar propiamente de tragedia donde la agonía no sólo no rehuye un grito de esperanza sino que la exige. La esperanza unamuniana jamás desaparece, ni siquiera en los momentos de más oscuridad y nadismo. Su propia vida fue la negación más rotunda de su entrega al nihilismo. Unamuno, consciente de que la posibilidad es la categoría reina de la existencia, convierte la tragedia en lucha, en agonía. Este aspecto de su pensamiento queda magníficamente explicitado en aquel pasaje de Senancour que nos trae a colación para decirnos que es necesario resistir, y resistir a la cobardía de arrojar la toalla, pues todo combate que se precie es a muerte, recordándonos a Hegel, y sólo si se llega hasta el final habrá alguna posibilidad de ganar. En este contexto, el Oberman de Senancour dice: "El hombre es perecedero. Puede ser; pero perezcamos resistiendo, y, si la nada nos es reservada, no hagamos que ello sea justo". La protesta, por tanto, la lucha, y todo lo que nos hace ser rebeldes es lo que nos redime de la nada y del vacío. En definitiva, la esperanza, que no se sustenta en ninguna metafísica que le sirva de garante, sino en una apuesta de resonancia pascaliana, es la que le salva de la tragedia de la pura facticidad.

Para hablar de la ilusión de Unamuno, tenemos que resistir la tentación de claudicar ante la facticidad nihilista de corte heideggeriano, paradigma de la renuncia a toda lucha emancipatoria, con el único apoyo posible, lo mismo que en Unamuno, del compromiso ético-humanista de resonancias kantianas y del maestro León. Así, al mismo tiempo, se rechaza de plano que este eticismo sea el reducto último de la "mala conciencia", ya que ésta no hace su aparición donde el combate ha sido el lema de la vida.

Unamuno concede un rango excepcional al mito y a la utopía. Mito y utopía son las condiciones de posibilidad que el espíritu produce para sentirse libre. La ilusión del mito y de la utopía no hay que verla sólo desde la perspectiva del engaño y del espejismo, sino sobre todo como "la forma anticipativa de la verdad en la esperanza", en fórmula magistral de Pedro Cerezo en su último y magnífico libro sobre Unamuno, *Las máscaras de lo trágico*. La existencia humana realiza su idea en una constante re-creación, a la que sólo orienta la fe en la esperanza, pues como afirmaba Machado "ni el viento ni el alma tienen fundamento".

La Generación del 14.

A la hora de intentar entender la relación de Ortega con España, es decir de su reflexión filosófica, es necesario partir del supuesto de que Ortega es ante todo un hombre público, en el sentido de que su orientación primordial ante la vida es la relación con los otros hombres y con la sociedad. Toda su obra gira en torno a la comprensión de lo que es el hombre entendido como ser social. En primer lugar, su yo se encuentra con y en la circunstancia que no es otra que España y su primer contacto con esa realidad que le circunda por todas partes, desde la lengua hasta las costumbres y creencias, le produce una reacción de desesperanza y dolor, similar a la que le había ocurrido a Unamuno y a los hombres del 98, pues su primer contacto con el medio social había quedado mediatizado por la experiencia de la crisis de sus maestros del 98. La sensación de España como fracaso colectivo, como problema, es la primera cuestión que es preciso solventar antes de cualquier planteamiento relativo a consideraciones personales. Pertenece Ortega al grupo de españoles que cuando piensan España no evocan las grandes gestas de su historia, ni 1492, ni Lepanto, ni siquiera el Siglo de Oro.

España no es nada—escribía en 1908, después de regresar de Belín—es una antigua raza berberisca, donde hubo algunas mujeres hermosas, algunos hombres bravos y algunos pintores de retina genial. Mas por su alma no ha pasado ni Platón, ni Newton, ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías. (1908)

Al decir el nombre de España, solamente sienten “y esto que sienten es dolor”. Para un joven como él, a quien la vida le sonreía por su formación y por los medios que desde el principio tuvo a su disposición, la vocación de terapeuta social pronto le rondó. Ese dolor que el hombre culto sentía era preciso evitarlo y para ello España tenía que encontrar la fórmula para dejar de ser esa realidad histórica con la que constantemente tropezaba: su pasado. Era preciso abandonar la inseguridad, el desconcierto, la duda de la generación anterior. La realidad de España se presentaba, es cierto, como un dolor, pero al mismo tiempo se ofrecía como una meta, que llevada al plano de la historia se convertía en un imperativo político y social.

