

Existencialismo español

ORTEGA Y GASSET, UNAMUNO Y XAVIER ZUBIRI

por

Sabino Alonso-Fueyo

1. ORTEGA Y GASSET

DENTRO del pensamiento filosófico actual, Ortega y Gasset es, sin duda alguna, uno de sus máximos representantes. Hablamos del filósofo, y no del profesor de filosofía; mejor aún, del culturalista. No se diga que en donde falta el sistema, el rigor lógico, está ausente también toda filosofía. Don José Ortega y Gasset pertenece a un período que pudiéramos llamar de disolución de sistemas, y que, modernamente, profesaron Nietzsche y Bergson, entre otros.

Filósofo, pues, militante, que piensa y sabe teorizar como pocos: con poderosa inteligencia, frase feliz, metáfora justa; con una prosa siempre musical, cargada de relumbres poéticos. Ni uno sólo de los fenómenos culturales de actualidad se escapan a la finísima atención y claro talento de Ortega: la última teoría científica en Europa, el libro interesante más reciente... Así se explica que en la obra orteguiana floten constantemente influencias de Fichte, Hegel, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Simmel... Pero lo adquirido, la aportación ajena se transforma maravillosamente entre sus manos, para decirlo después con maestría insuperable: he aquí otra de las formas egregias de ser también original. «En cualquier punto que Ortega aborda en sus fugaces ensayos —sostiene el P. Iriarte (1)— pone algo propio, y no sólo estilo, sino contenido; pone correcciones, esclarecimientos, puntos de vista, ideas complementarias, contrastaciones, consecuencias no advertidas, precisio-

(1) IRIARTE, JOAQUÍN: «Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina.» *Razón y Fe*, pág. 123. Madrid, 1942.

nes sobre otras mal deducidas, observaciones finísimas, análisis psicológicos primorosos; y el caudal interpretativo personal que aporta a veces es suficiente para dar al tema sabor y colorido orteguiano.»

Admiramos a Ortega y Gasset por sus dotes intelectuales y de escritor realmente extraordinarias, por su don inimitable de sabios encantamientos: es a la vez filósofo, poeta, historiador y periodista. Pero no compartimos con el maestro las líneas esenciales de su magisterio doctrinal. Enigmático y altivo, gran equilibrista mental, no se asienta en el tema hasta agotarlo, hasta captar y transmitir los íntimos temblores del problema. El doctor Díez Blanco, por esto, le ha calificado con acierto: «Es Ortega un formidable ojeador (*venator*) de liebres filosóficas. A cada paso saltan, sorprendidas en sus escritos, pero el escritor no las sigue, se contenta con *levantarlas*, entonces hace una pirueta y pasa a otra cosa, a buscar otra liebre, a veces con gran desesperación del lector, que se regocijaba creyendo iba a cobrar *pieza*.»

«Ortega, que ha sido el mayor suscitador de temas, también es el que ha asesinado más. Los ha sacado, nos los ha mostrado en alto, refulgente, nos ha encaibrinado, para escamotearnos en seguida, cuando apenas habíamos podido distinguir algo más que su brillo.» (Fernando Vela: *Prólogo-conversación a Goethe desde dentro*.)

Es por lo que el pensamiento orteguiano se nos presenta siempre bajo el signo de la dispersión, sin un definido perfil. Lo hallamos diluido en cientos de brillantes páginas literarias, que son ejemplo de perfecta dicción. Y es un pensamiento bautizado por el propio autor con el nombre de *ratióvitalismo*. Solución integral que nos presenta Ortega frente a la oposición realismo-idealismo. Lo que, en otros términos, quiere decir: No podemos prescindir de la razón, de esa «acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad»; pero ha de estar condicionada por la vida.

Tal es el secular litigio —razón y vida— que no acierta a armonizar Ortega y Gasset en una superior unidad de equilibrio. Porque su concepto de *vida* no es sinónimo de «nuestro ser» o «vida total y armónica del hombre», sino como equivalente de «una parte de nuestro ser», y por cierto, la parte inferior, sensible, que es la que más aparentemente cambia; que está constantemente en movimiento del modo más aparatoso. Como el signo de vivir es moverse, quizá por esto fácilmente tomamos a veces por *vida* este perpetuo bullir de los sentidos, con las tendencias, sentimientos y emociones que se suscitan en el alma, junto con ciertos impulsos pasionales que acompañan esta vida inferior frecuentemente (1).

