

JULIAN MARIAS

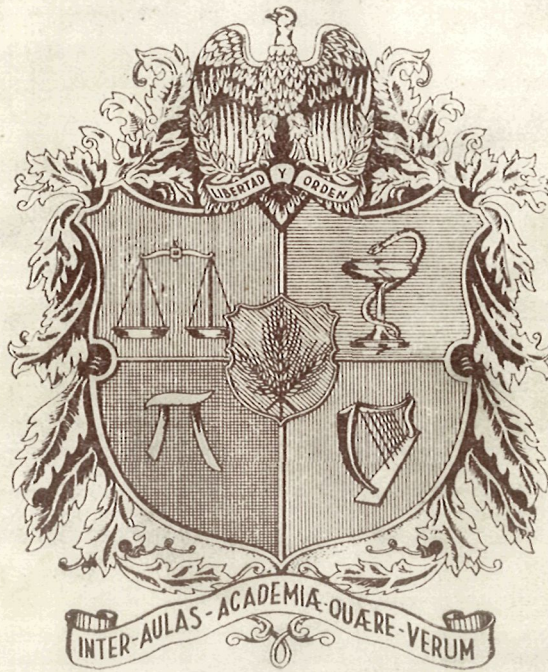
EL EXISTENCIALISMO EN ESPAÑA

PRESENCIA Y AUSENCIA.

LA NOVELA COMO METODO DEL CONOCIMIENTO.

ORTEGA Y LA IDEA DE LA RAZON VITAL.

LA OBRA DE UNAMUNO.



EDICIONES "UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA"

BOGOTÁ — 1953

DEPARTAMENTO DE

EXTENSION CULTURAL Y PUBLICACIONES.

DIRECTOR: CARLOS LOPEZ NARVAEZ.

CIUDAD UNIVERSITARIA - BOGOTA.

APARTADO POSTAL: 31-24

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

VOLUMEN PRIMERO:

JULIAN MARIAS -- EL EXISTENCIALISMO EN ESPAÑA
PRESENCIA Y AUSENCIA

VOLUMEN SEGUNDO:

MARTIN HEIDEGGER -- EL ORIGEN DE LA OBRA DE ARTE
(TRADUCCION DE F. SOLER GRIMA)

JULIAN MARIAS

EL EXISTENCIALISMO EN ESPAÑA

I

PRESENCIA Y AUSENCIA

II

LA NOVELA COMO METODO
DEL CONOCIMIENTO

III

ORTEGA Y LA IDEA
DE LA RAZON VITAL

IV

LA OBRA DE UNAMUNO

EDICIONES "UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA"

BOGOTÁ — IMPRENTA NACIONAL — 1953

INTRODUCCION

Julián Marías estuvo en Bogotá en 1951 y pronunció cuatro conferencias que hoy da en volumen la Universidad Nacional, con cuyos auspicios fue posible la llegada del joven filósofo español.

Esas conferencias fueron dichas ante un público que cada día se entusiasmaba más con los temas, pues iba penetrando en el sentido de las cosas que allí se decían, de los conceptos que allí se exponían, sin vana retórica y en un ceñido lenguaje filosófico.

Julián Marías abordaba, sin papeles, ante su público, los complejos temas de que dan cuenta las páginas de este libro, a la manera de un virtuoso de la música, como quien ha recibido con provecho la lección de Bach para ejecutar adecuadamente ante la clave bien temperada.

Julián Marías se presentó ante nosotros con toda la técnica de un riguroso trabajador de la filosofía, que lee en sus originales a los grandes maestros y que después de hacer de ellos serias interpretaciones filosóficas, puede elevarse a exponer su propia convicción, con ese asordinado entusiasmo que corta el cuello a la elocuencia y por medio del cual se expresan las más rigurosas tesis filosóficas.

No se quiere hacer aquí una presentación del filósofo español, bien conocido por cierto en España y América. Se busca, en cambio, rendir un homenaje a su noble labor intelectual que, desde su más temprana juventud, tántos trabajos serios y responsables ha brindado a los estudiosos de la filosofía en lengua hispánica.

La conferencia sobre el existencialismo en España, sin que se busque resumirla aquí, tiene entre otras virtudes capitales, la de explicar como al través de una filosofía de lo español, por qué esta tendencia de los últimos tiempos no llegó a la Península como algo que pudiese ser objeto de la novelería o snobismo filosófico.

El ensayo sobre la novela como método de conocimiento es una moderna consecuencia de las ideas que Marías ha recibido de Ortega, y ha desarrollado en tan amplias perspectivas para la interpretación del mundo de la cultura.

El trabajo sobre Ortega y Gasset es un estudio más completo aún que el ya dado a conocer en el pequeño volumen titulado "La filosofía española actual". Transparece en este ensayo, en unidad abierta, todo lo que Ortega ha dicho aquí y allí sobre ese su tema fundamental. Marías, como es obviamente comprensible, no se limita a copiar a Ortega, sino que desentrañando su teoría de la razón vital, la saca, por así decir, a flote del inmenso número de sus obras, la presenta en la estructura que latentemente en ella existe y se empeña, con muy plausible fortuna, en mostrar cómo Ortega ha dicho en forma más clara y consecuente, todo lo que hoy constituye temas fundamentales de la filosofía del presente.

Finalmente, en el apéndice, Marías publica un estudio inédito sobre don Miguel de Unamuno, elaborado dos años después de su muerte, y del que nos dio a conocer algunas ideas en sus conferencias de Bogotá. En parte este estudio es una admirable aplicación al caso de Unamuno de las tesis expuestas en las tres conferencias precedentes sobre la razón vital, sobre el existencialismo y sobre la novela cómo método de conocimiento.

Sea suficiente al propósito de esta nota lo que se deja dicho y no tarde el lector en entrar de lleno en los temas del joven filósofo español, expuestos en el limpio estilo filosófico que inauguran en España José Ortega y Gasset y Manuel García Morente.

CAYETANO BETANCUR.

PROLOGO

ESTE libro está compuesto de cuatro trabajos, escritos en fechas distantes, pero con una coincidencia de sentido que les da una unidad inesperada. Los dos primeros, el que da su título al volumen y el que lleva como epígrafe “La novela como método de conocimiento”, fueron tema de dos de las conferencias que tuve el honor de pronunciar en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en agosto de 1951. El tercero fue publicado hace algunos años en forma de un pequeño volumen, y también lo ha sido en inglés y en alemán. El cuarto, que sirve de apéndice, fue escrito en fecha tan remota como 1938, y requiere algunas palabras de justificación.

