https://doi.org/10.29393/CF6-9VFEM10009

VIDA Y FILOSOFIA EN UNAMUNO, ORTEGA Y ZUBIRI

Prof. ENRIQUE MUNITA ROJAS
Universidad de Concepción

— 1 —

El tema de la "filosofía en España" escapa, evidentemente, a mis posibilidades, tanto por la amplitud del mismo cuanto por las numerosas investigaciones de toda índole que supone, las que no hemos hecho y ni siquiera podemos hacer.

Por otra parte, el trato con los textos y con algunos maestros (varios de ellos españoles y, algunos, discípulos directos de Ortega) nos ha enseñado a amar nuestra tradición y nuestra herencia hispana. Este amor devoto nos mueve a ignorar nuestras limitaciones por un instante.

No intentamos, tampoco, mostrar en una visión calisdoscópica, aunque fuese resumida y esquemática, la historia del pensamiento español, ni de una parte de ella. Tampoco parece propio, para lo que se tiene en vista, detenerse en un solo pensador. Aunque, tal vez, eso sea *lo que deba* hacerse para iluminar desde esa experiencia todo un campo en relaciones adecuadas de sentido.

Nos situaremos, más bien, a medio camino entre ambas posibilidades. Atenderemos un tema importante del pensamiento filosófico de Unamuno, Ortega y Gasset y Zubiri. Nos referimos fundamentalmente a la relación entre la "vida" (o más exactamente *ciertas* experiencias vitales —incluidas, por cierto, las experiencias de la finitud, de las limitaciones y la muerte—) y la "filosofía" (—incluidas, por cierto, las experiencias intelectuales en general y las espirituales). En breve: las relaciones entre vida y filosofía.

Entre los mencionados pensadores hay diferencias que algunos comentaristas se han encargado, en parte, de subrayar. Cada uno tiene que ser visto desde sí mismo y respetarse su originalidad. No pretendemos, con

lo que sigue unificarlos. Apenas pretendemos traer ante ustedes *algunos* textos de dichos pensadores sobre el tema señalado, además de unas pocas páginas de dos o tres discípulos e historiadores de las ideas. Podemos decir que *intentamos, a través de dichos textos, capturar una atmósfera,* un ambiente, una actitud, *un modo de ser espiritual.* Ello puede dar paso a un diálogo y con ambas experiencias podremos, luego, hacer un balance personal. Vayan por el momento, pues, sólo los textos indicados. Nuestra es la responsabilidad de haber escogido estos textos y no otros, mutilando en cierto modo el "querer decir" original de los pensadores.

Se ha escogido a los mencionados autores porque, justo, con ellos, el pensamiento español se ha reincorporado al diálogo europeo, después de unas vacaciones más o menos prolongadas. Y lo ha hecho con el vigor propio de quien piensa *desde* su propia lengua y desde su tradición.

La filosofía es, en este contexto, la voluntad de claridad a partir de, y por sobre, la tradición. Sólo estaremos en la plena posesión de estas tradiciones, que son como nuestro subsuelo intelectual —dice Ortega—, si las sabemos bien, en sus más decisivos secretos, poniendo al descubierto sus más "evidentes" supuestos.

Esta necesidad lacerante de claridad sobre la tradición late como un corazón tras la famosa parrafada orteguiana de las *Meditaciones del Quijote:* "Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?"

Esta cuestión se torna urgente sobre todo en nuestra época ¿por qué? ¿Por qué a tantos intelectuales ilustres se les ha vuelto imperioso, en nuestros días, el ganar claridad sobre su propio ser espiritual? Unos cuantos nombres nos indicarán la intensidad y la calidad de esta preocupación: Menéndez Pelayo, Unamuno, Ganivet, Maeztu, Ortega y Gasset, Giménez Caballero, Menéndez Pidal, Américo Castro, Laín Entralgo . . . Justamente este último plantea cuatro grandes áreas en las que los modos de expresarse y realizarse la espiritualidad del pueblo español resultan típicas: 1º La instalación del español en la temporalidad de la existencia humana, su relación con el tiempo (instalación en la fe y la esperanza: ucronismo). 2º La actitud de lespañol frente a su propia realidad personal y frente a la realidad de las restantes personas (personalismo, individualismo). 3º La habitual presencia de la muerte —presencia intencional, ya se entiende— en los actos vitales del español. 4º La vivencia española de la realidad sensible (realismo aún en el dolor y sin embargo fantástico: Goya, Quijote). Para cualquiera que tenga un mínimo conocimiento de la historia y la literatura española ese breve, y casi neutral, enunciado resultará ya significativo. Habría que agregar que los cuatro rasgos que descubre Laín "son otras tantas formas de ordenación de la existencia hacia el centro transmundano desde el cual recibe su último sentido". Esto implica un modo de vivir la religiosidad que a su vez revierte sobre las cuatro coordenadas señaladas y contribuye decisivamente a darles su configuración definitiva.

En las notas que siguen se verá reaparecer, como porfiadas puntas de *icebergs,* una y otra vez, clara o veladamente, los rasgos indicados.