(1) J. ROIG GIRONELLA: «Ortega: su perspectiva de la Historia y de la Vida.» *Pensamiento*, núm. 5, vol. 2, pág. 59.

Tampoco nos gusta en Ortega ese afán casi constante por cosas nuevas, con mengua y detrimento de la «verdadera verdad». Tal parece que se propone lograr, por encima de todo, el éxito como un gran *modisto* de las ideas que nos brindase las últimas novedades de la Cultura, presentadas y enriquecidas por el genio singular de una individualidad poderosa.

Pero nos alejamos casi insensiblemente del objeto principal de este ensayo. Queremos saber si Ortega y Gasset es o no existencialista. Y nada mejor para ello que escuchar sus propias palabras:

«Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan a veces con anterioridad de trece años en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad... se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914!» (1).

Conformes. Cuando Ortega y Gasset afirma que la vida es circunstancial, que no somos sino una mensurabilidad del tiempo, no hace más que situarse en la línea del *Dasein* o existente humano de Heidegger, constitutivamente condenado a un no tener horizonte alguno ultratemporal. Es más: «La idea de eternidad del ser incondicionado, brota, según Ortega, en el hombre, porque ha menester de ella como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancialidad. Se duele el hombre ser de un tiempo y lugar, y la quejumbre de esa adscripción a la gleba espaciotemporal retumba en su pensamiento bajo la especie de la eternidad. El hombre quisiera ser eterno precisamente porque es lo contrario.»

Es decir, que el ser no es fijo e inerte, sino fluencia pura; es vida, y ésta es, en su esencia, tratar con el mundo, con la circunstancia. «Vivimos aquí y ahora, en este lugar y minuto. Aunque tenemos cierto margen de posibilidades dentro del mundo, no podemos elegir el mundo que vivimos. Esto da a la existencia un gesto dramático, porque vivir es encontrarse de pronto arrojados, sin saber cómo ni por qué, en un mundo incanjeable. Nuestra vida comienza por esta sorpresa, en un orbe premeditado.» La idea orteguiana del hombre como un *ir siendo* está *desarrollada también* en Heidegger: «El análisis de la sucesividad del humano estar intenta mostrar que este ente no es *temporal* porque *está en la historia*, sino porque, al contrario, sólo existe y puede existir sucesivamente porque en el fondo de su ser es temporal.»

Sigamos buscando analogías y antecedentes. Es ahora el profesor García Morente (2) quien dice:

(1) «Obras de J. Ortega y Gasset», 3.ª edición. Madrid, 1943. *Goethe desde dentro*, páginas 1402 y 1403, nota.

(2) *Ensayos*, pág. 224.

«En 1929, en la lección inaugural de su curso de Filosofía en la Universidad de Friburgo (después de haber publicado varios años antes su gran libro *Ser y Tiempo*), Heidegger, en ese discurso inaugural que lleva por título «¿Qué es Metafísica?», terminaba con esta pregunta: ¿Por qué existe ente y no más bien nada? Cuatro años antes, en un trabajo periodístico —como muchos de él— publicado en Madrid, don José Ortega y Gasset usaba como título para este trabajo esta frase: *Dios a la vista*, como cuando los navegantes, desde la proa del barco, anuncian tierra. Si se ponen en relación esas dos frases, se verá cuán profundamente resurge en la Metafísica actual la huella profunda de Dios.»

A su vez, Laín Entralgo (1) reconoce que Ortega ha expresado con antelación multitud de coincidentes atisbos, pero bajo planos diferentes de meditación. Heidegger se propone elaborar una ontología fundamental mediante su *Analytik des Daseins* como tema y la fenomenología como método. Deliberadamente delimita su problema de toda posible confusión con la antropología filosófica, la psicología y la biología. Ortega constituye una antropología filosófica historicista. Y unos y otros, he aquí la coincidencia genética, heredan y cultivan la obra de Dilthey y Bergson. Admitidas como ciertas estas apreciaciones de Laín, nosotros llegaremos incluso a suscribir enteramente las propias palabras de Ortega: «Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan a veces con anterioridad de trece años en mis libros...» Pero, cuidando de precisar bien los términos. Hay, sí, nociones o conceptos anticipados, pero como adivinaciones o atisbos fugaces únicamente. La mente egregia de Ortega sembró a voleo unas cuantas ideas existencialistas, que no llegaron a germinar, no se articularon en cuerpo de doctrina, ofreciendo una trayectoria indiscutiblemente metafísica como sucede en Heidegger. Una vez más el signo orteguiano cumple aquí su misión: la de levantar o suscitar temas, para escamotearlos después. «Cuando apenas podíamos distinguir algo más que su brillo.»

