

Algunas aportaciones españolas a la filosofía europea actual

HAROLD RALEY*

Con cuantos antecedentes se quiera —los trabajos de Costa, Ganivet, los viejos krausistas, entre otros— hay dos libros que a modo de hitos ideales señalan el pleno advenimiento español en la filosofía europea: *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) de Unamuno y *Meditaciones del Quijote* (1914) de Ortega. A pesar de su proximidad temporal, sin embargo, representan muy distintos templos históricos. Es en Unamuno, que no en Nietzsche como se suele suponer, que encontramos la culminación de la *Lebensphilosophie* antipositiva. Con insistencia obsesiva preguntaba Unamuno en su estupenda obra, ¿la vida humana trasciende la razón antivital o se anula en su dialéctica implacable? Porque la supuesta relación antitética que existe entre la razón intrascendente y el conato de inmortalidad de nuestra persona de carne y hueso es el leitmotiv del libro.

* Decano de Humanidades. Houston Baptist University.

Por su parte, molesto desde hacía tiempo con el rumbo irracionalista que tomara el pensamiento unamuniano e insatisfecho con la base neokantiana de su propia filosofía, no tardó Ortega en responder que la razón de la vida es inseparable de la dinámica vital, porque en el sentido orteguiano la vida se desenvuelve histórica y narrativamente como la forma suprema de la razón, lo cual significa que la razón abstracta, según Ortega, “Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria”.

Del sentimiento trágico de la vida es, repito, la cima de la vieja *lebensphilosophie* neorromántica. En cuanto tal, fuera de ecos y resonancias literarios (*San Manuel Bueno, mártir*, *Niebla*, por ejemplo), cierra un ciclo abierto en el pensamiento de Kierkegaard y Schopenhauer, y en lo sucesivo Unamuno tendría poco que añadir a su doctrina. Tampoco habría, como se ha verificado, continuadores filosóficos, porque lo que había dicho Unamuno nadie lo diría mejor. Es que precisamente en su momento de máximo atractivo seductor —es frecuente el fenómeno— la *Lebensphilosophie* también revela su insuficiencia filosófica y se convierte en un callejón sin salida. Si no me equivoco, será por ese agotamiento doctrinal y no por el supuesto carácter irascible e inimitable de Unamuno, como tantas veces se ha dicho, que aunque son incontables los admiradores, nunca se formó ninguna “escuela unamuniana”. Pero a falta de una continuación formal, hubo otras formas de descendencia intelectual que luego comentaré.

Muy distinto es el caso de Ortega. Con *Meditaciones del Quijote* se da de alta como pensador e inicia cuarenta años de indagaciones en esta nueva manera de pensar. Durante muchos años Ortega habló de un libro definitivo —nunca publicado, y que yo sepa nunca escrito— con el título llamativo de “Aurora de la razón vital”. Pero a falta del libro concreto, el título pasa a ser una rúbrica descriptiva de su obra entera. Para Ortega, la supeditación de la realidad vital al racionalismo cartesiano supone que la modernidad está enderezada sobre una premisa tan fecunda y necesaria como a la larga errada.

Anteriormente hubo un breve momento, en 1911-12, cuando la fenomenología husserliana pareció ofrecerle a Ortega no sólo la manera de trascender la crisis racional sino también de superar el neokantismo alemán y el positivismo predominante en el resto de Europa. Pero apenas recibida la fenomenología, Ortega la descarta por insuficiente. Pese a su metodología prometedora, la que Ortega califica de “una buena suerte” filosófica, el pensamiento husserliano termina en una recaída en el viejo *cogito* cartesiano, sobre todo en lo que se refiere a la “conciencia” y lo que ésta supone de realidad “suspendida” (la celebrada *epokhe* de Husserl). De acuerdo con Ortega, lo que yo descubro primero no es mi conciencia de las cosas, una hipótesis subsecuente y por tanto dudosa, sino las cosas mismas, o para decirlo en términos fenomenológicos más taxativos, yo me encuentro circunstancialmente con las cosas, siempre afanado en hacer algo urgente, irreductible y arriesgado con ellas, algo que llamamos *vivir*. He aquí, pues, el dato fenomenológico primario o radical: mi vida “en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad”, es decir, la famosa “realidad radical” de la filosofía orteguiana.

Nada más lejos, sea dicho de paso, de la filosofía alemana de la época. A Ortega se le ha achacado de “hurtos” y “ocultación de fuentes” respecto del pensamiento alemán. Para mí, fuera del vaivén de ideas comunes a todos los pensadores de la época, no hay tal. El mismo Ortega confiesa, siempre agradecido, haber encontrado muchas cosas valiosas en Alemania, pero su propia filosofía no figura entre ellas, porque a la sazón no había nada parecido a su modo de pensar en aquel país. Ortega se adueñó del pensamiento alemán porque a principios del siglo era indudablemente el más

adelantado de Europa, pero aquella experiencia, lejos de significar una postura servil ante la filosofía alemana le permitió liberarse de ella. Asimiló lo que de valor tenía y siguió adelante.