2

Julián Marías narra, a veces, una historia, a medias repetida de su maestro, que tilda de melancólica. Es la historia del pensamiento español de los últimos tres siglos y medio. Talvez, el aspecto de esa historia comienza a cambiar precisamente en los inicios del siglo veinte, cuando Ortega y Gasset con ese ímpetu juvenil que nunca le abandonara irrumpe en la escena cultural, periodística y filosófica española; y, cuando Unamuno, relativamente conocido ya, provocará pronto las más encontradas reacciones en el ambiente cultural hispano. Pero esta reacción, inconexa y entusiasta, se ejercía sobre un trasfondo filosófico muy tenue. "España llevaba mucho tiempo ausente de la creación filosófica —comenta Marías, desempolvando la tradición de tres siglos—. No es eso cosa extraña, agrega, porque la historia de la filosofía descubre largas discontinuidades que resultan superlativas si se considera un solo país aislado, únicamente encubiertas por la existencia social de la filosofía en la docencia, las publicaciones y los comentarios". El caso es más problemático si se considera que se "trataba de tres siglos nada menos". El historiador de las ideas otea el horizonte y sólo advierte a Suárez —muerto en 1617—, y, tal vez, a Vives, pero después de ellos, los pensadores españoles habrían quedado al margen de la filosofía "que se estaba haciendo realmente en Europa o, se limitaron a una inerte y distante recepcion de ella". La situación en el siglo diecinueve fue característica. "Cuando, a mediados del siglo XIX, dos hombres de mayor aliento —Balmes y Sanz del Río— intentaron hacer filosofía, continúa Marías, se encontraron con que no podían hacerla, porque su circunstancia histórica los oprimía y los forzó a un enquistamiento de distinto tipo, que hizo estéril, en definitiva, su gran esfuerzo. No era ciertamente faena mollar hacer filosofía en España hacia 1840 o 1860, a menos que se tuviese auténtica genialidad; y esto era lo que más faltaba a los dos filósofos, sin mengua de sus otras virtudes; tendría indudable interés contar despacio la melancólica historia de su animoso y frustrado intento; más interés que fingir unos "clásicos" inexistentes y proyectarlos sobre una España que tampoco ha existido".

Y, luego, al comentar la situación cultural de fines del siglo pasado y de comienzos del presente, señala que "la forma de vida intelectual imperante en España por aquellas fechas era la erudición, es decir, la unidad de los hechos no en sí mismos, sino en la cabeza del que los conoce".

A continuación pasa a mostrarnos la imagen, un poco mítica y titánica, del joven Ortega que se lanzaba, lanza en ristre, contra esa postura intelectual que se decantaba en mera erudición. ¿En qué podía apoyarse Ortega para ello?, otro que estaba ya en lo mismo era justamente Unamuno; pero esa batalla intelectual no los juntó y más bien los separó. Cabe preguntarse: ¿pero, es que alguien podía caminar junto a Unamuno sin

sufrir sus arremetidas? Para el discípulo de Ortega también Unamuno "se había enfrentado con la erudición, con la muerta acumulación de noticias, con los que se entretenían en contar las cerdas del rabo de la esfinge, en vez de mirarla a los ojos. Pero lo había hecho en nombre de la inspiración, de la genialidad, de la adivinación imaginativa y lírica". Ambos, maestro y discípulo, quieren ver en la actitud del vasco Rector de la Universidad de Salamanca, un renunciamiento demasiado radical de la racionalidad.

Esta interpretación se basa en muchos y claros textos de Unamuno, pero, pienso que don Miguel es imprevisible incluso en esto. Y, por otro lado, en el propio Ortega surgen unas vetas unamunianas que Marías evita o soslaya. Tal vez, en ciertos puntos, hay un espíritu, o actitud básica que engloba a ambos más allá de las diferencias.

Pero, vamos primero a las notas distintivas: ¿cuál es *el* tema constante de Unamuno?

El punto se desenvuelve con distintas alternativas retóricas desde sus primeros escritos hasta el impacto, a ratos brutal, de *Del Sentimiento trágico de la vida* (1913). En el ensayo *Soledad* (1905) Unamuno contesta directamente: "Estoy convencido, dice, de que no hay más que un sólo afán, uno solo y él mismo para los hombres todos . . ." "La cuestión humana, que es la mía y la tuya y la del otro y la de todos". "La cuestión humana, añade, es la cuestión de saber qué habrá de ser mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera". Y a esto, que también llama "el secreto de la vida humana", lo caracteriza en un texto del mismo nombre como "el apetito de divinidad, el hambre de Dios".

Al comienzo del *Sentimiento trágico de la vida,* ya citado, vincula esta única cuestión con el quehacer intelectual y filosófico: "El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadro hermano". Y luego añade: "Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos".

Ferrater Mora recuerda unos versos de Antonio Machado que nos dan, en experiencia poética, esta reafirmación españolísima del hombre como realidad personal última:

Y cuando llegue la hora del último viaje
Y esté al partir la nave que nunca ha de tornar
Me encontraréis a bordo, ligero de equipaje
Desnudo, como los hijos de la mar.

¿No resuena en ellos esos otros dos versos de Quevedo?:

Vive para ti solo, si pudieres,
pues sólo para ti, si mueres, mueres.

En las últimas líneas citadas, Unamuno conecta la experiencia de la finitud del hombre con la filosofía. El radicalismo personalista inunda y compromete todo el saber en una única y fundante experiencia metafísica existencial.

El tema planteado tan vigorosamente por Unamuno no es nuevo en la tradición hispana. Muchos y de muy distinta manera lo han sentido, pensado, vivido y expresado: pensadores, poetas, místicos, pintores y novelistas. Reaparecerá también en Ortega y Zubiri aunque de diverso modo. Marías que desea dejar sentada pronto la peculiaridad del *raciovitalismo* frente al "pensamiento dramático o agonista" de Unamuno, señala con fuerza, sin embargo, la importancia filosófica del personalismo de este último: "El hombre puede recoger en sí mismo sus más hondas energías, sus "fuerzas para ser", y apoyarse en el fundamento último de su persona, para hacer frente a cualquier cosa; pero, ¿para hacer frente a la nada, o, más bien, para hacer frente a nada? Unamuno ha sentido y hecho sentir, tal vez como nadie, la inminencia de este problema, y en él ha tenido vida y plenitud de significación. Prescindiendo de lo que Unamuno haya hecho para intentar resolverlo y aun formularlo —esto es otra cosa—, hay que reparar en el modo agudísimo y radical como lo ha descubierto, como lo ha sentido en toda su tremenda problematicidad".