De manera semejante a lo ocurrido con Unamuno, Ortega toma partido

a favor de las ideas, apoyándose en el triunfo de la idea socialista en 1910, cuando por vez primera un socialista, Pablo Iglesias, entra en la vida parlamentaria a través de los votos. Es consciente de que en España se está produciendo un proceso de politización de la sociedad, y él pone manos a la obra para ayudar en lo posible. En esa fecha ya no hablará de crisis, sino de mengua de la nación española y ésta se debe a que no existe una fuerza política suficientemente desarrollada como para poder crear y mantener una legislación positiva y sistemática que cree y forme un pueblo (*El Imparcial*, 12 janeiro 1910). Ello ocurre porque no existe oposición real, no existen izquierdas y, en consecuencia, no existen derechas. Tan sólo existe un partido inmovilista, dogmático, que es la negación de la política, entendida ésta como enfrentamiento pacífico, pero real, entre la izquierda y la derecha, entre la ciudad de los pobres y la de los ricos, dirá en términos de lucha de clases.

Su vocación política pues, está bien definida, aunque sólo actuará de un modo pleno en la vida pública española en tres ocasiones, la primera que la hemos escogido como punto de partida de su primera irrupción filosófica importante en 1914, fecha de su conferencia "Vieja y Nueva Política" y de su primer gran libro *Meditaciones del Quijote*; la segunda, es 1917 (Huelga Revolucionaria de Asturias), y la tercera 1931 (proclamación de la segunda República).

En 1913 aparecen escritos periodísticos de Ortega en los que entrevé la posibilidad de que España entre en la Historia. "Han sido menester -escribatorce años para que vuelvan a sentir pasar una ráfaga de historia, de vida colectiva real, aquellos españoles de 1898." (Competencia. *El Imparcial*, 8 y 9 de febrero de 1913). Democracia y competencia son las dos condiciones de la nueva España. Ortega capta un cambio brusco y esperanzador en la política monárquica, que se le presenta no sólo como poder moderador sino como poder organizador de lo nacional.

La conferencia "Vieja y nueva política", que dictará el 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia de Madrid, contiene la formulación explícita y ordenada del pensamiento político de Ortega de este periodo y tendrá su complemento y fundamentación filosófica en su primer libro que lleva por título *Meditaciones del Quijote*, también del mismo año.

Socialismo nacionalista, por contraposición al internacionalismo del partido de Pablo Iglesias, así como liberalismo, son las coordenadas en las que

funda su pensamiento político por estos años.

“Estamos ciertos –afirma en ‘Vieja y nueva política’– de que un gran número de españoles coincide con nosotros en hallar ligada la suerte de España al avance del liberalismo...” Y más adelante añade:

Por liberalismo no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical, viva siempre en la historia, que tiende a excluir del estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que las pretéritas y heredadas.

La vieja política es la de la restauración monárquica, aquella que surgió después del fracaso de la Primera República, y que Ortega, con la fuerza de su verbo, descalifica rotundamente, al tiempo que pasa factura a los políticos restauradores por su responsabilidad, no tanto por lo que hicieron cuanto por lo que dejaron de hacer. Las siguientes palabras hablan elocuentemente de la inanidad y el vaciamiento que esta época representó:

No me habéis dado maestros, ni libros, ni ideales, ni holgura económica, ni amplitud saludable humana; soy vuestro acreedor, yo os exijo que me deis cuenta de todo lo que en mí hubiera sido posible de seriedad, de nobleza, de unidad nacional, de vida armoniosa, y no se ha realizado, quedando sepulto en mí antes de nacer; que ha fracasado porque no me disteis lo que tiene derecho a recibir todo ser que nace en latitudes europeas. (*Obras Completas*, 1966. v. 1. p. 284)

