

## *Una filosofía desde la vida: Unamuno y Ortega*

ALICIA VILLAR EZCURRA \*

**L**

a obra de Julián Marías, cuya muerte hace un año ahora recordamos, fue un testimonio claro de cómo orientar una filosofía atenta a la vida. Marías tomó siempre a la persona humana como centro de su reflexión y desarrolló las estructuras propias de la vida humana que Ortega había señalado en distintos momentos. En estas páginas quisiera recordar a dos pensadores españoles presentes en la obra de Marías, Unamuno y Ortega, su común legado para una filosofía de la vida. Ambos heredaron el conflicto entre la razón y la vida que la crisis de la Modernidad y las filosofías irracionalistas y vitalistas del XIX habían manifestado.

Indudablemente Unamuno y Ortega tuvieron un temple vital muy distinto, pero a pesar de sus diferencias coincidieron en otorgar un valor fundamental a la reflexión sobre la vida humana y los problemas de la existencia. Comenzaremos recordando el pensamiento de Unamuno que hizo del hombre de carne y hueso el centro de su reflexión filosófica y que, más allá de abstractas definiciones sobre lo humano, se interesó por la realidad concreta del hombre que nace, sufre y muere, sobre todo muere aunque quiera vivir. A juicio de Unamuno, la filosofía, que es la búsqueda de una visión unitaria de las cosas, brota de nuestro sentimiento respecto de la vida misma y, en su caso, surge del llamado sentimiento trágico de la vida. Como Nietzsche y Kierkegaard, don Miguel prefirió buscar la verdad y no la razón de las cosas. También como ellos, prefirió enfrentarse con los problemas radicales de la existencia, aun a riesgo de no ser entendido por la mayoría y de que le acusaran de falta de lógica o de argumentos científicos. Él mismo, que también había experimentado la idolatría del cientifismo, aceptó de buena gana que calificaran su pensamiento de mera poesía y rechazó siempre que trataran de clasificarle o etiquetarle. Para él, como para Kierkegaard, la vida siempre fue primero, luego la teoría.

---

\* Profesora de Filosofía. Universidad Pontificia de Comillas.

Como es sabido, para Unamuno el sentimiento trágico de la vida, punto de partida de toda la filosofía, surge del choque entre nuestro esencial deseo de pervivencia, del ansia de no morir que anida en el fondo de nuestro ser y de una razón que nos dice “no” y se obstina en morder el “cogollo del corazón”. Su libro *Del sentimiento trágico de la vida* se orienta a esclarecer el alcance de ese sentimiento vital y no a tratar de demostrar la inmortalidad del alma. Pues a juicio de Unamuno, eludir o ignorar la proximidad de la propia muerte era “vivir en el sueño de la vida”, ya que comprender la vida exige acogerse a la luz de la muerte que es su término natural y su fin. Para despertar de la inconsciencia don Miguel prefiere “poner vinagre en las heridas”, antes que dar opio o eludir los problemas y temores que habitan en nuestro interior. Advierte que con frecuencia, en el transcurso de la vida, se depositan en nuestro interior capas de aluvión que nos envuelven y nos convierten en cáscara vacía. Entonces por un extraño proceso de petrificación, se genera una extraña insensibilidad para lo esencial y un excesivo afán por lo superfluo que nos distrae y aturde. Esto es en concreto lo que ocurre con la cuestión del fin de nuestra propia existencia y de la posible pervivencia, tema que se huye, elude u olvida. Por ello Unamuno asume el papel de provocar y entrar en contacto directo con su lector para que él mismo examine su propia existencia bajo parámetros más profundos, pues una vida que no se somete a examen cae en la inautenticidad.

Recordemos que el conflicto trágico se produce porque la razón empeñada en demostrar la inmortalidad, en realidad no es capaz de ofrecer pruebas convincentes. De hecho, para don Miguel los múltiples argumentos que a lo largo de la historia se han desplegado no son más que pura abogacía, defensa de una tesis aceptada de antemano. Muy a su pesar, su razón le grita: “no”, no hay nada después de la muerte.