Poco antes de cumplirse los dos años de la muerte de Unamuno, en plena guerra civil española, la revista *HORA DE ESPAÑA*, que se había publicado primero en Valencia y aparecía entonces en Barcelona, me pidió un artículo sobre Unamuno. Su muerte nos había afectado a muchos tanto como su vida. Recuerdo aquella madrugada de primeros de enero de 1937, en un tren de guerra, de aquellos que salían cuando podían y llegaban a su destino —si es que llegaban— a las horas más inverosímiles. Después de una espera interminable en la estación de Albacete, glacial, abreviada por algunas páginas de Proust —¡Proust en la estación de Albacete, una noche de guerra!—, el tren me llevaba, jadeante, hacia Valencia. Y de pronto, al amanecer, en una parada, cerca ya de la ciudad, una voz que grita los periódicos frescos; y en mi mano, un diario anarquista con un estupendo título: *FRAGUA SOCIAL*. Allí, entre noticias de bombardeos, partes de guerra, consignas, invectivas y retórica revolucionaria, la muerte de Unamuno en Salamanca. ¡La muerte de Unamuno! Estas dos palabras juntas —muerte, Unamuno—, juntas como siempre, pero con una preposición posesiva, que al hacer aparentemente a la muerte de Unamuno, hacía a éste ya para siempre suyo. ¡Ya no había Unamuno! ¡Qué soledad, muerta quietud, desmayo y silencio caía sobre nosotros! La tre-

menda realidad de Unamuno, volatilizada de este mundo, en medio de ese estupor que es la guerra.

Poco a poco nos fuimos dando cuenta. A los dos años ya habíamos empezado los españoles a enterarnos, a perder de verdad a Unamuno. Yo llevaba varios años, desde mi adolescencia, luchando con él —con Unamuno no se podía hacer más que luchar—. Su influencia sobrecogedora —¡qué lectura de la Vida de Don Quijote y Sancho a los diecinueve años, qué apasionadas rayas en los márgenes, qué emoción ambigua ante el Sentimiento trágico de la vida, qué entrañable amistad con San Manuel Bueno, mártir, ese libro que sólo se puede leer de un tirón!— no dejaba sosegar. Había que luchar; casi siempre, para ser vencido: “Don Miguel”, genialidad, agonía, ojos en blanco, y la serie de los adjetivos privativos: inimitable, inclasificable, indecible, incomprendible. Pero siempre tuve la impresión de que había que agregar otro: infecundo. Yo no había sido nunca especialmente “unamunista”; no tenía el menor vínculo personal con él; mis conexiones y mis afinidades intelectuales venían de otro lado: mis maestros universitarios, Ortega y Zubiri, sobre todo. Había adquirido la costumbre de entender de vez en cuando algunas cosas; y no me resignaba a no entender sin, por lo menos, intentarlo. Y a Unamuno no lo entendía; ni me parecía que acabara de entenderlo nadie. De ahí mi lucha ya antigua con él.

En esta situación, en unas semanas de irreal sosiego, me decidí a habérmelas con Unamuno. El resultado de esa pugna fue un escrito, “La obra de Unamuno: un problema de filosofía”, que acabé de escribir, casualmente, al dar las doce de la noche del día 31 de diciembre de 1938; es decir, a los dos años justos, hora por hora, de haber muerto Don Miguel. (No es suficientemente sabido que Unamuno había imaginado y previvido su muerte súbita, en un poema, la noche vieja de 1906, treinta años exactos antes de morir en su despacho, tal como lo había imaginado). Este artículo mío no se publicó: las vicisitudes de los últimos meses de la guerra destruyeron la revista, y mi trabajo en prensa no vio la luz. Meses después, ya restablecida la paz en España, volví sobre el tema. El artículo estaba erizado de problemas, de temas sólo enunciados y que pedían tratamiento; además, las circunstancias me llevaban a escribir libros —algún día tendré que decir unas pocas palabras sobre esto, pero todavía no es su hora—. Decidí sustituir el ensayo por un libro entero, el que mi artículo pedía y postulaba. ¿Por qué pedir siempre que hagan las cosas los demás? ¿Por qué no hacerlo, por esta vez, yo mismo? En octubre de 1942 escribí la última página de Miguel de Unamuno, y

al hacerlo pensé poder despedirme de él (luego ha resultado que no había de ser del todo así). El artículo germinal, de donde el libro había nacido, quedó absorbido, trasfundido en él, como la semilla en la planta adulta.

¿Por qué me decido entonces a publicarlo ahora? Por una consideración histórica. Lo que tenía de más nuevo mi interpretación de Unamuno era el trasladar el centro de su obra a la novela y hacer, por primera vez, su teoría. Ahora bien, resulta que a los pocos años de morir Unamuno y de escribir yo mi artículo, el mundo se ha llenado de novelas que ahora se llaman existenciales, y que responden en una u otra medida a los caracteres que descubrí en las de Unamuno, en el nuevo género que bauticé (en 1938) con el nombre de novela existencial o personal. Es decir, que el género dominante en la novela actual había sido cultivado en España y hasta había sido tema de una teoría antes de que en otras partes existiera. Esto da un indudable interés a la primera versión de mi estudio sobre Unamuno. Y por eso la publico aquí, sin quitarle ni ponerle una coma, como testimonio del planteamiento de un problema filosófico en aquella fecha exacta.

El estudio sobre "La novela como método de conocimiento" fue escrito por mí originalmente en alemán, destinado a unas conferencias en el Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici, de München y en la Universidad de Heidelberg en junio de 1951. Posteriormente, con algunas adaptaciones para un auditorio distinto, he vuelto sobre el tema en algunas Universidades de los Estados Unidos. La versión que aquí se publica incluye algunos de estos enriquecimientos. Como el lector podrá comprobar, se trata del planteamiento general del problema que fue tratado particularmente a propósito de Unamuno.