Pero Ortega no se queda en el puro lamento, en la crítica a sus predecesores, él es un hombre de acción; su generación será llamada la del trabajo, e invita a sus coetáneos a movilizarse en torno a un proyecto político que recupere el tiempo perdido y el auténtico lugar de la política que no es otro que el interés por lo general, por lo social, por lo comunitario, único espacio donde puede crecer armoniosamente el individuo. Su generación si quiere ser útil a la humanidad, ha de comenzar por ser fiel a sí misma, y ser fiel a sí mismo exige siempre enfrentarse consigo, admitir la realidad histórica de lo que somos, de nuestros problemas, y admitir el dolor que nos embarga, pero esto como paso previo a “salir presurosos y decididos a la lucha por la creación de una sociedad mejor –circunstancia que pueda crear nuevas formas humanas más perfectas y libres”. Es necesario levantar, excitar a esta generación, sacarla de su pesimismo, enfrentándola consigo misma, y llevarla a la acción, al

compromiso político y social, y “si no la llama quien tenga positivos títulos para llamarla –dirá en el Teatro de la Comedia– es forzoso que la llame cualquiera, por ejemplo, yo” (ibidem p. 271).

Para este proyecto, Ortega crea una herramienta, que luego resultó ser inadecuada, “La Liga de Educación Política”, que venía a ocupar un espacio propio en el conjunto de los partidos políticos del momento, sin ser exactamente un partido. Se trata de crear un grupo radical liberal, revolucionariamente liberal, donde se integren también “todos los principios del socialismo y del sindicalismo en lo que estos tienen de no negativos, sino de constructores” (ibidem, p. 292). Por razones que no vienen ahora al caso, este proyecto político organizativo fracasa y Ortega, creo que afortunadamente, se dedica a lo que en verdad a nosotros nos interesa de él y para lo que esta genialmente dotado: a la filosofía. Pero una filosofía que siempre estuvo al servicio de la vida, entendida esta como sociedad. Yo soy yo y mi circunstancia, y si no salva la circunstancia no salvo mi yo y la circunstancia, le gustaba repetir, es España. Idea ésta que reiteraba bajo la fórmula de la alocución latina, *primun vivere, deinde philosophari*. Primero vivir, después filosofar, donde aparece que la filosofía no es sino una función necesaria de la vida, y, en consecuencia, está siempre, cuando es auténtica filosofía, a su servicio.

Este arraigamiento de la actividad intelectual y filosófica al hecho mismo de vivir lleva a la filosofía de Ortega a no separarse jamás del suelo que pisa, a no elevarse a grandes abstracciones, sin que ello signifique que su reflexión teórica no tenga la profundidad exigible a todo auténtico quehacer filosófico. En “Vieja y nueva política”, recuerda Ortega como Fichte enseñaba que el secreto de la política de Napoleón y de toda política consistía en “declarar lo que es”. Esto no es otra cosa que ser verdaderamente consciente de lo que ocurre, de lo que hay. O de otro modo, poner de manifiesto la realidad pura y desnuda, que se encuentra oculta en la sociedad y en el hombre. Sólo cuando una generación ve sinceramente que es lo que quiere, esa generación está preparada para ponerse en acción. En este punto al que acabamos de llegar se concentra la quinta esencia de la filosofía orteguiana.

Toda su labor de conferenciante, escritor y filósofo estará presidida por la profunda convicción en que sólo el descubrimiento de lo que es, es decir, de la realidad, nos puede permitir su desvelamiento, su manifestación, de manera tal que la verdad en cualquier ámbito de la vida no es sino la manifestación del

ser.

En estos momentos la radicalidad exigida por el planteamiento de Ortega se encuentra satisfecha con el método analítico de la Fenomenología de Husserl.