Ahora bien, el escepticismo de Unamuno en este punto, como para los antiguos, no implica abandonar la búsqueda, por el contrario él se empeña en investigar, en seguir indagando sobre el problema eterno, aunque sea por otras vías distintas. Quiere dialogar con ese “¿Y si quizá...?”, “¿y si, a pesar de todo...?” que habita en cada uno de nosotros. Pues las razones no llegan a anular los anhelos, ya que el deseo de no morir expresa la misma esencia del propio ser de la que nos hablaba Spinoza: queremos perseverar con duración indefinida, de ahí que nos aferremos a la vida. Don Miguel, llevado por el principio de autenticidad, desvelará a lo largo de la obra referida sus más profundos deseos y temores y pondrá su alma al desnudo. Confiesa que lo que realmente anhela no es que su espíritu separado del cuerpo sea inmortal, sino que prefiere seguir perviviendo, prolongando esta vida terrena, pero además “sin sus males y sin el sufrimiento”. Aun con todo, considera preferible el sufrimiento antes que la total aniquilación. Pues ni siquiera puede imaginarse lo que significa la aniquilación y por ello mismo no le parecen realmente consoladoras aquellas doctrinas que diluyen nuestro yo en un vago panteísmo donde el individuo se funde en una Totalidad difusa e imperecedera. Entonces, ¿qué hacer ante el fracaso de la razón lógica para responder satisfactoriamente a este deseo profundo? Unamuno aboga en este punto por abandonar la vida racional y adentrarse en la vía de lo irracional o soberrracional.

Desde esta perspectiva, ahondando en sus deseos que busca explicitar y llevado por su afán de sinceridad, imagina de un modo poético el máximo de pervivencia que el fondo anhela: la pervivencia de todo lo existente, no sólo la del propio yo. Sueña la pervivencia incluso de esa estrella que parpadea vacilante en el cielo y de ese animal que con mirada humana pide compasión en su dolor. Una vez que ha dado rienda suelta a su imaginación y ha expresado sus deseos sin límite alguno, el máximo de pervivencia para todos los seres, se plantea también los mínimos irrenunciables. A su juicio, el mínimo de pervivencia al que se aspira, consciente o inconscientemente, es a dejar recuerdo o memoria en la mente de otros individuos. Los héroes, los artistas y los escritores buscan perpetuarse en su obra, los padres en sus hijos y cada uno reivindica el mérito y recuerdo de su propio trabajo, por muy pequeño que sea. Es el modo de prolongar la vida: al menos seguir viviendo en el recuerdo de los otros.

Una vez explicitado este sentimiento trágico de la vida, este abrazo entre la razón que dice no y el corazón que grita sí, don Miguel quiere además derivar una ética que oriente su acción de modo que, del fondo mismo del abismo, pueda surgir la esperanza y la solidaridad. Y es aquí donde la conciencia del sufrimiento compartido, la compasión se convierte en fuente de la moral. Como Rousseau y Schopenhauer habían advertido, la toma de conciencia del carácter indigente y desvalido del ser humano, del sentimiento de la propia contingencia, de lo que nos une más que separa, lleva a sentirse vinculado con los demás y concernido en un destino común. La común desdicha impulsa los sentimientos de humanidad y la solidaridad.

Unamuno aprendió de un autor querido por él, Senancour, que puede que perezcamos definitivamente, pero entonces, al menos, “perezcamos resistiendo y si la nada nos está reservada hagamos que sea una injusticia (Obermann)”. Dicho de otro modo, la máxima moral de Unamuno, que toma como referencia esa pervivencia anhelada, se podría formular del modo siguiente: obra de tal modo que merezcas a tu propio juicio y al de los demás la eternidad, obra de modo que te hagas insustituible, que no merezcas morir. Es decir, obra como si hubieras de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte, para dar de sí cuanto puedas, cada uno en su propia vocación y oficio. De este modo, la conducta se convierte en la mejor prueba del anhelo supremo y la práctica sirve de prueba a la doctrina. Se constata así que Unamuno no quiso instalarse en una desesperación que paraliza, sino que, desde la reflexión sobre la muerte y por adentrar la filosofía en la vida y someterla a examen, quiso impulsar una vida vigorosa y comprometida con la realidad, consciente de los riesgos y de los retos, y buscando la creación de sentido y de valores constructivos.

Y desde esta perspectiva, la filosofía de Ortega presenta puntos en común con Unamuno, aunque carezca del tono trágico del escritor vasco y su particular incidencia en nuestro destino mortal. En 1912, Unamuno le confesaba en una carta a Ortega: “...No puedo con lo puro, razón pura, concepto puro... Tanta pureza me quita el aliento; es como meterme debajo de una campana pneumaútica y hacerme el vacío...”(1) “¡No me resigno a la razón pura!”(2).