"Ortega y la idea de la razón vital", es una visión del pensamiento orteguiano, en su unidad, escrita, por decirlo así, en un solo movimiento mental; prescindiendo de muchos detalles para tratar de captar lo que se podría llamar el "argumento" de su filosofía, y poder penetrar así en un conocimiento más analítico de ella o, simplemente, en la lectura de la obra de Ortega, una vez en posesión de las líneas centrales de su sistema metafísico.

Por último, el trabajo que da título a este libro fue escrito en francés y publicado en la revista de París, DIEU VIVANT. El texto español incluye algunas breves adiciones. Lo he puesto al frente de este volumen porque, en rigor, los cuatro escritos que comprende responden a ese tema: todos ellos explican por qué no hay existencialismo

JULIÁN MARÍAS

en España, sino una filosofía que no es existencialismo, pero que, no obstante, ha anticipado la novela existencial y las más verdaderas de las tesis que bajo ese rótulo circulan hoy ruidosamente por los dos hemisferios del planeta.

JULIÁN MARÍAS.

Wellesley, Massachusetts, agosto de 1952.

PRESENCIA Y AUSENCIA DEL EXISTENCIALISMO EN ESPAÑA

LOS Congresos internacionales, los encuentros, las revistas filosóficas, los catálogos de los editores de todo el mundo nos llevan hacia una conclusión que hoy se impone a la mayoría de las mentes: a mediados del siglo xx, la filosofía está dividida entre dos corrientes: el neoescolasticismo y el existencialismo. A veces se añade, para tranquilidad de conciencia, el marxismo, pero se sabe que su interés y su importancia son ajenos a la filosofía.

El neoescolasticismo —casi exclusivamente neotomismo— mira hacia el pasado, cree que la solución de los problemas, al menos en lo esencial, existe ya, que sólo es menester recordarla, desprenderla, tal vez desarrollarla, sobre todo hacerla aceptar, quizá hacerla aceptable; en modo alguno descubrirla, inventarla, menos aún echarla de menos, buscarla sin tener la certidumbre previa de alcanzarla. Hay que subrayar un hecho —nada más que eso—: el neotomismo se presenta como una filosofía cuya verdad está asegurada racionalmente y con independencia de la fe; sin embargo, salvo alguna rarísima excepción, no hay más tomistas que ciertos católicos —según Maritain—, los que no carecen de inteligencia, los que son *lo bastante* inteligentes¹; proposición en la que Gabriel Marcel ha encontrado un ejemplo notorio de “fanatismo venial”².

En cuanto al existencialismo, de linaje kierkegaardiano, desarrollado sobre todo durante el último cuarto de siglo, parece la filosofía

¹ *Foi en Jesus-Christ et monde d'aujourd'hui* (publicación de la Semana de los Intelectuales Católicos. (Paris, 1949), p. 26.

² “There we have the statement of a fanatic pure and simple; and we could show how it is possible to proceed, by scarcely perceptible stages, from such a venial fanaticism to a fanaticism that is not venial”. “The Malady of the Age: A Fanaticized Consciousness”, *The Dublin Review*, Nº 449, p. 11 (London 1950).

del futuro, en todo caso la del presente. Se habla de él en todas partes, inunda las bibliografías, los periódicos, las conversaciones, incluso —según dicen— las costumbres. Se lo encuentra a veces en los claustros; sólo las Universidades están un poco difíciles.

Esta situación de la filosofía en Europa —reflejada, como en un espejo cóncavo, en América, del Norte³ y del Sur— tiene sin embargo alguna excepción. En España hay ciertamente neotomismo: en las Ordenes religiosas, en los seminarios, en la enseñanza oficial desde 1939, en las publicaciones de este origen. Pero no hay existencialismo. ¿Cuáles pueden ser las razones de esta ausencia?

Dos hipótesis.

Los que están atentos sobre todo a los aspectos circunstanciales y externos de las cuestiones pensarán, desde luego, en la posibilidad de una coacción. Pero la coacción está hoy casi tan bien repartida como el buen sentido en tiempo de Descartes. Tiene formas sensiblemente diferentes, y sin duda las hay más incómodas; pero no hay que verla sólo bajo la especie de una oficina de censura con lápices rojos, cuyas mallas, por lo demás, no son siempre tan estrechas y dejan escapar peces muy gordos. Hay también otras formas de coacción: la Prensa de partido o de empresa, los grupos intelectuales en el poder, las condiciones para prosperar en la enseñanza pública, la orientación de las editoriales, la necesidad de tirar diez mil ejemplares como mínimo, sobre todo la presión social difusa, que es siempre la más fuerte y que impone ciertos *tabús*, bajo la amenaza de las más eficaces represalias. Hay que pensar también en el poderío de las grandes organizaciones internacionales de carácter intelectual, que disponen de grandes recursos económicos y son capaces de abrir o cerrar las puertas a los pensadores, a los escritores, según la actitud que toman frente a sus inspiraciones, y que tienen poderes casi divinos, puesto que crean de la nada —no es difícil encontrar ejemplos— y amenazan con la aniquilación.

La situación de coacción, por otra parte, es la normal. La vida intelectual se ha desarrollado siempre bajo su imperio; tal vez la única excepción, parcial ella misma, es el período comprendido entre 1815 y 1914. Por tanto, hay que tener *siempre* en cuenta las presiones que

³ Para ésta, habría que agregar una tercera forma de filosofía: el empirismo lógico y todas las tendencias afines.

se ejercen sobre los escritores y los hombres de ciencia; pero, a la inversa, *nunca* bastan para explicar los hechos, excepto los casos en que la coacción se convierte en algo que ahoga transitoriamente la vida intelectual entera.

En todo caso, esta primera hipótesis sólo sería válida para una corriente del existencialismo, que no es la única, ni mucho menos. Hay que buscar, pues, por otro lado.

La segunda hipótesis es la del atraso cultural de España. Todo el mundo sabe que desde el comienzo del siglo XVIII las ideas europeas han penetrado en España, en general, por los Pirineos, y —sobre todo en el siglo XIX— con cierto retraso, de quince años aproximadamente, es decir, de una generación ⁴. Acaso ocurra esto con el existencialismo; talvez no ha llegado todavía a España.