Este afán de conocer las cosas desprovistas de segundas intenciones, como son en sí, ordenando los datos y concatenándolos entre sí, sin elementos extraños que distorsionen, dirigiéndose el entendimiento a su esencia, prescindiendo de la erudición inconexa que trastorna el pensamiento, es precisamente lo que busca en ese primer gran libro que ya hemos citado: *Las Meditaciones del Quijote*. Es preciso que los españoles se desprovean de todo odio, de toda discordia hacia los hombres y las cosas y se apliquen al conocimiento verdadero de ambas realidades, buscando ante todo una unidad del saber más próxima a la comprensión y tolerancia, actitud contemplativa y respetuosa propia de la experiencia religiosa. En este contexto hay que entender aquella magnífica sentencia de *Las Meditaciones*: "cada día me interesa menos sentenciar; a ser juez de las cosas, voy prefiriendo ser su amante". Por ello en el mismo contexto Ortega escribe: "es la filosofía la ciencia general del amor". (1966, p. 316) Comprender y amar, hacer teoría y penetrar en el recinto amoroso de las cosas es lo mismo. La práctica filosófica es un aspecto más del afán de concordia inscrito en lo más profundo del alma humana. Poner la mirada penetrante y amorosa sobre la realidad, se nos presente ésta de un modo atractivo y agradable o por el lado sucio y feo, es, ya, salvarla; pues en esto consiste comprender, en una salvación inmanente de las cosas cuando se reconcilian entre ellas. Así nos dirá Ortega: lo primero que hay que salvar es España, después dirá lo mismo en una célebre conferencia en Buenos Aires, "argentinos a las cosas", pues también se trataba de salvar a la patria.

A su método filosófico en este momento Ortega lo llama salvaciones, pero detengámonos, siquiera someramente, en la trayectoria filosófica de nuestro personaje desde el comienzo. Ortega se inicia en filosofía a principios de siglo, de la mano del neokantismo; Coehen y Natorp fueron sus maestros en Margburgo, aunque ya desde el comienzo tuviera in mente la idea de reformar el paradigma neokantiano. Sin duda su encuentro con Husserl le prestó los instrumentos analíticos precisos para recuperar a través de la reducción eidética, lo que castizamente él llamaba ir a las cosas mismas, el mundo de la vida. Método que él ensayó en *Meditaciones del Quijote* como

acabamos de sugerir en esta vista panorámica del pensamiento español del siglo XX que estoy intentado mostrarles. Más tarde azuzado por las filosofías de la vida, en especial, Bergson, Simmel y sobre todo Nietzsche, este propósito de poner la filosofía al servicio de la vida toma cuerpo fundamentalmente en una obra de 1923 titulada *El tema de nuestro tiempo*, que presenta como una filosofía de la cultura, dinamizada por la dicotomía vida-razón. Para librarse de la autofagia idealista Ortega se pone en manos de la biología, de ahí que un año más tarde tratara de justificarse aclarando su pensamiento en un trabajo titulado *Ni vitalismo, ni racionalismo*, donde explica su concepción con una metáfora totalizante, la razón vital, en la que se funden la teoría y la vivencia, el rigor del concepto y la espontaneidad de la vida.

En la década de los veinte, Ortega sigue fiel a la tradición neokantiana ya que asimila a su método histórico una teoría del valor en la que está presente la sistematización neokantiana de una ciencia de valores objetivos y la inspiración nietzscheana de esa filosofía, la voluntad de poder, fundamento último de todo valor, que aparece en la terminología de Ortega como sinónimo de "vida" y "vital". En este momento el descubrimiento del concepto de valor fue para nuestro autor tan importante como el descubrimiento del concepto de ser. Sin embargo, no percibió que el concepto de valor encajaba, al tiempo que fundamentaba, su perspectivismo. La teoría del punto de vista al abarcar individuos, épocas y culturas, coloca al perspectivismo orteguiano en su dimensión histórica, enfrentándolo contra las pretensiones dogmáticas y logocéntricas del racionalismo idealista. Este planteamiento convierte a Ortega en el digno y auténtico heredero de Nietzsche, pues la doctrina del punto de vista y el concepto de valor son el fundamento hermenéutico de la razón vital.