Ortega no quiso renunciar a la teoría, pero tampoco se resignó a la razón pura. No estaba dispuesto a proseguir el enfrentamiento entre la vida y la razón, la afirmación del combate por el combate, que expresaría el sentimiento trágico de la vida y de los pueblos en Unamuno. Por el contrario, la expresión de la razón vital se encuentra ya en las Meditaciones del Quijote (1914), precisamente como oposición al dualismo que Unamuno(3) establecía entre la razón y la vida(4). Ahí señalaba que esa oposición entre la razón y la vida era sospechosa: “La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida... Cómo si la razón no fuese una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver y el palpar”(5).

Ortega advirtió muy pronto la necesidad de que la reflexión filosófica estuviera presente en su contexto inmediato. No quería como Unamuno limitarse a vincular la filosofía con la poesía, sino que reivindicaba la necesidad de un análisis racional, aunque no racionalista. Como a Unamuno tampoco le convencía la razón pura, no quiso renunciar a la razón sino hacer a la razón vital.

Además, Ortega sentía la necesidad de que la filosofía estuviera en la vida inmediata, en la propia circunstancia. Quizá ello explique su presencia en foros muy distintos de los académicos(6). La filosofía no debía convertirse en literatura, pero tampoco debía limitarse a ser un saber dedicado a especialistas. Más allá de tecnicismos que, en ocasiones, se convierten en jerga, Ortega quiso hacer de la claridad su sello de identidad como filósofo y hacer comprensibles los problemas filosóficos que a todos atañen. Esta es la vertiente ilustrada de Ortega, su insistencia en la necesidad de iluminar y difundir el pensamiento, su convencimiento de la importancia de crear hábitos intelectuales que favorezcan el análisis y la crítica fundada y que resultan imprescindibles para conformar un clima de diálogo racional. Unamuno y Ortega ejemplificaron, cada uno a su manera, el papel que puede desempeñar el intelectual que quiere que el público piense por su cuenta.

Si Unamuno se preocupó por el “hombre de carne y hueso”, Ortega se interesó por el ser humano y su circunstancia vital. Junto al esfuerzo orteguiano por hacer presente la filosofía en la vida, la misma vida se convierte muy pronto para Ortega en la realidad radical, la realidad a la que deben referirse todas las otras realidades. Sin embargo, esta atención a la vida no implicaba identificarse con determinados vitalismos. Es conocida la postura que Ortega quiere adoptar y que ya en 1924 califica como “Ni vitalismo, ni racionalismo”.

A su juicio, el racionalismo era rechazable por haber cometido el error de confundir el uso con el abuso de la razón. En cuanto al vitalismo consideraba que era una expresión ambigua y sólo se identificaba con esta corriente en cuanto se hace de la vida el tema central, pues no quiere perder, en aras de un ciego irracionalismo, las trabajosas conquistas realizadas por la razón. En vista de ello, Ortega varió su vocabulario y hablará de raciovitalismo, de la doctrina de la razón vital, de la razón viviente y de la razón histórica. El propósito de estas expresiones es mostrar que si la filosofía es esencialmente “filosofía de la vida”(7), no debe ser entendida en el sentido de Simmel, Bergson o Dilthey.

Para Ortega la desconfianza en la razón se debía a la identificación sin más de la razón con la razón pura, con una “razón abstracta” o una razón científica. El abandono del racionalismo tradicional y del cientifismo no significa por su parte la aceptación del racionalismo, sino la necesidad de transformar esa razón pura. La razón emerge de la vida y si “pienso es porque vivo”. Esto es, la vida humana es la realidad radical en el sentido de que es la realidad básica y que todas las demás realidades se dan dentro de ella.

Ahora bien, Ortega no concibe la vida como si fuera una cosa o una realidad estática, pues vida es lo que nos pasa y lo que hacemos, es ocuparse con lo otro que no es uno mismo. Vivir es coexistir, convivir con una circunstancia (circum-stantia), con lo que está alrededor de mí. Por tanto, no hay un vivir en abstracto, sino que la vida humana está hecha por una diversidad de situaciones. En ellas, habrá circunstancias que nos son dadas y que no elegimos, pero siempre habrá un margen de holgura, siempre habrá un espacio, por muy pequeño que sea, que nos permite elegir entre varias posibilidades. De ahí que no haya fórmulas, ni reglas fijas para hacer nuestra vida, sino que cada cual debe decidir constantemente lo que quiere ser, construirse su propia vida. Nuestro auténtico ser nos obliga entonces a trazarnos un proyecto o programa vital.