Pero la verdad es justamente lo contrario. Para empezar por Kierkegaard, fue conocido en España muy pronto. Unamuno aprendió el danés para leerlo en su texto original, muy poco después de empezar este siglo; su artículo “Ibsen y Kierkegaard” es de 1907; las obras posteriores de Unamuno, principalmente *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1924), están llenas de alusiones a su “hermano Kierkegaard”; Lowrie ⁵ ha subrayado que Unamuno es uno de los primeros que han dado a conocer a Kierkegaard en España y en la América española; *El concepto de la angustia* fue traducido al español en 1930.

En cuanto a la fenomenología, en 1913 —la fecha de las *Ideas*— escribió Ortega un artículo “Sobre el concepto de sensación” ⁶ donde exponía y discutía las doctrinas de Husserl y de varios de sus discípulos. Las tesis doctorales de Zubiri ⁷ y Gaos ⁸, dirigidas respectivamente por Ortega y Zubiri, versan sobre cuestiones de fenomenología; la primera es de 1921, la segunda de 1928. Las *Investigaciones lógicas* se publicaron en español, traducidas por Morente y Gaos, en 1929.

Heidegger, por último, ha sido leído en España hace mucho tiempo: Ortega habló de *Sein und Zeit* en febrero de 1928; al año siguiente, Zubiri seguía sus cursos en Friburgo; en 1933 tradujo *¿Qué es metafísica?* Yo recuerdo haber leído por primera vez *Sein und Zeit* en 1934, cuando era estudiante, a los veinte años.

⁴ Cf. Julián Marias: *El método histórico de las generaciones*. (Madrid, 1949).

⁵ Walter Lowrie: *Kierkegaard* (Oxford, 1938), p. VII, 8, 12.

⁶ *Obras completas*, I, p. 245 ss.

⁷ *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*.

⁸ *La crítica del psicologismo en Husserl*.

Esto quiere decir que los filósofos españoles han conocido los orígenes de lo que se llama el existencialismo, talvez antes que los demás países europeos. Y no es una excepción: Brentano ha sido traducido al español desde 1926; Spengler en 1923; Dilthey, profundamente estudiado por Ortega en 1933, está traducido íntegramente por españoles, en España y en Méjico. La segunda hipótesis es, pues, también absolutamente insuficiente.

¿Cuál es la situación real de la filosofía española de nuestros días? A mi modo de ver, el pensamiento español, en el siglo xx, ha anticipado la mayor parte de los descubrimientos de los filósofos llamados existencialistas, y al mismo tiempo ha construído todo un lado de su doctrina, desconocido en otros lugares, y que le ha impedido caer en ciertos errores cuyas consecuencias empiezan a resultar visibles. Por esto, el existencialismo no ha sido una sorpresa en España, menos aún una revelación; más bien nos sorprende un poco ver presentar como el "último grito" ideas que hemos leído en español diez años, quince años, acaso treinta años antes. Voy a intentar mostrarlo con algunos ejemplos.

El punto de partida.

Sería inexacto decir que la filosofía española de nuestro tiempo tiene como fuente el pensamiento de Unamuno. Ante todo, porque Unamuno, que hizo importantísimos descubrimientos filosóficos, no era en rigor un filósofo, y el carácter de su obra y de su pensamiento es un grave problema de filosofía⁹. Además, porque la corriente *sensu stricto* filosófica del pensamiento español actual nace de un planteamiento del problema metafísico que significa una esencial rectificación del de Unamuno, sobre todo de su *método*. Pero hay que añadir que fue Unamuno quien despertó la atención hacia las cuestiones últimas y decisivas, quien creó el clima propicio, quien sintió la necesidad de hacer una filosofía nueva, quien adivinó, por último, quizá antes que nadie, lo que iba a ser el pensamiento metafísico de este medio siglo que acaba de terminar.

En 1904 escribía Unamuno: "Esta falta de imaginación, que es la facultad más sustancial, la que mete a la sustancia de nuestro espí-

⁹ Cf. Julián Marías: *Miguel de Unamuno*. (Madrid, 1943). Aquí he planteado el problema de una interpretación filosófica de la obra de Unamuno y de su significación metafísica.

ritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos, esta falta de imaginación es la fuente de la falta de caridad y de amor. Pero hay algo más hondo aún y que parecerá más absurdo a muchos, y es que no creemos en la existencia de nuestros prójimos porque no creemos en nuestra propia existencia, en la existencia sustancial quiero decir¹⁰. Y luégo: “Decidme: ¿por qué ha de haber mundo, y no que más bien no hubiera ni mundo ni nada? La existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones”¹¹.

Y la primera página del *Sentimiento trágico de la vida* dice cuál es el tema de su interés: “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”. “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”¹². La “única cuestión” para Unamuno es la de la pervivencia: me moriré, y necesito saber si moriré del todo o no, si me aniquilaré o perviviré. El deseo de inmortalidad, la necesidad de justificarlo racionalmente, es el verdadero punto de partida de la filosofía. Unamuno hizo de la idea de la muerte el centro de su pensamiento; toda su filosofía es una *meditatio mortis*, a pesar de lo que llamaba la inquisición científica, es decir, la actitud intelectual, que consiste en olvidar el hecho de que los hombres son mortales y no se resignan a ello.

Para comprender la muerte, Unamuno tiene que saber primero qué es la vida. Pero es heredero de Kierkegaard, de William James, de Bergson: es irracionalista, porque cree que la razón es incapaz de captar la realidad individual, temporal y móvil de la existencia, de la vida humana. La razón enrigidece lo vivo, lo mata, lo paraliza. Hay absoluta oposición entre la razón y la vida. Unamuno tiene que dar un rodeo, cuyas consecuencias han sido fecundas: en lugar de hacer un sistema de filosofía, escribirá novelas y dramas.

He hecho en detalle la teoría de las novelas de Unamuno, de lo que bauticé en 1938¹³ con el nombre de *novela existencial* o —me-

¹⁰ *Ensayos*, V, p. 73.

¹¹ *Ensayos*, V, p. 78.

¹² *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. I.

¹³ En mi ensayo “La obra de Unamuno: un problema de filosofía”, incluido como apéndice de este volumen. Escrito en 1938, interrumpida su publicación por los sucesos de la guerra civil, fue el germen de mi libro antes citado, *Miguel de Unamuno*, escrito en 1942 y publicado en 1943 (2ª edición, Buenos Aires, 1950).

por aún— *personal*. ¿Qué novelas son éstas, *Paz en la guerra* (1897), *Niebla* (1914), *Abel Sánchez* (1917), *La tía Tula* (1920), *San Manuel Bueno, mártir* (1931)?