Ortega es consciente de que su salida perspectivista va encerrando al hombre en los límites de su propia existencia. Condenado a su punto de vista y a su propia humanidad tiende necesariamente a humanizar a los entes en tanto que cada interpretación del mundo, cada perspectiva, son inevitablemente antropomórficas. Se esforzó en trascender esa tendencia a la humanización, que una vez calificó como la "lepra de la subjetividad". La doctrina de la deshumanización del arte surge de esta voluntad de deshumanización, de búsqueda de valores objetivos, que irremediablemente anidan en una nueva versión de la subjetividad. En esta época, los años veinte, se inicia en los caminos de una antropología filosófica, de la mano de Max Scheler, con el

propósito de objetivar el proceso de humanización. Como parece claro, este ímpetu continúa la misma línea fenomenológica iniciada en las *Meditaciones del Quijote* de volver a las cosas mismas.

El encuentro con Heidegger

El confrontamiento con Ser y tiempo, en torno a 1928, fue desgarrador, pues Heidegger consigue una ontología existencial inédita hasta entonces, gracias a su contundente crítica a la fenomenología idealista. Al preguntar por el ser en general, la Ontología de Heidegger se retrotrae a una pregunta por el ser de la existencia del ser-ahí, lugar donde surge ese preguntar, presentando una nueva problemática en el ámbito del lenguaje. Según Heidegger el hombre no sólo humaniza al nombrar los entes, sino que el lenguaje posee la capacidad de no humanizar a los entes, es decir que a través del lenguaje habla el Ser. Como no podía ser de otra manera, Ortega se siente aludido por la crítica de Ser y tiempo a las filosofías de la vida y a la antropología filosófica. Más tarde el propio Ortega criticará a Heidegger su falta de radicalismo en esta crítica (La idea de Principio en Leibniz).

A partir de este momento surge lo que se ha llamado la segunda navegación de Ortega (Antonio Regalado), en la que sigue estando presente Nietzsche, pero con una nueva orientación en vistas de un planteamiento metodológico del problema del conocimiento planteado en la pregunta heideggeriana por el ser.

La primera respuesta de Ortega la encontramos en *¿Qué es conocimiento?* (1929) donde los argumentos fundamentales de la *Gaya Ciencia* (Nietzsche) contra la ontología idealista se dirigen ahora contra el mismo Heidegger. Nietzsche había planteado la cuestión de la tarea de la filosofía como el quehacer imprescindible de la fundamentación preracional de la razón, cuestión central en Ortega y Heidegger. La inversión platónica nietzscheana está presente en la realidad radical de Ortega y por supuesto en la fenomenología de la existencia del ser-ahí, análisis que se funda en los supuestos pre-ontológicos u ónticos que subsumen toda ontología.

A partir del encuentro con Heidegger, Ortega se propuso elaborar una teoría general de la vida humana, apoyándose en una versión de la dialéctica hegeliana mediatizada por Dilthey. La sustitución de la razón pura por la

razón histórica obliga a ésta a acuñar conceptos adecuados para la captación del devenir histórico del hombre, en los que se integran hegelianamente intención, significado y opinión, que surgen espontáneamente en la vida de cada cual, con lo universal, resultado de diversas mediaciones, que es el "yo sociológico de Ortega". Pero en todo caso, su esfuerzo por presentarnos una ontología antitética a la herencia del idealismo trascendental, en lo que tiene de radical aportación a la filosofía de nuestro tiempo, se debe al aguijón que hasta su muerte representó la filosofía de Heidegger.

Las discrepancias entre Unamuno y Ortega

La raíz de la discrepancia: el remedio de España. La preocupación obsesiva de ambos pensadores fue siempre el problema de España. Desde el siglo XVIII, y entre otros Feijóo y Jovellanos son claro exponente, se pensaba que la insuficiencia y debilidad de España radicaba en el aislamiento de las corrientes principales de la vida europea, fundamentalmente en el ámbito de la ciencia y el pensamiento. El regeneracionismo de Costa predicaba el remedio de la europeización. Unamuno en sus primeros escritos, en especial en *En torno al casticismo*, coincidía con el diagnóstico y con la receta. La solución estaba en abrirse a Europa y en importar masivamente todo lo que encerraba la modernidad. Don Miguel lo decía claramente en *En torno al casticismo*:

¿Está todo moribundo? No. El porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones de ambiente europeo. (1966. v. 1. p.136)