Este descubrimiento radical realizado desde la nueva fenomenología orteguiana constituye lo que llama Julián Marías una “inflexión” en el pensamiento occidental, posibilitando todo un acervo de adelantos filosóficos que no tardan en manifestarse. Por ejemplo, si todas las cosas conocidas y conocibles, incluso las más trascendentales, están arraigadas en “mi vida”, por ser ésta el único ámbito donde las encuentro, esto quiere decir que vivir es aprehender las cosas en su conexión. (Entiéndase bien: en *su* conexión y no la mía caprichosamente impuesta tal como pretendieran los viejos idealistas). Para decirlo de otra manera, vivir es encontrarse obligado a saber a qué atenerse respecto de las cosas; es tener que descubrir su sentido, o su carácter razonable. De modo que esta razón de las cosas es a la vez la razón de la vida. Esto quiere decir que la vida es razonable y por ello inteligible. (Es precisamente por eso que podemos calificar de sinrazones ciertas dimensiones de ella). Además exhibe un sentido efusivo; irradia sobre el mundo y nos permite verlo desde nuestra perspectiva en su conexión estructural. Ahora bien, esta razón abarcadora de la vida, que es a la vez su *logos* narrativo o *explicatio* histórica, es, o debe ser, el auténtico “sistema” filosófico. A lo sumo, todo sistema inventado será un simple añadido textual.

El carácter dinámico y proteico de la realidad radical que es nuestra vida supone profundas modificaciones en la vieja ontología según la cual lo que hay se reduce a lo que es. En el pensamiento español de abolengo orteguiano este reduccionismo resulta sumamente problemático. Es evidente a todas luces que mi vida no “es” del mismo modo que son las cosas. A diferencia de las personas, por ejemplo, las cosas no son susceptibles a intimidades; desconocen la amistad y el amor y no pueden ser mis “prójimos”. Las consecuencias de tal escisión son profundas: desde Ortega la metafísica en cuanto teoría de lo real ya no se reduce sin más a la ontología, como se ha pretendido siempre, sobre todo cuando se trata de la vida humana. La realidad humana no se da de una vez por todas. “Ser persona es poder ser más”, diría Julián Marías, recogiendo a nivel personal el concepto metafísico orteguiano de la potencia y la posibilidad como dimensiones de la realidad. He aquí algunas de las aportaciones del pensamiento español que aún están por explorar en toda su amplitud.

La filosofía moderna tiende a pasar por alto otra cuestión decisiva: el mismo estilo literario de la filosofía. Las categorías inmóviles y los géneros pedestres de la filosofía tradicional —sin tocar siquiera sus pobres versiones actuales— no logran captar la vida en su trayectoria dramática. De ahí el carácter opaco y falta de atractivo de la filosofía tradicional de nuestra época. Piénsese, por ejemplo en las enormes dificultades —iba a decir las deficiencias— descriptivas del pensamiento heideggeriano ante el *Dasein*. Son las mismas que vemos superadas desde fechas muy tempranas en Ortega y algunos de sus discípulos al darse cuenta de que lo que intuye Heidegger con suma opacidad es nada más que la vida humana en su circunstancia mundana, la que sólo se vuelve inteligible —dentro y fuera— en la narrativa de sí misma. Por eso dice Ortega que para poder comprender cualquier realidad humana, hay que contar un cuento. Somos, pues, novelistas de nosotros mismos.

De ahí la convergencia espléndida pero acaso nunca del todo esclarecida de pensamiento y literatura en la España del siglo XX. Entendidas en su aceptación actual, es decir, extremadamente restringidas, las letras con frecuencia sirven de vehículo filosófico —piénsese en las novelas existenciales de Unamuno o el estilo novelesco de Ortega y su entusiasmo por las novelas de Azorín y Baroja. En otros caos constituyen un sucedáneo filosófico, sobre todo cuando se trata de teorías de envergadura compleja: el freudianismo o el existencialismo, por ejemplo. Si no me equivoco, esta convergencia también dio lugar

al desdoblamiento simbiótico de dos generaciones al menos de la época de 1898. A la primera de temple literario —la descripción es de Marías— capitaneada por Unamuno se agrega en esencial concordia —no sin momentos disonantes— la de temple teórico encabezada por el joven Ortega. La obra colaborativa y doblemente intensa de estas generaciones anula con una brevedad histórica increíble el viejo desequilibrio cultural de España con respecto a otros países europeos. Es de notar que también coinciden en su desaparición y por ello fue doblemente sentida.

El descubrimiento de la realidad generacional, la que Julián Marías convertiría en una teoría rigurosa de las generaciones, apenas si ha sido utilizada fuera de los discípulos de Ortega, la llamada “Escuela de Madrid”. Siguen de moda o las vagas “generaciones literarias” (1898, 1927, 1936, 1950, etc.), es decir, ciertas agrupaciones elitistas, o las toscas e inservibles teorías de Petersen, Mentré y otros. El gran supuesto, falso por supuesto, es que si se sabe algo de las generaciones en España, indudablemente se sabrá mucho más en Alemania.