En 1946, Simone de Beauvoir publicó en *Les Temps Modernes* un artículo titulado “Littérature et métaphysique”, en que expone las posibilidades de la novela, especialmente desde el punto de vista en que es cultivada por escritores como Sartre y ella misma. “Ce n’est pas un hasard —dice Simone de Beauvoir— si la pensée existentialiste tente de s’exprimer aujourd’hui, tantôt par des traités théoriques, tantôt par des fictions: c’est qu’elle est un effort pour concilier l’objectif et le subjectif, l’absolu et le relatif, l’intemporel et l’historique; elle prétend saisir les sens au coeur de l’existence; et si la description de l’essence relève de la philosophie proprement dite, seul le roman permettra d’évoquer dans sa vérité complète, singulière, temporelle, le jaillissement originel de l’existence”¹⁴. Y añade como conclusión: “Honnêtement lu, honnêtement écrit, un roman métaphysique apporte un dévoilement de l’existence dont aucun autre mode d’expression ne saurait fournir l’équivalent; loin d’être, comme on l’a parfois prétendu, une dangereuse déviation du genre romanesque, il m’en semble au contraire, dans la mesure où il est réussi, l’accomplissement le plus achevé puisqu’il s’efforce de saisir l’homme et les événements humains dans leur rapport avec la totalité du monde, puisque lui seul peut réussir ce à quoi échouent la pure littérature comme la pure philosophie: évoquer dans son unité vivante et sa fondamentale ambiguïté, cette destinée qui est la nôtre et qui s’inscrit à la fois dans le temps et dans l’éternité”¹⁵.

Permítaseme citar me a mí mismo y reproducir aquí algunos párrafos de mi libro *Miguel de Unamuno*, la mitad del cual está dedicada a establecer la teoría de la novela existencial o personal de Unamuno:

“La novela de Unamuno nos pone en contacto con esa verdadera realidad que es el hombre. Este es, ante todo, su papel. Otros modos de pensar —porque de pensar se trata— parten de esquemas previos y abstractos... Unamuno, en cambio, procura la mayor desnudez y autenticidad posibles en el objeto que trata de abordar. Intenta llegar hasta la inmediatez misma del drama humano y contarlo, simplemente, dejándolo ser lo que es. La misión de la novela exis-

¹⁴ “Littérature et métaphysique”, *Les Temps Modernes*, 1 abril, 1946, pp. 1160-1161.

¹⁵ *Ibid.*, p. 1163.

tencial o personal es hacernos patente la historia de la persona, dejándola desarrollar ante nosotros, en la luz, sus íntimos movimientos, para desvelar así su núcleo último. Se propone, simplemente, mostrar en su verdad la existencia humana”.

“Para conseguir esto cuenta con el recurso que se acomoda más perfectamente a su temporalidad: el relato. No se trata de la mostración estática de una estructura, por ejemplo psíquica, de una “figura”, ni siquiera de las fases en que se desenvuelve, sino de *asistir* a la constitución misma de la personalidad, en el tiempo. Con esto se puede ver la vida humana desde ella misma, reviviéndola, sin convertirla en cosa, sin mirarla como algo hecho que está fuera de nosotros. La novela se realiza en el tiempo, dura, y además apresa un tiempo vital, un ritmo, presuroso o pausado, que es el de una vida, muy distinto del tiempo del reloj que va pasando mientras leemos; así, la novela constituye el órgano adecuado para mostrarnos algo que también acontece temporalmente. Las dos, novela y vida, consisten esencialmente en temporalidad”¹⁶.

“La novela personal es un *método* del que puede servirse la ontología como un estadio previo. Hemos visto cómo la índole temporal y viviente del relato nos lleva a la realidad misma de la historia o vida del personaje humano. Esta es su misión más fecunda. Constituye una vía de acceso al objeto que es la existencia humana y su personalidad, a lo que ha de ser tema de indagación filosófica. Nos puede poner en contacto con la realidad misma que tenemos que describir y conceptualizar metafísicamente. Y esto es *método* en su sentido pleno y originario. La novela de Unamuno nos da una primera intuición viviente y eficazísima del hombre; y éste es, forzosamente, el punto de partida de todo posible conocimiento metafísico: el encuentro con la realidad que ha de ser su tema”¹⁷.

“En otros términos, es un primer paso para elevarse a una analítica existencial o a un estudio metafísico de la vida humana y de los problemas que afectan al ser mismo del hombre. Representa un estadio previo, en que se puede tomar un primer contacto con el objeto de la meditación filosófica. Un contacto en que éste se muestra en la plenitud de su riqueza y plasticidad, en su auténtico ser temporal, en situación, por tanto, de servir de base y apoyo a la reflexión fenomenológica”¹⁸.

¹⁶ Julián Marías: *Miguel de Unamuno*, pp. 68-69.

¹⁷ *Ibid.*, p. 73.

¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

El ser del hombre.

Esta metafísica, Unamuno no la hizo. He explicado las razones de ello, y en el último capítulo de mi libro he trazado las líneas generales de lo que hubiera podido ser el sistema filosófico de Unamuno si éste lo hubiese tenido. Esta metafísica frustrada encierra sin embargo verdades de primer orden, descubrimientos que no se pueden leer sin sorpresa, sobre todo si se miran las fechas. Incluso el libro, tan deficiente, *Del sentimiento trágico de la vida*, que no puede menos de provocar cierta irritación si se lo considera como un libro de *filosofía* —lo que, por otra parte, nunca hizo Unamuno—, que ha sido objeto de una exasperante beatería por parte de algunos, y de aspavientos por parte de otros, resulta un espléndido libro cuando se lo relee a los cuarenta años de haberse escrito, midiendo las posibilidades reales de aquel tiempo.

Ortega es quien ha hecho una metafísica *sensu stricto* —aunque todavía no esté expuesta en forma sistemática y detallada—, y después de él sus discípulos inmediatos o indirectos, los que pertenecen a lo que se empieza a llamar fuera de España “la escuela de Madrid”.

El primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, es de 1914. Pienso que todavía no ha sido leído en serio por más allá de media docena de personas. Algún día me propongo hacer una edición con lo que llamaban los humanistas “comentario perpetuo”, a razón de dos o tres líneas por cada una de texto; y es posible que provoque algún rubor al mundo intelectual de lengua española.

Empieza por un estudio de las relaciones del yo con su circunstancia, *circum-stantia*, lo que está alrededor de mí. Lo que yo hago con mi circunstancia, y que es anterior a los dos términos abstractos de esa relación, es *mi vida*, la realidad radical, a la cual tenemos que referir todas las demás. “Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo... En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre... Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹⁹. “En comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. No sólo lo parece: lo es. El martillo es la abs-

¹⁹ *Meditaciones del Quijote* (1914). O. C., I, p. 322.

tracción de cada uno de sus martillazos”²⁰. Y Ortega escribe además que “el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva”²¹.

Este mismo libro nos da una descripción de un bosque, un análisis de su realidad, desde el punto de vista de esta filosofía²². Y para hacer ese análisis emplea la idea de verdad como *alétheia*, como descubrimiento, revelación, desvelación²³.

En 1922, Ortega añadía nuevas precisiones a su idea de la vida humana: “La vida es un flúido indócil que no se deja retener, apresar, salvar. Mientras va siendo, va dejando de ser irremediamente... La vida no es una cosa estática que permanece y persiste: es una actividad que se consume a sí misma”²⁴. Dos años después: “Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él”²⁵.

Quiero recordar otros textos más recientes, de 1933-35, que subrayan el carácter propio del ser del hombre: “Hay en el hombre, por lo visto, la ineludible impresión de que su vida, por tanto, su ser, es algo que tiene que ser elegido. La cosa es estupefaciente; porque eso quiere decir que, a diferencia de todos los demás entes del universo, los cuales tienen un ser que les es dado ya prefijado, y *por eso* existen, a saber, porque son ya desde luego lo que son, el hombre es la única y casi inconcebible realidad que existe sin tener un ser irremediamente prefijado, que no es desde luego y ya lo que es, sino que necesita elegirse su propio ser. ¿Cómo lo elegirá? Sin duda, porque se representará en su fantasía muchos tipos de vida posibles, y al tenerlos delante, notará que alguno de ellos le atrae más, le reclama o le llama. Esta llamada que hacia un tipo de vida sentimos, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más radical fondo, es la vocación. En ella le es al hombre, no impuesto, pero sí propuesto, lo que tiene que hacer. Y la vida adquiere, por ello, el carácter de la realización de un imperativo. En nuestra mano está querer realizarlo o no, ser fieles o ser infieles a nuestra vocación. Pero ésta, es decir, lo que verdadera-

²⁰ *Ibid.*, p. 321. Trece años después, en su admirable análisis del instrumento (Zeug), Heidegger escribe: *Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische “Handlichkeit” des Hammers.* (*Sein und Zeit*, p. 69).

²¹ *Ibid.*, p. 321.

²² *Ibid.*, pp. 330-337.

²³ *Ibid.*, pp. 335-336.

²⁴ O. C., II, p. 512.

²⁵ *Ibid.*, p. 601.

mente tenemos que hacer, no está en nuestra mano. Nos viene inexorablemente propuesto. He aquí por qué toda vida tiene misión. Misión es esto: la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar. La idea de misión es, pues, un ingrediente constitutivo de la condición humana”²⁶.

He elegido este texto, entre varias formulaciones de estas ideas, porque se publicó en francés en 1935²⁷, y es accesible, con todo su contexto, a los lectores de esa lengua, que han leído años después en ella otras muy semejantes, si bien mezcladas con algunos errores que en este pasaje se evitan. Por la misma razón cito otro pasaje perteneciente al estudio *Historia como sistema*, publicado primero en inglés en 1935, y en 1945 en una traducción francesa que, por cierto, contiene frecuentes errores, capaces de hacer comprender inexactamente el pensamiento de Ortega: “El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama — su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras facilidades y puras dificultades para existir. El existir mismo no le es dado “hecho” y regalado como a la piedra . . . Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres . . . Este programa vital es el yo de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él . . . Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia . . . El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario. Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy, quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual, aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse

²⁶ O. C., V, pp. 209-210.

²⁷ *Mission du bibliothécaire*. Archives et Bibliothèques, 1935.

de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad”²⁸.

Se podrían acumular textos de Ortega, que añaden nuevas precisiones a este núcleo de ideas fundamentales. Pero no tenemos tiempo de insistir; basta con ver claramente el punto de vista desde el cual plantea el problema. Unicamente voy a recordar todavía algunas líneas de la *Meditación de la técnica* (1933), que ayudarán a comprender su pensamiento: “Si recapacitan ustedes un poco hallarán que eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su “yo”, el de cada cual, no es sino ese programa imaginario... He aquí la tremenda y sin par condición del ser humano, lo que hace de él algo único en el universo... Un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser... En este sentido el hombre no es una cosa sino una pretensión, la pretensión de ser esto o lo otro. Cada época, cada pueblo, cada individuo modula de diverso modo la pretensión general humana”²⁹.

Y, por otra parte —no se olvide—: “El ser del hombre... es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico”³⁰. Y también: “La realidad humana tiene una inexorable estructura, ni más ni menos que la materia cósmica”³¹.

Estos pasajes, donde —como ve el lector— están cuidadosamente evitados ciertos escollos con los que otros han chocado, bastan para hacer comprender la actitud de Ortega frente a la vida humana y medir su alcance; pero hay que subrayar que sólo se trata de dar algunas muestras de su pensamiento metafísico³².

²⁸ O. C., VI, pp. 32-34. En inglés, en el volumen *Philosophy and History*, dirigido por Klibansky y ofrecido a Cassirer (Oxford University Press, 1935). Incluido después en el volumen de Ortega, *Toward a Philosophy of History* (New York, Norton). En francés, en el volumen *Idées et croyances* (Stock, París, 1945, pp. 89-92).

²⁹ O. C., V, pp. 334-335.

³⁰ O. C., V, p. 334.

³¹ O. C., VI, p. 242.