No es, pues, filósofo existencial don José Ortega y Gasset. No creemos que lo sea, hablando con exactitud. Quizá represente más bien su *ratiovitalismo* una manifiesta reacción.

2. UNAMUNO Y SU SENTIMIENTO TRÁGICO

Miguel de Unamuno representa, en cambio, la corriente existencialista española, directamente influenciado por Kierkegaard. Su filosofía —mejor, su pensamiento de línea filosófica— exprésase constantemente como una lucha

(1) «Vestigios». *Ensayos de crítica y amistad*, pág. 344. Epesa. Madrid, MCMXLVIII.

tenaz entre la razón y la fe, entre el sentimiento y la inteligencia, sobre un horizonte en que las palabras *lucha, congoja, combate, temor, angustia* se nos ofrecen como saetas suspendidas. Pocos han sabido expresar con tanto dramatismo ese sentimiento de la angustia que le venía del hambre de inmortalidad y le descubría la pelea incansable entre el querer ser y el querer no ser. «Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.» (*Del sentimiento trágico de la vida*, cap. I.) Y, en otro lugar, leemos estas frases de inconfundible sabor existencialista: «La verdadera fe se mantiene de la duda; de dudas que son pábulos, se nutre y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene de la muerte, se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua. Una vida sin muerte alguna en ella, sin deshacimiento en su hacimiento incesante, no sería más que perpetua muerte, reposo de piedra. Los que no mueren no viven; no viven los que no mueren a cada instante para resucitar, al punto, y los que no dudan no creen. La fe se mantiene resolviendo dudas y volviendo a resolverse las que de la resolución de las anteriores hubieren surgido.»

Unamuno reconoce —como Heidegger— que el sentimiento de angustia está impreso en todo hombre, si bien, a veces, se halla disimulado con la existencia cotidiana y rutinaria. Pero exáltase en los temperamentos analíticos (filósofos), y en los sensitivos, como son los poetas y los místicos. Por eso, él —poeta y filósofo a un mismo tiempo— acertó a dar esa grandeza trágica a la «incompletud» o «tedium vitae» del ser humano.

En realidad, los poetas expresan mejor el sentimiento de la angustia que los filósofos puros. De ahí que algunos hayan querido encontrar en un poeta compatriota de Heidegger, en Reiner María Rilke, un precursor suyo. También podríamos hallarle fácilmente precursores entre los poetas españoles, por ser el español un hombre angustiado por excelencia. Así, en Rosalía de Castro, en la cual este sentimiento toma la forma de *soledad*, tan corriente en la poesía. Soledad, que no es apartamiento de los suyos, o de la tierra nativa, sino que se siente también entre ellos; es más bien un sentimiento cósmico, como el *naufragio* en la existencia: una tristeza inmotivada (Dr. Díez Blanco).

Hemos dado con la palabra que adquiere en Unamuno verdadera dimensión humana: «soledad». Nuestro autor canta de continuo sus excelencias, porque el hombre, sintiéndose solo, descubre en su soledad —que es congoja— el carácter de la autenticidad de la vida, frente a la trivialidad. «Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras qué es lo que hace y lo

que piensa. Piensa, pero no piensa que piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo como un espíritu malo. El dolor, que es un deshacimiento, nos hace descubrir nuestras entrañas, y en el deshacimiento supremo, el de la muerte, llegaremos por el dolor del anonadamiento a las entrañas de nuestras entrañas temporales, a Dios, a quien en la congoja espiritual respiramos y aprendemos a amar.» O sea, que el dolor es la forma superior de conciencia. La realidad se siente plenamente en el sufrir; y así el hombre es tanto más hombre cuanto más capacidad de sufrimiento tiene.