Pero al ser el tema —y el problema— de la muerte planteado con tal radicalidad hace que la cuestión *única* de Unamuno se abra como un abanico de relaciones metafísicas "La perduración del hombre (...) supone la muerte, porque el hombre muere y la muerte sólo se puede entender desde la vida de que es privación: y como el hombre consiste por lo pronto en esa vida, la *cuestión única* de Unamuno envuelve las del ser, la vida y la muerte del hombre, en esencial unidad". Pero el entusiasmo del comentarista se atenúa al observar el conjunto de la obra unamuniana, ya que en vez de lanzarse Unamuno al estudio metafísico "del hombre viviente y mortal", se dedica a hacer descripciones que califica, él mismo, de "poesías o fantasmagorías". Y aparecen de su pluma poemas, dramas, novelas, etc. La verdad es que Unamuno tiene de la razón una idea a medias decimónica y a medias bergsoniana: "La razón es enemiga de la vida", escribe. Y nos dice asi mismo: "Es una cosa terrible la inteligencia Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un sólo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser". Y: "La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla".

Es cierto que este planteamiento es tributario de una concepción positivista no sólo de la ciencia sino también de la filosofía. La fenomenología

de Husserl y la ontología fundamental de Heidegger han superado, distintamente, dicho modo de pensar y sus supuestos. Pero en el propio Unamuno hay elementos de superación del problema y Julián Marías debe reconocerlo modificando, en parte, la visión un poco simplificada que de Unamuno presenta a veces: "(...)Unamuno se da cuenta de que tampoco se puede escoger uno de los términos para quedarse sólo con él y abandonar el otro. "Razón y fe —dice el autor de *Del sentimiento trágico*— son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional". Y luego: "La vida no se puede sostener sino sobre razón, y la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón".

Todo lo anterior ya nos sugiere la idea que de la filosofía en general tiene Unamuno y, sobre todo, de la filosofía española.

— 3 —

La novela y la obra poética de Unamuno son el vehículo adecuado para ponernos en contacto con la *verdadera realidad* que es el hombre. Más que de una descripción objetiva de los temas de Unamuno, se trata de pesquisar la propia personalidad del autor. El autor está siempre, casi obsesivamente, presente. "Aferrado a su propia existencia con toda decisión (comenta A. López), con fiereza ibérica, Unamuno reacciona violentamente contra toda doctrina que fomente (a su juicio) la huída de lo concreto". De ahí su adhesión a "la vida" que en él toma el carácter de "seno nutricio, fuente misteriosa de unidad y vínculos inquebrantables". El término está lleno de sugestiones y ambigüedades, pero en él cobra, sobre todo, el sentido de "integralidad y autenticidad existenciales". "¿Cómo, pues, va a abrirse —se pregunta Unamuno— la razón a la revelación de la vida? (Y comenta:) Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón".

Todos los grandes temas unamunianos se darán a partir del trasfondo ya indicado. Generalmente surgen de la apertura de la conciencia y las experiencias existenciales correspondientes, la angustia, las ansias de plenitud, de permanecer en su ser: el conocimiento es visto también desde el trasfondo existencial como modo de autoconocimiento y realización de la propia existencia. Tanto en el caso de la verdad, como de la fe, se subraya el papel del sujeto y de sus riesgos. Verdad, ser y Dios: más queridos que tenidos. Es digno de destacar la correlación, en el pensamiento unamuniano, entre "conciencia-de-sí, angustia y sed-de-inmortalidad", correlación a la vez estructural (metafísica) y existencial; que es otra de las geniales anticipaciones de Unamuno. La analítica existenciaria y el pensamiento existencial francés se abocarán a lo mismo unos años más tarde.

Decíamos que el radicalismo personalista compromete todo el saber en la experiencia fundante originaria. La angustia es un modo de realización existencial del problema ontológico. López Quintas rastrea en los tomos de los *Ensayos* de Unamuno diversos modos de esta experiencia: 1.— La

conciencia me certifica que existo, pero no me revela el fundamento ontológico de mi existencia. Esta inseguridad constitutiva de mi ser provoca una sensación ineludible de *angustia* (*Ensayos,* t. 2 p. 740). 2.— Mi autoconciencia no me revela si existí antes de tener conciencia de mí mismo, ni si existiré en el futuro. Esta inseguridad respecto a mi existencia en el tiempo es fuente de *angustia* (t. 2 p. 770). 3.— Mi conciencia me revela a mí mismo cómo realmente existente pero condicionado por los demás seres. Este no ser yo en los demás *yos* y en las demás cosas y seres causa *angustia* (t. 2 p. 855)· 4.— La experiencia de mi yo individual me indica que incluso en mi intimidad se mezcla el "ser yo" y el "ser no-yo", porque encuentro que soy limitadamente, ya que podría ser más de lo que soy. Aquí surge la *angustia de la limitacin intrínseca de mi ser* (t. 2 p. 852-855). 5.— Esta limitación se trueca en vacío, anhelo, hambre de ser sin límite. He aquí la *angustia de infinitud y de Dios* (t. 2 p. 764-65). El historiador de las ideas filosóficas españolas contemporáneas nos muestra con un revelador texto de Unamuno que éste estaba consciente del carácter, por así decirlo, de experiencia límite de la angustia: "Esta angustia —escribe Unamuno— arrancándonos del conocimiento aparencial, nos lleva, de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas". Recordemos como en *Niebla* muestra que *el dolor* nos hace sentir el alma como nuestra en cada caso, como el dolor nos hace asumirnos *integralmente.* "La congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial", dice también Unamuno. Otros pensadores europeos posteriores mostrarán algo parecido.

Junto al escepticismo gnoseológico se une, en Unamuno, la pasión de perdurar y la condición "irracional-pasional" de la fe (vida). Todos sus textos nos revelan de una u otra manera el carácter auto-cancelado de la autoconciencia, la experiencia como tensión vital antes que pura contemplación, y tensión paradójica entre vivir y conocer, tensión, tal vez, insalvable. A la razón discursiva, raciocinante, Unamuno opone la sin-razón vital . . · "Vivir es una cosa y conocer otra; y (. . .)acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional anti-vital" (*Ensayos,* t. 2, p. 759).