Es éste un programa análogo al que realizara años más tarde Ortega en *Meditaciones del Quijote*, 1914. La apertura a Europa intentada por Ortega busca una cultura de integración, para ganar el temple de claridad, pero paradójicamente como reacción a la filosofía autóctona, formulada por Unamuno, tanto en *En torno al Casticismo* como en el *Del Sentimiento Trágico de la Vida*. La diferencia se profundiza en la producción literaria de Don Miguel a partir de su crisis espiritual de 1897. Unamuno gira hacia un espiritualismo cristiano, interiorista y místico que le lleva a replantearse todos sus temas filosóficos. Desde este personalismo de raíz cristiana de Don Miguel, la figura

de Don Quijote aparece como prototipo de héroe, en el que la exaltación de la hazaña y del compromiso moral encarna la idea de caballero cristiano. Es lo que podemos denominar el idealismo de la acción heroica. El cambio es patente, pues en 1895, en *En torno al casticismo*, la razón reclamaba la sensatez y la cordura de Alonso Quijano el Bueno. Era preciso que Don Quijote muriera para reganar a Alonso Quijano. En la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) se ha producido el viraje: Unamuno abomina del regeneracionismo con base europea. Esa literatura, "casi toda ella embuste", según nos confiesa, es la que le había llevado a exigir la muerte de Don Quijote. Frente a la europeización surge ahora la africanización, entendiendo por tal la exaltación de la propia individualidad. El nuevo planteamiento revaloriza la producción castiza, en especial la mística, donde se encuentra una nueva metafísica, la del hombre según la economía de lo eterno, que él presenta como alternativa española a la "oquedad" del humanismo racionalista europeo. En *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Unamuno nos concreta diáfanoamente su posición:

Siéntome con un alma medieval y se me antoja que es medieval el alma de mi patria; que ha atravesado esta, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, aprendiendo, sí, de ella, pero sin dejarse tocar el alma, conservando la herencia espiritual de aquellos tiempos que llaman caliginosos, y el Quijotismo no es sino lo más desesperado de la lucha de la Edad Media, contra el Renacimiento que salió de ella. (1966. v. 2. p. 1015)

Es la inversión más radical que pueda darse de su programa regeneracionista de juventud. Este nuevo desafío unamuniano fue atendido en varias ocasiones por Ortega, con réplicas airadas la mayor parte de las veces. Ortega era sin duda el más ferviente abanderado de la causa renovadora y europea. El siguiente texto intenta colocar las cosas en su sitio y sintetiza su posición frente al "africanismo" unamuniano:

Dejo para unas disputas que estoy componiendo contra la desviación "africanista" inaugurada por nuestro maestro y morabito D. Miguel de Unamuno, la comprobación de este aserto mío: que el hombre nació en Grecia, y le ayudó a bien nacer, usando de las artes de su madre, la partera, el vagabundo y equívoco Sócrates. (1966. v.1. p. 64)

Esta afirmación orteguiana de 1907 es el núcleo de la teoría del clasicismo, único antídoto válido contra el casticismo beligerante propulsado

por D. Miguel de Unamuno. Unamuno continúa en su dirección y en 1912, en *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, vuelve a insistir:

Muy otra es, bien lo sé, la posición de nuestros progresistas, los de la corriente central del pensamiento europeo moderno; pero no puedo hacerme a la idea de que estos sujetos no cierran voluntariamente los ojos al gran problema y viven, en el fondo de una mentira, tratando de ahogar el sentimiento trágico de la vida. (1966. v.2. p. 847)

La respuesta de Ortega hay que encontrarla en *Meditaciones del Quijote*, en las que el racionalismo criticado por Unamuno venía a ser actualizado por la Fenomenología. En este trabajo, Ortega acepta el reto de Unamuno pero contesta sin nombrarlo, al estilo del clasicismo, lejos de toda polémica estéril, con serenidad y claridad. A la *Vida de D. Quijote y Sancho*, de Unamuno, cuyo título conlleva inexorablemente la carga de subjetividad de toda biografía, aunque en el fondo no se tratara propiamente de un trabajo biográfico, Ortega responde con sus disputas anunciadas, llamándolas *Meditaciones del Quijote*, nombre de sabor fenomenológico para un libro que sale para ayudar a acometer la empresa de "salvaciones" de la circunstancia española.