La teoría de las generaciones, que supone la metafísica de la vida humana antes aludida, permite recoger algunas de las intuiciones más geniales de Unamuno: por ejemplo, la intrahistoria y la “agonía” existencial de la persona frente a su propia mortalidad. Unamuno da un paso más allá de la noción comtiana de la historia como algo esencialmente estático pero susceptible a los empujones ocasionados por eventos u hombres extraordinarios. La intrahistoria explica hasta cierto punto la continuidad histórica pero es todo lo contrario de un principio de variación. Hacen falta otros mecanismos históricos: el concepto de la *vigencia*, la razón histórica y las generaciones que las articulan. En cuanto al tema de la muerte y la inmortalidad, ha sido recogido sobre todo por Marías conforme va elaborando una filosofía de la persona humana.

No son éstas, desde luego, las únicas formas de pensar que han dejado huella en la España actual. En otros escritos, cuya recapitulación aquí nos llevaría demasiado lejos, he examinado algunas resonancias de las influencias anglo-americanas, neotomistas y marxistas. Naturalmente enormes diferencias las separan, y no cabe tratarlas de un solo golpe, pero de una u otra manera todas estas vertientes llevan, a mi modo de ver, a una recaída en viejas interpretaciones ya superadas. Se dirá en son de protesta que al contrario por recientes algunas ofrecen la última palabra en filosofía. Todo puede ser, incluso la probabilidad de que sean nuevos arcaísmos, es decir, nuevas formas de pedantería, de esas que siempre se oponen a la verdadera originalidad.

Tampoco cabe detenernos en las valiosas aportaciones de otros pensadores de genuina inspiración hispánica. Me refiero, entre otros, a Laín Entralgo (sobre todo su gran estudio poco aprovechado *Teoría del otro*), Zambrano, Zubiri, el “primer” Ferrater Mora, Madariaga, etc. Por otra parte, por ser el pensador que más y mejor ha recobrado sobre la creatividad filosófica española, la obra de Julián Marías, ya insinuada en estos comentarios, merece un tratamiento más detenido.

Siguiendo los senderos por donde han ido Ortega y Heidegger, Marías encuentra, ya más allá de ellos, la estructura empírica de la vida nunca tratada y apenas reconocida en filosofías anteriores. Se trata del hombre no como ser abstracto sino como una estructura empírica de la vida en dos formas: hombre y mujer, es decir, no simplemente *Dasein* del hombre en su circunstancia o mundo, sino hombres y mujeres en este mundo concreto con todo lo que supone de aspectos sensoriales, corpóreos, sexuados, etc. Y no sólo esto sino que lejos de ser realidades aisladas, el hombre y la mujer viven en mutua reciprocidad. Si la teoría orteguiana de “mi vida” es intrínseca y supuesta en el mismo vivir, es decir,

connatural con la comprensión de la vida, la teoría de la instalación empírica, tal como la descubre Marías, se da al tratar de la vida en su mundanidad concreta, es decir, en la experiencia de la vida. De ahí su estrecha afinidad con la literatura.

Pero para Marías aún falta lo decisivo: lo personal. Más allá, o tal vez antes, de la realidad radical de “mi vida” y las formas concretas en que vivo en este mundo, está la persona —hombre o mujer— que vamos siendo. Y hay que añadir: más o menos, porque si ser persona es poder ser más, también cabe ser menos. Para Marías, el núcleo irreductible de la persona es su carácter *proyectivo* y *futurizo*, en una palabra, *argumental*. (He aquí ya a otro nivel la índole narrativa de la vida).

Esta intuición rectora, en el fondo de pura estirpe ibérica, pone a Marías sobre la pista de la radicalidad de la persona que viene explorando en una serie de libros: *Antropología metafísica* (1970), *La mujer en el siglo XX* (1980), *La mujer y su sombra* (1986), *Razón de la filosofía* (1993), *Mapa del mundo personal* (1993) y *Persona* (1995), entre otros. A diferencia de las teorías materialistas o biológicas en boga, la de Marías permite distinguir con suma claridad entre el *qué* y el *quién* de la persona. Una y otra vez se ha interpretado la vida humana como una especie de *cosa*, o, por otro lado, la persona ha quedado reducida a su psicología y los estados de ánimo. Ahora, acaso por primera vez, la vida humana se mide en términos que abarcan *estructuralmente* el amor y la inmortalidad (una vez más Unamuno retiembla en manos de Marías). Va supuesta en todo esto una referencia esencial a los otros, sobre todo, los más queridos y de cuya vida depende nuestra felicidad.

Con Marías vuelve a cobrar fuerza la gran creación del pensamiento cristiano, griego y occidental: la visión (*theoria*) del hombre como creación personal, maravillosa, cuyo fundamento es el amor y cuya protección ulterior —bien lo veía Unamuno— es hacia la trascendencia. He aquí, pues, tal vez la máxima aportación del pensamiento español a la filosofía europea y occidental.