Ortega y Marías se detienen mucho en este aspecto del pensamiento de Unamuno, para mostrar la superación que supondrá el planteamiento orteguiano en relación al de Unamuno: el paso de la sinrazón-vital —con su secuela de paradojas, relativismos y escepticismo— a la razón vital —o raciovitalismo, *razón que no sólo se reconoce en la vida sino que lleva a ésta a una cierta plenitud.* Recordemos que para Marías, la aparición de *Del Sentimiento trágico de la vida,* en 1913, sirvió de acicate para la rápida publicación, por parte de Ortega de las *Meditaciones del Quijote,* el año 1914. *Vida* se nos presenta, pues, como problema (parafraseamos a Ortega), pero, o nos recostamos en el misterio, o nos afirmamos en el "momento de claridad" que es la cultura . . . Volveremos sobre esto más adelante.

No conviene, sin embargo, dejar de lado las posibilidades metafísicas y existenciales de las descripciones unamunianas —incluso en sus exage-

raciones unilaterales. El quedarse tercamente en alguna de estas unilateralidades nos puede hacer olvidar el integralismo existencial de Unamuno, que abarca y termina por absorber los extremos. Creo que Marías cae, a veces, en esa tentación. Escuchemos a Unamuno: "En el fondo del abismo se encuentra la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos".

La fe, la voluntad (la voluntad de ser racional, entre otras) y la acción son formas de realización de la superación de las limitaciones, por tanto, de realización de lo humano. La *theoria* es una forma de realización (como re-flexión) del "hombre en el mundo".

François Meyer, en el importante libro dedicado a Unamuno, opone reservas a un cierto aspecto de la crítica de Marías al pensador vasco, el que se refiere a que Unamuno no habría hecho "más que rozar de pasada la idea, fundamental en Ortega y Gasset, de la "razón vital e histórica". "Nosotros (dice Meyer), sin embargo, creemos que el tema de la temporalidad y de la historicidad es, en Unamuno, una consecuencia del tema de la antinomia concreta y del estatuto polémico del ser, y que en este último es donde deben buscarse la llave del primero y la razón de su irreductibilidad a una racionalización.

— 4 —

(En la Conferencia dictada con ocasión del Seminario "El Pensamiento en España e Iberoamérica", en este apartado se mostró en forma de tesis diversas posiciones de Unamuno referidas a los temas de los parágrafos anteriores. En esta versión hemos prefido omitirlas. En todo caso, el lector puede reemplazarlas, con provecho, examinando el último capítulo de *Del Sentimiento trágico de la vida*. Digamos sí, que se referían 1º) al *Quijote* como símbolo y *realización* de la filosofía y el ser espiritual españoles; 2º) al pensar *desde* la lengua materna; 3º) al hombre, realidad personal; al individuo concreto: principio y fin de ciertos modos de la realización; 4º) a la filosofía como expresión del *drama* humano: saber como salvación. El valor espiritual como realización concreta existencial, y 5º) la extraña paradoja de un "socratismo quijotesco". Saber y locura. El desesperar que se plasma en "querer lo imposible". Realización en la derrota (derrota mundanal: limitaciones, el ridículo, la muerte) del valor anhelado).

— 5 —

Demos paso, ahora, a algunas notas y textos de Ortega. Como en el caso de Unamuno no describiremos su pensamiento filosófico. Incluso haremos menos. En primer lugar, porque el pensamiento de Ortega es relativamente más conocido y sus obras están disponibles, y, en segundo lugar, porque nosotros mismos, en esta Universidad, en nuestros cursos, en Conferencias y en artículos, nos hemos dedicado a estudiarlo y darlo a

conocer. Volverlo a hacer, nos llevaría prácticamente todo el tiempo de que disponemos. Bastarán unas alusiones.

La vida humana —la de cada cual— es la realidad radical; pero, ¿qué significa que la vida sea la realidad radical? Responde Ortega: "Simplemente que en el acontecimiento vida le es dado a cada cual, como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretenda trascenderla. Es, pues, la raíz de toda otra realidad y sólo por esto es radical".

El desenvolvimiento de los diversos temas orteguianos parte de esta averiguación fundamental y de la "reabsorción de la circunstancia". Ortega se refiere en muchos textos y en diversas circunstancias a la filosofía. En todos ellos se subraya, explícita o implícitamente, el carácter de *quehacer* humano de la filosofía. Trátese del tema de las "ideas y creencias", de la filosofía como voluntad de claridad y descubrimiento *(aletheia)*, de la autenticidad, de la perspectiva constitutiva del "punto de vista" y de "lo real", etc., etc. En definitiva: "Todo lo que no sea definir la Filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida, es insuficiente y no es radical".

El hombre vive la unidad de la filosofía y la vida como tarea o faena vital.

La filosofía es primariamente filosofar y ésta experiencia vital. "Por tanto —proclama Ortega— el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos "nuestra vida". Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí —la vida es intransferible—, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo".

La filosofía se confunde con su propio quehacer: va detrás de sí misma, se ve a sí misma como faena de vida. Es por cierto meditación, más, meditación *de* nuestra vida. Toda verdad debe ser conquistada y hecha propia. Realizada en las entrañas y la mente de un individuo, historizada.

Pero esto no basta. La filosofía es también la realización de la *voluntad de claridad* humana. Realización que muestra su bagaje, el que, aunque debe ser reapropiado constantemente ("lo que heredaste de tus antepasados conquístalo, para merecerlo"), exhibe sus instancias propias y, en cierto modo, su legalidad. Es por eso que Ortega hace suya, y lo reitera constantemente, la divisa *goethiana:*

> Yo me declaro del linaje de esos
> Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.