Obsesiona a Unamuno el sentimiento de soledad. Por eso escribe en otra ocasión: «...si no sabemos querernos, es porque no sabemos estar solos. Sólo en la soledad, rota por ella la espesa costra del pudor que nos separa a los unos de los otros, y de Dios a todos, no tenemos secretos para Dios; sólo en la soledad alzamos nuestro corazón al Corazón del Universo; sólo en la soledad brota de nuestra alma el himno redentor de la confesión suprema. No hay más diálogo verdadero que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas. En la soledad, y sólo en la soledad, puedes conocerte a ti mismo como prójimo; y mientras no te conozcas a ti mismo como prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros *yos*. Si quieres aprender a amar a los otros, recógete en ti mismo.» «...Reconocerá la sociedad humana que sólo los solitarios contribuyen más que los demás hombres a formarla, y que hizo más por ella el anacoreta y eremita —de una o de otra clase— retirado al yermo, que muchos pastores de hombres que han llevado rebaños humanos a la victoria o a la matanza. No es menester estar en medio de los hombres para guiarlos.»

Retorno a la soledad, que significa monólogo o soliloquio con nuestra conciencia; diálogo con todos los hombres y conversación con Dios. Es así como intenta buscar la verdad en la vida, decidido a salvar al Yo eterno, la idea del yo en Dios: «No es éste mi yo deleznable y caduco; no éste mi yo que come de la tierra y al que la tierra comerá un día, el que tiene que vencer; no es éste sino que es mi verdad, mi yo eterno, mi padrón y modelo desde antes de antes y hasta después de después; es la idea que de mí tiene Dios. Conciencia del Universo. Y esta mi divina idea, esta mi Dulcinea, se engrandece y se sobrehermosea con mi vencimiento y muerte. Todo tu problema es éste: si has de empañar esa tu idea y borrarla y hacer que Dios te olvide, o si has de sacrificarle a ella y hacer que ella sobrenade y viva para siempre en la eterna e infinita conciencia del Universo. «O Dios o el olvido. Si por guardar tu mecha apagas tu luz; si por ahorrar tu vida malgastas tu idea, Dios no se acordará de ti, anegándote en su olvido como en perdón supremo.

Y no hay otro infierno que éste: el que nos olvide Dios y volvamos a la conciencia de que surgimos. «Señor, acuérdate de mí», digamos con el bandolero que moría junto a Jesucristo. Señor, acuérdate de mí y que mi vida sea toda una vivificación de mi idea divina, y si la empañare, si la sepultare en mi carne, si la deshiciere en este mi yo caduco y terreno, entonces, ¡ay de mí, Señor!, porque me perdonarías olvidándome. Si aspiro a Ti, viviré en Ti; si de Ti me aparto, iré a dar en lo que no es tuyo, en lo único que fuera de Ti cabe: en la nada.»

¿Quiere decir esto que Unamuno es cristiano? Siente, desde luego, una fuerte inclinación al cristianismo, mas sin observar sus dogmas. Alma cristiana como la de Kierkegaard, pero con un cristianismo absurdo, que brotaba a presión de su espíritu inspirado en el Evangelio, en Pablo de Tarso, a la vez que en Harnak, Loisy, Couchoud, Weizsäcker, Renan. Alma desesperada como la del danés; con una desesperación que vivía de su mismo desesperar y sentía angustias de muerte con el amanecer de un rayo de esperanza. Alma como la de Kierkegaard, nacida para inquietarse, vivir en perpetua inquietud y meter la inquietud en cuantos chocaran con ellos. (Iturriz.)

Reconozcamos, por último, que la obra —más literaria que filosófica— de Miguel Unamuno, avanza, sí, por horizontes de la trascendencia, pero fuera del sentido y dirección reclamados por el catolicismo. Unamuno no puede resignarse a la mortalidad, la idea de la muerte le atormentaba de continuo: «No quiero morir. no; no quiero ni quiero quererlo, quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que soy y me siento ser ahora, y aquí...» Le ronda constantemente el mismo tema: «Crear en Dios es quererle, querer que exista, necesitar de su existencia para sustento de nuestra hambre de inmortalidad: Creer en Dios es crear a Dios.»

Hemos descubierto —ahondado en la congoja vital unamuniana— la suprema fe, de la que hace derivar la religión. Trátase de una fe que es puro sentimiento: «sentimiento de absoluta dependencia», que llena al hombre como ser limitado, que constituye la esencia de la verdadera religión. Pero que elimina al dogma y la doctrina.

He aquí la grave equivocación religiosa de Unamuno. Porque la religión no es un fenómeno puramente afectivo, sino integrador de todas las actividades espirituales del hombre; es, a la vez, intelectual, afectivo y volitivo.