En este punto, Ortega, como Unamuno, también desprende una máxima moral de su concepción de la vida. La de Ortega también consiste en una llamada a la autenticidad (sé lo que eres) que exige ser fiel a la propia vocación o al proyecto vital. Como para Nietzsche, la esencia de la vida consiste en anhelar más vida, en buscar una vida más plena, pues la vida humana es imposible sin ideal. Al final de su obra: ¿Qué es filosofía?, Ortega evocaba un dicho de un antiguo poeta japonés: “Un mundo de rocío no es más que un mundo de rocío. Y, sin embargo...”, y sin embargo, completa Ortega, “aceptemos este mundo de rocío para hacer una vida más completa”. Puede comprobarse así que, como en el caso de Unamuno, la reflexión sobre la vida y sus límites conlleva una dimensión ética, de nuevo constructora de sentido y que llama a la plenitud.

En definitiva, Ortega prefirió vitalizar la razón y enraizar la razón en la vida, considerando que las circunstancias de su tiempo requerían construcción y síntesis más que enfrentamiento y escisión. Ortega ya desde 1923(8) exigía pensar la cultura para la vida, en vez de la vida para la cultura. A ello dedicó todos sus esfuerzos, respondiendo fielmente a su vocación filosófica. Sin duda, le movía la aspiración a un ideal, a una meta, que es lo que da sentido al quehacer filosófico. En su caso el objetivo fue pensar desde la vida, en su contexto y circunstancia, sustituir al sujeto pensante de Descartes, desvinculado de la vida, según la expresión de Charles Taylor, por su sujeto vinculado a la realidad concreta de la existencia. Su aportación a esta tarea es una irrenunciable conquista que puede orientar el pensamiento contemporáneo.

Para terminar, hay que señalar que, más allá de sus diferencias, Unamuno y Ortega representaron un modo particular de hacer filosofía, que atendía al hombre de carne y hueso, o al hombre en sus circunstancias, que no puede prescindir, por más que lo quiera, del mundo de los afectos y los sentimientos, de los ideales y de los temores, de su historia y de sus proyectos, de su

compromiso ético con el mundo que le ha tocado vivir. Por este motivo, cabe decir que, como señaló insistentemente Ortega, la filosofía tenía como misión ampliar los horizontes de la razón moderna y atender a la perspectiva de lo histórico y lo cultural, integrando la razón vital con la razón histórica, una razón narrativa que es la única que nos permite entender las cosas humanas. El pensador español advirtió que el rasgo más importante de la vida humana es ser una realidad imaginativa que se inventa a sí misma en el transcurso de la Historia. Queda seguir esa Historia que no termina, sin olvidar que aun reconociendo la amplitud de los errores y los fracasos, la vida humana es imposible sin un ideal que impulse a metas altas(9). Sigamos por tanto con ese reto para el que se requiere sin duda, siguiendo la propia expresión de Ortega, “un ánimo generoso”, ya que la filosofía de hoy sigue teniendo la tarea con la que se inició en Sócrates: someter la propia vida a examen. Es lo único que nos permitirá, también como advirtió Sócrates, ser justos y hacer lo que nos corresponde.

### *Notas.*

(1) Carta de Miguel de Unamuno a José Ortega y Gasset del 21-XI-1912

(2) Carta de Miguel de Unamuno a José Ortega y Gasset de 1-X-1912

(3) Según expresa Unamuno en El sentimiento trágico de la vida: “Todo lo vital es irracional y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica”.

(4) Cfr. J.L. Abellán, Ortega y Gasset en la Filosofía española, Tecnos, Madrid, p. 101 y J. Marías, Acerca de Ortega, Colección Austral, Madrid, 1991, p. 33.

(5) Ortega, O.C. , I, p. 352

(6) Su pensamiento estaba presente en revistas culturales y en editoriales de la prensa periódica. Su voz se dejaba oír no sólo en su cátedra de Metafísica, sino en multitud de conferencias pronunciadas incluso en el teatro (¿Qué es filosofía?)

(7) Desde hacía varios decenios, se sabía que era preciso un modo distinto de aprehensión para conocer la vida. En concreto, Nietzsche, Bergson y Dilthey habían reflexionado sobre los nuevos modos de acceder a la realidad viviente. Los dos primeros estaban afectados por un biologismo y una tendencia al irracionalismo de la que Ortega se distanciará.

(8) Véase El tema de nuestro tiempo. O.C., III, p. 178. En este escrito Ortega precisaba que la cultura, la razón, el arte y la ética han de servir a la vida. Esto es lo que realmente califica de tema de su propio tiempo.

(9) “La vida, por lo menos toda vida humana, es imposible sin ideal, o, dicho de otra manera, el ideal es el órgano constituyente de la vida”. Estudios sobre el amor. Epílogo al libro De Francesca a Beatrice, 1924. Texto incluido en Estudios sobre el amor, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 167.