En nuestro trato con las cosas ganamos acceso a dos tipos de claridad, la "claridad de las impresiones" y la "claridad de la meditación". La decidida voluntad orteguiana de hacer de ambas una más eminente, revela la distancia que lo separa de Unamuno. Podemos denominar a esa "distancia": voluntad de filosofía, o de *aletheia*, es decir de claridad y de mantener y *asegurar* la claridad.

Ortega afirma fuertemente este punto en las *Meditaciones del Quijote*, y como se dice que habría apresurado la publicación de este escrito por

la aparición de *Del sentimiento trágico de la vida,* permítaseme entresacar de un escrito nuestro, anterior, basado en gran medida en las *Meditaciones,* las siguientes líneas sobre el tema:

Claridad —nos dice Otega— no es vida, pero es la plenitud de la vida. Recordemos, de paso, cómo antes nos había invitado a encontrar en toda cosa —en la más humilde— la invitación a una posible plenitud. Ahora sabemos que la plenitud de la vida es esta salida a lo claro y el *mantenerse* en la claridad. Nos permite saber a qué atenernos frente a lo "dado" asegurándolo y proyectándolo a una nueva luz y asegurándonos a nosotros mismos en la tarea. El aprehender es un poseer. Aquí, pues, "claridad, significa tranquisa posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya". Ello hace posible la constitución unitaria temporal del yo y el mundo.

Pero, a su vez, qué hace posible este "claror" seguro, o "mantenido" en su brillar?: "Pues bien: esta claridad nos es dada por el *concepto*" —contesta el meditador del Escorial. El concepto es, así, un órgano. El órgano por el cual captamos lo que hemos llamado la "profundidad". La profundidad temporal (el pasado), la espacial (lejanía); la latencia, los diversos "planos" de presentación y relación. Pero todo ello nos empuja a la noción de *estructura* ("los mundos latentes constituidos por estructuras de impresiones"). Antes habíamos empleado el término "jerarquía". Se trata de un orden en que entran las cosas, o los elementos; un orden real, que tiene un "valor" distinto de la "realidad" de los elementos que lo componen. En un ejemplo de Ortega podemos distinguir los "colores", "cualidades materiales", de las "cualidades relativas que sólo poseen las cosas en relación unas con otras, como el estar 'a la izquierda de' ", etc. Toda cosa nos empuja a otra y, desde la otra, se muestra más plenamente. El filósofo español usa la expresión "fecundarse": "...diríase que cada cosa es fecundada por las demás", "...eso que llamamos "naturaleza" no es sino la máxima estructura en que todos los elementos materiales han entrado...". Para ello ha sido necesario que como pescadores hayamos tendido entre las "cosas" "una red de relaciones" que las limite y las fije. ¿Dónde, frente a qué, contra qué? Por cierto, entre ellas mismas, unas con otras. En un pasaje con reminiscencias leibnizianas nos dice Ortega: "Si seguimos atendiendo a un objeto éste se irá fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes. El ideal sería hacer de cada cosa centro del Universo".

Con esto tiene que habérselas, pues, el concepto: la forma cómo están las cosas unas en las otras; si se quiere: reflejo, alusión. Esa es la profundidad. Preguntarse por el sentido de algo será, pues, constituirlo en "centro virtual del mundo".

Ahora bien, ¿qué significa *tener* el concepto de algo? Recordemos aquí lo dicho antes respecto del nombre "auténtico" de algo. El concepto igualmente se nos presenta un poco como el representante de la cosa, ¡pero ya

veíamos que aquél era la mera caricatura de la cosa, su espectro! No se trata, por lo tanto, de que el concepto pretenda desalojar a la intuición, —la razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida, protesta Ortega. Pero siendo, ni más ni menos, el concepto lo que es, es lo que nos permite *poseer* la cosa. Decíamos que nos permite poner límites, relacionar unas con las otras, las "impresiones que son fugaces, huideas"; de tal manera que al "atar el concepto unas con otras las fija y nos las entrega prisioneras". Y recuerda, a este propósito, la bella leyenda que cuenta Platón, con el mismo afán, al decir que "las impresiones se nos escapan si no las ligamos con la razón, como según la leyenda, las estatuas de Demetrios huían nocturnamente de los jardines si no se las ataba". Cada uno a su oficio, pues, sin inflacionar los términos; la impresión nos dará, como lo señala Ortega "la carne de las cosas", pero que no puede darnos lo que nos entrega el concepto: "la forma, el sentido físico y moral de las cosas". Y, en esta condición, se constituye en órgano de aprehensión. El pensar es, por tanto, una forma de posesión. No podemos afirmar dogmáticamente que el pensamiento sea la "sustancia última de toda realidad", pero, sí podemos asumir que *"no todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud"*. Refuerza Ortega lo dicho comentando: "Esta es la adehala que sobre la impresión nos ofrece el concepto; cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas, sólo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da sólo la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos dala impresión de las cosas, no las cosas. El concepto, así, no trata de "sustituir la espontaneidad vital" sino, como se ha señalado, la asegura.

Muy lejos se encuentra nuestro filósofo de lo que se ha dado en llamar irracionalismo. Afirma el carácter histórico (concreto) del quehacer humano y rechaza todo utopismo intelectualista —utopismo que se manifiesta en un mal llamado "optimismo" gnoseológico; pero, por lo mismo, rechaza toda posición dogmática de sentido inverso: la imposibilidad (de principio) de conocer —el pleno "pesimismo" gnoseológico· Lo que podemos es asumir la situación humana y describirla: la serie de las experiencias vitales por las cuales el hombre ha pasado, la experiencia de sus limitaciones —y el culatazo mental subsecuente por el cual se presenta el mundo ideal e que estas limitaciones desaparecen. Esto es otra manera de decir que hace buena la "perspectiva" como elemento constitutivo de la "realidad". Siempre tenemos "partes" de las cosas (una hoja, una naranja, el "pasado-de-la-filosofía"), y sucesivas "vistas" nos entregarán nuevas "partes", que nos veremos obligados a "integrar", en visiones lo suficientemente abarcadoras. Un punto de vista como el señalado no se concilia con un dogmatismo irracionalista de principio. Hay que atenerse a "lo que hay".