3. XAVIER ZUBIRI

Xavier Zubiri es, quizá, el pensador español más sutil y profundo, desde Suárez acá: la mente filosófica mejor dotada para las tareas de la especulación metafísica. Pocos —como él— tan fervorosamente vinculados a una vida

intelectual, que se hace fecunda, lúcida, sobre el molde firmísimo de la catolicidad.

Zubiri se hace cargo del tema existencialista cuando comenta que «la existencia humana está *arrojada* entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el *arroyo* de existir» (1). Es aquí donde el don de observación de Zubiri se acrecienta, y raya a gran altura su hábito de saber mirar las cosas como son en la realidad. Esto quiere decir que no arranca de la idea del ser, sino del ser mismo, de la existencia, en la cual se encuentra, en algún modo, *implantado* el hombre. Es así como irá apareciendo ante nosotros el carácter irreductible, inefable e inagotable del ser concreto; y nos hallaremos muy pronto en la vía abierta a la investigación existencial.

En realidad tratase de resolver el acceso al *otro*, partiendo de los conceptos justificados vitalmente en experiencias humanas; de ascender al Ser necesario, a lo Absoluto. He aquí el tema capital, que Zubiri elabora rigurosamente, dentro del ámbito de lo que pudiéramos llamar una filosofía existencialista cristiana.

El hombre está atado a la vida, tiene que hacerse entre y con las cosas. Cierto. Pero no recibe de ellas el impulso para la vida; recibe, a lo sumo, estímulos y posibilidades para vivir. No le basta poder y tener que hacerse. Necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo. Su nihilidad ontológica es radical: no sólo no es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que por sí solo no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser.

Zubiri terminará diciendo que estamos «religados» a lo que nos hace existir. La existencia humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz; y esto nos descubre que «hay» lo que religa: Dios.

Acabamos de dar el salto al Ser necesario: o mejor dicho, la inteligencia y la vida, en unidad jerárquica, ascienden a lo Absoluto; y es cuando la múltiple actividad humana —teórica y práctica, espiritual y material— consigue organizarse conforme a las supremas exigencias ontológicas impuestas por la razón y la fe.

Zubiri, en definitiva, al situarse discursivamente en el análisis y comprensión del hombre, para lograr realidades que ya no son vividas —porque radican allende la finitud—, afirma el carácter inefable del ser concreto y señala el método para una investigación existencial.

(1) Véase *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 431 y siguientes.

4. OTRAS INFLUENCIAS EXISTENCIALISTAS

Ortega, Unamuno y Zubiri: He aquí tres figuras salientes del pensamiento español contemporáneo, de influencia muy acusada en nuestras promociones universitarias. Los tres, más o menos, directamente vinculados a la llamada filosofía existencialista. Su punto de contacto es la existencia o la condición humana sobre la cual tienden sus respectivas inquietudes y pasiones.

Bien es cierto que a Ortega no le hemos considerado propiamente como existencialista —su raciovitalismo es una reacción, dijimos en otro lugar—, pero él mismo reconoce que su pensamiento contiene por anticipado un gran número de tesis heideggerianas. Sus artículos y ensayos, lo mismo que las novelas y ensayos de Unamuno, llevan una buena carga traducible en términos de metafísica, en la medida en que han sabido reflexionar, por su cuenta, acerca de su condición de hombre.

Y no tardó en operarse el influjo, sobre todo, en la generación más representativa de la cultura española a partir del Movimiento del 18 de julio. Son valores de juventud principalmente los que se presentan con la preocupación existencialista en sus afanes. Así, Julián Marías —en su *Introducción a la Filosofía* reconoce resonancias de Heidegger y Ortega—, Laín Entralgo, Legaz Lacambra, Gómez Arboleya, Javier Conde. Todos ellos se plantean frecuentemente desde la existencia los problemas de la Filosofía del Derecho, de la Historia, de la Medicina. Por eso dice el profesor Legaz muy acertadamente: «Pero si yo, y todos, hallamos abierta precisamente esa ventana intelectual de la existencia, es, ante todo, porque la existencia define y perfila nuestra situación vital con una urgencia y un dramatismo, como el que sólo es propio de las épocas transmutadoras. Y si esto es verdad del hombre general, lo es con una verdad singularísima del hombre español de hoy, el cual ha tenido que sentir en sus entrañas lo que cuesta adaptarse a una forma nueva de existir, que no sea un simple cambio de postura en lo superficial, sino esencialmente un reajuste integral desde las raíces mismas de la vida.»