Tanto Unamuno como Ortega sienten España como una contradicción. La contradicción consiste en lo que España puede y debe llegar a ser y lo que España ha venido siendo, sobre todo, a partir de la Modernidad. Según Ortega, España ha errado su camino y se encuentra extraviada. Necesita por tanto orientación. El estilo de vida perdido sólo puede captarse, fenomenológicamente, en las experiencias de los momentos fundamentales de nuestra historia. "Una de estas experiencias esenciales es Cervantes –escribe Ortega–, acaso la mayor. He aquí una plenitud española. He aquí una palabra que en toda ocasión podemos blandir como si fuera una lanza." (1966. v. 1. p. 363)

Ortega quiere innovar, es decir recuperar el pasado como estilo y forma de vida, para perseguirlo como programa de trabajo, y esta innovación es la que le lleva a Cervantes, cuando el destino de España era solidario e indiscernible del de Europa. Cervantes para Ortega representaba la cima española de la medida, del equilibrio dinámico de todo humanismo entre el culto sereno a la vida y la vocación a la reflexión. Recuperar el estilo cervantino no era otra cosa que situar de nuevo a España en un nivel de integración. El poder de los hechos, de extraordinaria riqueza, constituye su aportación realista, pero al mismo tiempo no se deja ahogar por la selva dramática de los

acontecimientos de la vida, sino que procura trascenderlos con una significación universal del destino humano. Es el elemento conceptual e idealista, que si bien es verdad no aparece formalmente organizando y dirigiendo, sí que está presente en su potencia simbólica, como una llamada a la reflexión. Sin lugar a dudas, D. Quijote representa la incitación constata a la resolución de los problemas. "No existe libro alguno -declara Ortega- cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande, y, sin embargo, no existe libro alguno en que hallemos menos anticipaciones, menos indicios para su propia interpretación." (ibidem, p. 360) En definitiva Ortega se pone en las antípodas de Don Miguel de Unamuno y así lo sintetiza cuando afirma:

No me obliguéis a ser sólo español, si español significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al fero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germánico, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración. (1966. v. 1. p. 357)

Sin duda ésta puede ser la respuesta definitiva por parte de Ortega al agonismo unamuniano.

La contraposición de sentimiento trágico y sentimiento festivo

Unamuno contrapone el quijotismo, que el entiende contrariamente a Ortega, como sentimiento trágico de la vida, característico del sentir del alma española, al optimismo progresista de la Kultur, como peyorativamente denomina a la modernidad ilustrada. El duelo trágico para Unamuno estaba entablado entre la cabeza y el corazón. Es decir, entre el intelectualismo disolvente de la razón ilustrada y la esperanza escatológica de la fe cristiana. Entre estas dos posiciones no existe mediación posible. Cada una de ellas tiene exigencias que requieren incondicionalmente al ama. Y esta vive desgarrada, sin posibilidad de mediación, en medio de lo que Unamuno llama con acierto "agonismo", que es el combate donde aparece la esencia del hombre y por lo mismo su auténtico destino. Cualquier opción unilateral no es otra cosa que pura ilusión que persigue anestesiar la conciencia. Sólo cabe la asunción de este eterno y trágico conflicto entre la razón y el sentimiento, entre la ciencia y la vida, entre la lógica y la biótica, como la forma auténtica de la existencia. (Cf.

"Sentimiento trágico...", 1966, v. 2. p. 827)