No hay una deleitación en el "misterio" por parte de Ortega. Ya hemos visto que "define" al hombre por su "*misión de claridad* sobre la tierra". Bien que, por lo dicho antes, "esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie. Ia lleva dentro de sí, es la

raíz misma de su constitución". Ahora bien, esta voluntad de claridad (*logos,* seguridad, presencia), nos dice del esfuerzo, de la tarea, pero no describe la "sustancia última" sino como perspectiva. Es decir, la "reabsorción de la circunstancia". El concepto es en este quehacer el instrumento que "se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita ante e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro. Literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino a través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos (véase el diálogo *Teetetos*). *Idea* en Platón quería decir punto de vista".

"Vida" se nos presenta, por de pronto como azarosa y problemática; caben dos posibilidades: o acentuamos el carácter azaroso, inestable, oscuro, "misterioso", o, nos hacemos firmes en el "momento de seguridad" que es la cultura —el concepto—, que es, por otra parte, desde luego, también vida —experiencia vital—, bien que no toda la vida ("Frente a lo problemático de la vida, la cultura representa el tesoro de los principios"). Ello nos permite rastrear en Ortega lo que podríamos llamar su "optimismo"; eso sí, un optimismo "realista", concreto y nada utópico, que refuerza la necesidad de la tarea, pero no garantiza resultados. De una manera que recuerda el mito de *Sísifo,* nos dice, sin desesperar, o, más bien, saliendo de la desesperación: ¡arriba!... Hay, por otra parte, una actitud intelectual que pone énfasis en el misterio, o "problema formalmente insoluble". Pero esta es una vía sin salida, a no ser que llamemos salida la reafirmación de lo "tenebroso" y lo "oscuro". El misterio —dice Ortega— es la lujuria de la oscuridad. Esto le permite caracterizar, de nuevo, la filosofía: "La Filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar lo oculto o velado —en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *aletheia,* que significa desocultamiento, revelación o desvelación: en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, *logos.* Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología.* Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces".

La salida la empuja, pues, la voluntad de claridad, llamada por los griegos *aletheia* y, por la posteridad, filosofía. La filosofía es, pues, por de pronto vía *methodos.* El filosofar nace, así, existencial e históricamente, de la desesperación pero no se queda en ella: "La filosofía cree haber encontrado una salida en el terrible e impasible acantilado: es, precisamente, una "vía". Por ello esta palabra "vía" —*dos, methodos*— es la que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito). Lo que indica que la filosofía es también una fe. Consiste en creer que el hombre posee una facultad —la "razón"— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella".

La filosofía es pues la voluntad de traer a presencia, descubrir lo oculto o velado. *Aletheia* (o, más bien *aletheuein* del *ontos)* que se expresa

en *Logos*. Puede describirse, asimismo, como saber del "Universo o de todo cuanto hay". Pero, como ciertos viajeros, "al partir no sabemos qué es lo que hay", y el "objeto" resulta ser no una cosa nueva entre las cosas sino, mejor, una nueva dimensión de toda cosa. Un nivel nuevo de relación.

El "objeto" de la filosofía se muestra, pues, esquivo; sobre todo, para los que ven el quehacer desde fuera y tienen del filosofar sólo la apariencia de una constante discordia entre los llamados filsofos. Con Zubiri veremos por qué esenciales razones tiene el filosofar su condición propia y cómo esa apariencia lo enmascara.

— 6 —

Finalmente, permítaseme resumir el pensamiento de X. Zubiri acerca de los temas tratados anteriormente. Como ya lo indicamos a propósito de Unamuno y Ortega, tampoco intentaremos presentar un esquema del pensamiento filosófico de Zubiri. Este ha elevado la refleción filosófica a un nivel ontológico profundo y revela un conocimiento de la tradición filosófica, y de la ciencia y filosofía contemporáneas, tan rico y variado que no podemos pretender resumirlo en dos líneas. Pero, a pesar de su importancia, el pensamiento de Zubiri no es muy conocido, ni siquiera en los medios técnicos. En algunos trabajos breves se ha ocupado de la filosofía, su quehacer y su objeto. Les presentaré algunos textos de Zubiri, de esos trabajos, para que podamos ponerlos en relación con los textos ya vistos de los pensadores anteriormente nombrados.

Nos recuerda Zubiri que cuando Aristóteles llabama a la filosofía *zetoumene episteme* "entendía que lo que se buscaba no era sólo el *método* sino además el *objeto* mismo de la filosofía". Esto le imprime un carácter específico a la tarea filosófica que no comparte con "las otras ciencias". Estas últimas *parten* de la *posesión* de su objeto y de lo que tratan es simplemente de *estudiarlo*", mientras que la "filosofía tiene que comenzar por justificar activamente la existencia de su objeto; su posesión es el término, y no el supuesto de su estudio, y no puede mantenerse sino reinvindicando constantemente su existencia".

Zubiri discute la noción de "ciencia" que manejan Descartes, Kant, Hegel (y aún Husserl), cuando se plantean la tarea de describir a la filosofía y su objeto. Pone a descubierto ciertas ambiguedades y equívocos; fruto, tal vez, de cierta positivización no aclarada. La filosofía misma se asume de distintas maneras; al enfatizar algún elemento más que otro, y, al eliminar, incluso, algún elemento en la descripción. Estas distintas maneras de concebir la filosofía, las resume Zubiri en tres conceptos:

1º La filosofía como un *saber* para el mundo y la vida;
2º La filosofía como una *dirección* para el mundo y la vida;
3º La filosofía como una *forma* de vida y, por tanto, algo que acontece.