³² Se puede encontrar una exposición de conjunto de la filosofía de Ortega en mi *Historia de la Filosofía* (5ª ed., Madrid, 1950), pp. 392-410. Cf. también mi *Filosofía española actual* (Buenos Aires, 1948), *Ortega y tres antipodas* (Buenos Aires, 1950), y sobre todo *Ortega y la idea de la razón vital* (Madrid, 1948), que se incluye en el presente volumen. (Traducción inglesa, *Ortega and the Idea of Vital Reason*, en *The Dublin Review*, 445 y 446, London, 1949. Traducción alemana, *José Ortega y Gasset und die Idee der lebendigen Vernunft*, Stuttgart, 1952).

Pero la historia no termina aquí. En ese mismo ambiente filosófico cuyo creador e inspirador principal es Ortega, otros pensadores de su generación han trabajado forzosamente. Manuel García Morente (1886-1942), Juan Zaragüeta (nacido en 1883, el mismo año que Ortega), Eugenio d'Ors (nacido en 1882), por caminos distintos, siguiendo orientaciones diversas, han enriquecido el pensamiento español con algunos libros con los que hay que contar, que merecen ser estudiados seriamente por el que quiera conocer la filosofía de nuestro siglo ³³.

Y, sobre todo, Xavier Zubiri (nacido en 1898), una generación más joven, católico como los tres últimos, representa una posición de extremado interés dentro de la filosofía de nuestro tiempo. En Zubiri se unen la inmediata tradición filosófica española —Zaragüeta, Morente y, sobre todo, Ortega, fueron maestros suyos— y el pensamiento de Heidegger, —de quien fue discípulo en Friburgo, como antes he recordado— con una profunda formación teológica y raros conocimientos de lenguas y religiones orientales y, a la vez, de ciencias físico-matemáticas y biológicas. Zubiri posee la ciencia actual, de la teología a la neurología, de la física a la filología semítica, con una plenitud casi inconcebible y que condiciona la estructura íntegra de su pensamiento. Y su filosofía, sustentada, en cierta medida, por la ciencia, al mismo tiempo exigida por ésta, ha añadido importantes precisiones a la idea del hombre y de la historia y ha planteado de una manera completamente nueva el problema de Dios ³⁴.

Zubiri, en efecto, en su grueso libro, hasta hoy único, titulado *Naturaleza, Historiu, Dios* ³⁵, ha ahondado en el problema de la historia y en especial de la historia de la filosofía. Sus trabajos sobre la idea de filosofía en Aristóteles, sobre Sócrates y la sabiduría griega, sobre Grecia y la pervivencia del pasado filosófico, han vertido una luz nueva sobre el pensamiento antiguo y sus relaciones con nosotros. Ha bosquejado una idea de la historia fundada en la distinción entre potencias y posibilidades y en las nociones de situación y libertad ³⁶. Pero,

³³ Véase, del primero, *Ensayos y Lecciones preliminares de filosofía*; del segundo, *Filosofía y vida*; del tercero, *El secreto de la filosofía*. Sobre Morente puede consultarse mi libro *Filosofía española actual*.

³⁴ Cf. *Filosofía española actual*. Véase también el Homenaje a Xavier Zubiri (Alcalá, Madrid, 1952) y en él mi escrito "La situación intelectual de Xavier Zubiri".

³⁵ Madrid, 1944. Los trabajos que comprende se publicaron —salvo algunos inéditos— entre 1933 y 1942.

³⁶ *Op. cit.*, p. 389 ss.

sobre todo, ha descubierto una dimensión esencial de la existencia o de la vida humana, por la cual el hombre no está simplemente “arrojado” sino “implantado” en el ser, no es sólo existente, sino “religado” a la existencia, es la idea ontológica de la *religación*, que le ha permitido plantear la cuestión metafísica de la “deidad” primero, de Dios después, y que es la fuente de una renovación del pensamiento católico en España ³⁷.

Al llegar a este punto, me parece oír la voz un poco irritada del lector: —Bueno, pero ¿por qué ha dicho usted que no hay existencialismo en España? Acaba usted de mostrar que varias de las tesis más características del existencialismo alemán y francés han sido pensadas en España hace quince años, treinta años, acaso cincuenta años; que se han escrito desde hace mucho tiempo novelas “existenciales” o, si se quiere, “personales”; que usted mismo ha hecho su teoría en fecha inverosímilmente temprana. ¿No sería más sincero decir sencillamente que hay existencialismo en España, pero que es poco conocido en el extranjero?

Sin embargo, tengo que insistir: dejando aparte a Unamuno, que quizá fue existencialista *en la misma medida en que no llegó a ser filósofo*. No hay existencialismo en España. Porque las tesis, las ideas de que he hablado no pertenecen a una filosofía existencial, sino a *otra forma de pensamiento filosófico, radicalmente diferente*.

La razón vital.

Existencialismo es una palabra bastante equívoca; algunos de sus representantes más inteligentes y responsables —Gabriel Marcel, por ejemplo— no la encuentran ya cómoda y prefieren evitarla. Tal vez su significación va a restringirse y se va a designar con ese nombre la posición filosófica que plantea el problema fundamental como una cuestión de prioridad de la existencia sobre la esencia — es decir, en términos demasiado escolásticos y que renuncian a renovar realmente la metafísica, a ir al fondo del problema; con demasiada frecuencia, las actitudes de mayores pretensiones revolucionarias, al aceptar el planteamiento de la cuestión y, simplemente, darle la vuelta, se convierten en lo que llamé una vez *ontologie traditionnelle à rebours*, ontología tradicional —escolástica o fenomenológica— a contrapelo.

³⁷ *Ibid.*, p. 425 ss. Véase también en estudio “El sér sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Cf. mi *San Anselmo y el insensato*, pp. 107-116.

En todo caso, hay algunos rasgos comunes a la mayoría de las tendencias, y sobre todo el carácter descriptivo y puramente fenomenológico, cuyo aspecto negativo es cierto irracionalismo. Frente a esto, la metafísica de Ortega y toda la corriente de pensamiento que la toma como punto de partida, se define esencialmente por el uso del método de la *razón vital*, del que quiero decir, para terminar, una palabra.

En el siglo XIX, el modelo intelectual era la ciencia “explicativa”, y por consiguiente la razón pura o abstracta. Pero la vida y la historia son “inexplicables”, en el sentido de que no se las puede “reducir” a un principio explicativo —el famoso problema de las “leyes históricas”—, y si se quiere hacerlo se les quita lo que tienen de más peculiar y se las falsea. El interés por la realidad vital concreta condujo muy pronto al irracionalismo: Kierkegaard, James, Bergson, Unamuno, Spengler³⁸; y la filosofía se atuvo a la descripción, que toma las cosas tales como son, sin sustituírlas por construcciones *a priori*, y cuya forma más perfecta es la fenomenología de Husserl y su escuela.