La experiencia del dolor de la existencia agónica, según Unamuno, textifica al tiempo la experiencia del límite del hombre, por la insuficiencia radical del mundo, y la exigencia de lo ilimitado, a través de la conciencia de libertad con la que el individuo sueña sobrevivir. Pero sobretodo es el requerimiento de lo absoluto lo que ahoga siempre el pobre y pasajero gozo de la vida, que sostienen los partidarios del progresismo y de la cultura. Para Ortega, sin embargo, la experiencia de la libertad, superado el neokantismo de juventud, tiene una significación diferente. No es una batalla contra nada, ni contra nadie, es más bien un viaje gozoso de descubrimiento, en que se van acumulando los tesoros de la experiencia. En consecuencia no es como en Unamuno, la negación del mundo finito y su posterior recuperación en lo absoluto, sino el disfrute del conocimiento y posesión de las cosas. Él define las *Meditaciones...* como ensayos de amor intelectual, donde el "eros", es el temple vital que se satisface en su afán de trascendencia, de apertura al todo. Del triunfo del eros esperaba Ortega una revolución mental, decisiva para el futuro de España. El individualismo hispano tenía que ceder paso, a través del nuevo temple vital insuflado por el eros, a lo otro de sí, a la aceptación de otro y de su punto de vista, olvidando los viejos demonios familiares del odio y la intolerancia. En este nuevo marco harían su aparición las nuevas virtudes que como la curiosidad, la admiración, el placer del juego, la serena confianza, la voluntad de diálogo, etc., son inherentes a la actitud intelectual. Paso a paso el amor iría haciendo su trabajo en contra del dogmatismo y la cerrazón en la que durante siglos habían permanecido los españoles. El efecto principal de esta nueva actitud mental sería la eliminación del subjetivismo, la lepra del espíritu, la franquicia al espacio objetivo del conocimiento.

A diferencia del odio que aniquila, el amor dejar ser a la cosa tal como es, abriéndose a su perfección, consistiendo precisamente en ello la contemplación. Pero además de contemplativo el amor es comunicativo. Es el vínculo ontológico, que pone en comunicación las partes con el todo. El amor de Unamuno es un amor espiritual y no intelectual, y aparece unido a la experiencia del dolor, cuya consecuencia es la solidaridad con todo lo que sufre. Este amor espiritual nos induce, por simpatía, al mismo sentimiento de salvación del universo, integrado en la propia voluntad de pervivencia de la conciencia personal. Es diferente el amor intelectual de Ortega que se complace

en el valor de la cosa misma. No es un amor de compasión sino de contemplación, heredero de la tradición platónica. El eros unamuniano es un grito de salvación reclamado desde la conciencia de la finitud de la existencia, que echa su raíces en la herencia cristiana. Ortega, situado en la tradición del naturalismo griego enlaza el entusiasmo del eros platónico con el espíritu de juego nietzscheano y entroniza el placer como fin de la existencia, o como él dice, como la cima de la vida. En cambio Unamuno, a partir de su sentimiento trágico de la vida, cae en la apología del dolor, como acceso a la vida personal, que si es sincera, irremediabilmente es conflicto.

Bibliografía

- ABELLÁN, José Luis. *Sociología del 98*. Barcelona : Península, 1973.
- _____. *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid : Espasa-Calpe. 1991. v. 5.
- AZORÍN. (José Martínez Ruiz) *Clásicos y modernos*. Madrid : 1959.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno. Madrid : Trotta, 1996.
- _____. *La voluntad de aventura*. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset. Barcelona : Ariel, 1984.
- COLLADO, Jesús A. *Kierkegaard y Unamuno*. La existencia religiosa. Madrid : Gredos, 1962.
- DÍAZ, Elías. *Unamuno: pensamiento político*. Madrid : Tecnos, 1970.
- FERRATER MORA, José. *Ortega y Gasset*. Etapas de una filosofía. Barcelona : Seix Barral, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducción del alemán de José Gaos. México : Fondo de Cultura Económica, 1977.
- LACOLNA Javier F. *El idealismo político de Ortega y Gasset*. Madrid : Cuadernos para el Diálogo, 1974.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid : Alcalá, 1968.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. 7. ed. Madrid : Revista de Occidente, 1966.
- _____. La conservación de la Cultura. *Faro*, n. 3, marzo, 1908.
- REGALADO, Antonio. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid :

Alianza Editorial, 1990.

TUÑÓN DE LARA, Manuel. *Medio siglo de cultura española (1855-1936)*. Madrid : Tecnos, 1970.

SALINAS, Pedro. El concepto de generación literaria aplicada al 98. In: *Literatura española*. México : Siglo XX, 1941.

UNAMUNO, Miguel. *Obras completas*. Madrid : Escélicer, 1966.