Estos tres conceptos derivan, en última instancia, de tres "dimensiones del hombre". En la raíz de estas concepciones de la filosofía se dan unos ciertos "modos" existenciales, históricos, en los que la inteligencia se plasma

en formas distintas de intelectualidad. Todas ellas van surgiendo de las *limitaciones* mismas de los hombres (tema que ya surgió, por cierto, con los pensadores anteriores). Y la historia se encarga luego, de dislocarlas. Pero, esto no obstante, no debemos olvidar que "el hombre es siempre lo que es gracias a sus limitaciones que le dan a elegir lo que puede ser". Y es el sentimiento de las limitaciones el que hace al pensador volverse sobre sí mismo, su propio "haber sido" se hace presente y problema. Es el sentimiento de las limitaciones el que hace volver al pensador a la raíz misma de donde surgen, ya que encuentra que el pasado es algo *presente* en su situación: "Ocuparse de la historia de la filosofía no es, pues, una simple curiosidad: es el movimiento mismo a que se ve sometida la inteligencia cuando intenta precisamente la ingente tarea de ponerse en marcha a si misma desde su última raíz. Por esto la historia de la filosofía no es extrínseca a la filosofía misma, como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica. La filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía, porque la entrada de la inteligencia en sí misma, en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada, es el origen y la puesta en marcha de la filosofía".

Zubiri examina los distintos modos como la filosofía ha entendido, a lo largo de su historia, su "propia definición como un saber acerca de las cosas". Muestra como esto la ha llevado desde el escepticismo hasta la afirmación unilateral de una cierta fórmula; pero, más allá de esta diversidad resurge siempre, gravemente, la misma tensión intelectual básica, el problema mismo de la filosofía: "La diversidad de definiciones actualiza, ante nuestra mente, el *problema mismo de la filosofía* como un verdadero saber acerca de las cosas. Y pensar que la existencia de semejante problema pudiera descalificar el saber teorético, es condenarse a perpetuidad a no entrar ni en el zaguán de la filosofía. *Los* problemas de la filosofía no son en el fondo, sino *el* problema de la filosofía".

En estos trabajos Zubiri no intenta precisar "el carácter más hondo del objeto de la filosofía y su método formal"; tampoco lo intentaremos nosotros, ya que ello nos obligaría a investigar el pensamiento ontológico (y el desarrollo gnoséológico correspondiente) al nivel de *De la esencia* —última obra importante de Zubiri, y en cierto modo, el texto filosófico cumbre de una cierta línea de pensamiento que pasa por Zubiri, pero que viene de más lejos. Plantearemos sólo los dos puntos esenciales en los que Zubiri resume la discusión, al describir la condición de la filosofía frente a las diferentes ciencias:

1º "La *diferencia radical* que separa a la filosofía y a las ciencias no procede del *estado del conocimiento* científico o filosófico". No es un problema de avance o de insuficiencia. La búsqueda filosófica, más bien su objeto, no tiene un carácter problemático por insuficiencia, sino por la condición misma del objeto de la búsqueda. Este es *constitutivamente* latente. No se compara con ningún otro objeto· ("Si toda

ciencia versa sobre un objeto real, ficticio o ideal, el objeto de la filosofía no es ni real, ni ficticio, ni ideal: es otra cosa, tan otra, que no es cosa"). Pero por ello mismo está *implicado* en todo objeto: incluído en todos ellos —dice Zubiri— sin identificarse con ninguno. Y aclara: "Esto es lo que queremos decir al afirmar que es constitutivamente latente: latente bajo todo objeto".

Así: "El acto con que se hace patente el objeto de la filosofía no es una aprehensión, ni una intuición, sino una *reflexión*. Una reflexión que no descubre, por tanto, un nuevo objeto, sino una nueva dimensión de todo objeto, cualquiera que sea". Zubiri aclara de inmediato el sentido en que usa la expresión "reflexión" en este texto, la emplea, dice "en su sentido más inocente y vulgar: un acto o una serie de actos que, en una u otra forma, vuelven sobre el objeto de un acto anterior a través de éste. (. . .) La reflexión de que aquí se trata consiste en una serie de actos por los que se coloca en una nueva perspectiva el mundo entero de nuestra vida, incluyendo los objetos y cuantos conocimientos científicos hayamos adquirido sobre ellos".

2º De modo que el saber estricto de la filosofía es constitutivamente diferente. Tiene que ser constantemente buscado, retenido, conquistado. En general, las ciencias particulares parten de un objeto que está ahí *ya*, la filosofía será esencialmente "un conocimiento que necesita *perseguir* a su objeto y *retenerlo* ante la mirada humana, *conquistarlo*". La filosofía misma "no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión". Frente a todo irracionalismo cree necesario Zubiri subrayar que "el objeto de la filosofía es estrictamente objeto de conocimiento; pero que este objeto es radicalmente distinto de los demás". Termina Zubiri de caracterizar esta distinción recordando el texto aristotélico (*Metaf* 1064 a 3); cualquiera ciencia y en general cualquiera actividad humana "considera las cosas que son y *tales como son (hos estin)*", la filosofía, sin embargo, "considera las cosas *en cuanto son (hei estin)*". En resumen; y "dicho en otros términos: el objeto de la filosofía es *trascendental*, y, como tal,, accesible solamente a una reflexión".

Este modo diferente de ser es una dimensión necesaria y positiva del conocimiento en su conjunto. En cierto modo gracias a ello tenemos *un* mundo, y, podemos verle, además, a dicho mundo "las espaldas". En vez de ser un defecto es "precisamente, el problema, el contenido y el destino de la filosofía. Por esto, (concluye Zubiri), aunque no sea exacto lo que decía Kant: "no se aprende filosofía, sólo se aprende a filosofar", resulta absolutamente cierto que *sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar*".

Algunos complementos y precisiones finales:

1.— La filosofía se presenta "ante todo, como un esfuerzo como una 'pretensión'" (por la índole constitutivamente latente de su objeto). Y, más allá de cualquier equívoco, la filosofía ha consistido, desde los griegos hasta nuestros días, en "una enérgica iluminación" de este su objeto y en "un constante y constitutivo 'hacerle sitio'" (Ya sea que se trate del ente, o de la idea, o, del ente en cuanto ente, de los estratos teológicos constitutivos; o, en los tiempos modernos: de las condiciones de la experiencia, o, del saber absoluto; en todos los casos alienta, primariamente, el mismo esfuerzo y sentido.).

2.— Este esfuerzo se traduce en la "constitución intelectual de su propio objeto". Es, por cierto, fruto de una suerte de "violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia". Este permanente esfuerzo, no puede soslayarse ni existencial ni ontológicamente.

3.— Pero, por lo mismo, *no podemos confundir las intenciones iniciales de un filósofo con el principio de su filosofía,* ya que "al filósofo solamente cuando *se encuentra ya* filosofando se le esclacere la ingente faena que ha llevado a cabo al *ponerse* a filosofar". Y si convenimos en que "el principio de sus principios es la índole de su problema, habrá que decir que, en filosofía, el *principio* es el *final;* y, recíprocamente, en su primer originario y radical "paso" está ya toda la filosofía". Lo que sigue es un proceso de actualización y autoconstitución. Por así decirlo, la filosofía *madura* en cada filósofo, y en ese "madurar" consiste . . . "Mientras la ciencia inmatura es imperfecta, la filosofía consiste en el proceso mismo de su madurez. Lo demás es muerta filosofía escolar y académica. De aquí que, a diferencia de lo que acontece en la ciencia, *la filosofía tenga que madurar en cada filósofo.* Y, por tanto, *lo que propiamente constituye su historia es la historia de la idea misma de filosofía;* por aquí debe aclararse la relación original existente entre la filosofía y su propia historia".

4.— Concluyamos, por ahora, pues, en que "la obra de la filosofía es la conquista de su, propia idea". Y, que a estas alturas el propósito o momento inicial es superado: "la filosofía ha cobrado consistencia *propia,* y, con ella, su concepto adecuado: el concepto que la filosofía se ha forjado de sí misma". (Resuenan como, un eco las palabras de Heraclito: . . . Oyéndome, no a mí, sino al *Logos* . . .) El filósofo es ahora llevado y, en cierta forma, obra de la filosofía . . . "De ahí que, ante una filosofía ya madura y precisamente ante ella, es cuando resulta, no sólo posible, sino forzoso, preguntarse hasta qué punto y en qué forma responde a su propio concepto".

— 7 —

Con los textos de nuestros filósofos hemos desenvuelto una línea de pensamiento. Con ellos hemos traído a efectiva patencia ciertos supuestos

y condiciones latentes o potenciales. El paso, en el acto de pensar, de la latencia a la patencia, tiene un carácter en sí mismo que ya sorprendió a Aristóteles: en él no se destruye lo latente. Ortega recuerda unas líneas del *De anima* (417, b 3), en las que el griego muestra que el paso de la *potencia* inicial al *acto* de pensar no implica "destrucción de la potencia, sino que es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección *(entelequia)* de modo que potencia y acto se asimilan". Comenta Ortega este texto aristotélico: "Por eso el género de movimiento que es el acto —*energeia*— no acaba una vez que alcanza su término *ad quem* es el mismo que su término *a quo* y al llegar aquél a su perfección en éste, pervive como potencia que reclama nueva actualización".

De este modo, "si contemplamos el proceso del pensar filosófico desde los griegos a nosotros como un inmenso pensamiento unitario, (digamos finalmente con Ortega), se nos presenta como un proceso de determinación en que el pasado se conserva e integra, esto es: como un progreso del pensar hacia sí mismo".

NOTA BIBLIOGRAFICA

Dada la amplitud de la bibliografía referente al tema del trabajo, sólo indicaremos los textos *efectivamente* usados, fundamentalmente en la forma de citas directas. No hicimos, en cada caso, llamados a pie de página para no molestar la lectura. Sin embargo, *todos* los textos se mencionan en esta nota: 1.— *Ferrater M., José:* "Unamuno, 1964" en Rev. de Occidente, 2ª Ep. Nº 19; 2.— *Laín E., Pedro:* "La espiritualidad del pueblo español", en España como Problema; 3.— *López Q., Alfonso:* "Filosofía española contemporánea"; 4.— *Marías, Julián:* "La Escuela de Madrid"; "La 'mediattio mortis', tema de nuestro tiempo", en Rev. de Occidente, 2ª Ep. Nº 19; 5.— *Meyer, François:* "La Ontología de Miguel Unamuno"; 6.— *Munita R., Enrique:* "La realidad viviente humana. Introducción al Pensamiento de Ortega y Gasset", "Ortega y Gasset y la experiencia griega de la *aletheia*", en Cuadernos de Filosofía - Universidad de Concepción Nos. 3-4 y 5; 7.— *Ortega y Gasset, José:* "Prólogo a la Historia de la Filosofía de E. Brehier", "Meditaciones del Quijote", "¿Qué es la Filosofía?", "La idea de principio en Leibniz", "Origen y Epílogo de la Filosofía"; 8.— *Soler G., Francisco:* "Hacia Ortega I"; 9.— *Unamuno, Miguel de:* "Ensayos", "Del sentimiento trágico de la vida"; 10.— *Zubiri, Xavier:* "El hombre realidad personal", en Rev. de Occidente, 2ª Ep., Nº 1, "El saber filosófico y su historia", en Naturaleza, Historia, Dios, "¿Qué es saber?", id.