Pero hay que preguntarse si se puede uno limitar a la descripción. La vida me es dada, pero no me es dada hecha, y tengo que hacerla yo con las cosas; tengo, pues, que poseer de algún modo la realidad que no existe todavía, y la vida es proyecto, hay que previvirla imaginativamente. Sólo un horizonte de posibilidades hace efectivamente posible la vida, una figura de *mundo* con la que puedo contar. La mera descripción es incapaz de aprehender la realidad, la disuelve en “momentos” o “notas” y deja escapar las conexiones de lo real, las que me permiten “saber a qué atenerme”. Ahora bien, este es el sentido más profundo y original de la razón: *dar razón* de algo —*logon didónai*, según la expresión de Herodoto y Platón—. La descripción es, pues, necesaria, pero absolutamente insuficiente; quiero decir insuficiente no sólo para conocer la vida, sino para *vivir*. Tengo que elegir en cada instante lo que voy a hacer; lo que voy a ser; para ello, tengo que saber a qué atenerme respecto a mi situación, tengo que dar razón de ella. La razón vital, cuya doctrina fue formulada en muy temprana fecha por Ortega, es *la vida misma*, porque la vida es verdaderamente el órgano de la comprensión: comprender es ver funcionar algo *dentro de mi vida*. La razón vital o viviente es, pues, la razón de la vida, la razón concreta, tal como procede cuando se trata de poder decidir y elegir lo que voy a hacer³⁹.

³⁸ Cf. Julián Marías: *Introducción a la Filosofía*, cap. V.

³⁹ Perdónese la dificultad, la probable oscuridad de esta página demasiado condensada, que resume en unas cuantas líneas varios capítulos de doctrina. Cf. mi *Introducción a la Filosofía*, caps. II.V.

La razón es descubierta, pues, *en el seno de la vida*. Al mismo tiempo se toma posesión intelectual, teórica, es decir, racional de la vida humana, y se llega a una doctrina suficiente de la razón, de la cual sólo serían un capítulo las teorías pretéritas. Me he atrevido a definir la razón como “la aprehensión de la realidad en su conexión”⁴⁰. Y se ve que la razón vital es la razón sin más, y que únicamente hay que añadir ese adjetivo porque, en general, cuando se habla de razón se piensa en formas parciales y abstractas —razón pura, físico-matemática, etc.—. La razón vital es, por tanto, el método de conocimiento filosófico de la realidad, de *cualquier realidad*.

Este punto de vista tiene, como es de suponer, graves consecuencias. Aquí no es posible enumerarlas, menos aún exponerlas. Es menester decir, sin embargo, que la razón vital —cuya forma concreta es la *razón histórica*, porque la vida es histórica en su sustancia misma y funciona siempre a un “nivel” determinado—, que es una razón *narrativa*, no es posible más que si se la integra con una *analítica* o teoría abstracta de la vida humana, mediante la cual se llega a enunciados *universales* y *necesarios*, pero que para llegar a ser conocimientos *reales* necesitan una concreción individual, circunstancial e histórica⁴¹. Y esta idea de la razón, por último, conduce a la empresa de una reforma general de la lógica, hasta ahora reducida al pensamiento abstracto, y que debería plantearse el problema de las formas y las estructuras del pensamiento concreto y sobre todo la teoría del concepto como “función significativa”, no como simple “esquema abstracto”, tal como es considerado hoy por la lógica⁴².

Estas pocas páginas muestran en qué medida la filosofía española de nuestro tiempo tiene relaciones con el “existencialismo”, siendo —por razones históricas clarísimas— otra cosa bien diferente. Creo que esa difícil tarea de construir una nueva filosofía, en la que tantos están empeñados, exige recurrir a todos los esfuerzos que se proponen llegar a ella. Por eso he querido recordar a los lectores algunos rasgos de una corriente de pensamiento que puede aportar otra manera de mirar las cosas, y contribuir así a una perspectiva más correcta de la filosofía europea de nuestro siglo.

⁴⁰ *Introducción a la Filosofía*, p. 175.

⁴¹ Cf. *Introducción a la Filosofía*, cap. V.

⁴² He apuntado una crítica de la lógica tradicional y un bosquejo de los postulados de esa reforma en el libro citado, caps. III, V y, sobre todo, VII (p. 297 ss.).

LA NOVELA COMO METODO DE CONOCIMIENTO

ES un hecho —por lo pronto, un hecho— que muchos filósofos de nuestro tiempo escriben novelas y obras de teatro. Y no aparte de su filosofía, como una actividad independiente, sino en estrecha conexión con ella; sin esa filosofía, esas novelas y ese teatro serían completamente incomprensibles. Si se quiere hablar, pues, de la filosofía actual, hay que hablar de literatura: y a la inversa, si se quiere hablar en serio de las novelas actuales, se tropieza con la filosofía. Esta situación, ¿es enteramente nueva? ¿O talvez lo único nuevo es la conciencia clara de ella? Quiero decir, en otros tiempos, ¿se hubiera debido también hablar de ello, aunque no se hiciese? Esta es la urgente pregunta que tenemos que hacernos.

Ciertas relaciones entre filosofía y literatura son conocidas de antiguo. Había, por ejemplo, las llamadas “novelas de tesis”, *romans à thèse*. El conflicto entre los personajes de ellas era “ideológico”; en rigor, eran ciertas ideas las que tenían el conflicto, y los entes de ficción les prestaban sólo una irreal encarnadura. Hay también, por otra parte, la cuestión de los géneros literarios de la filosofía. Desde el poema presocrático a *Sein und Zeit*, pasando por el diálogo platónico, la disertación estoica, la “confesión” agustiniana, la *quaestio* o la *summa* escolásticas, la autobiografía cartesiana, las tesis que para el Príncipe Eugenio escribió Leibniz, con el título de *Monadología*, en “ensayo” inglés o las “Críticas” kantianas, la filosofía ha ido intentando, ensayando diversos géneros literarios. Se ha dicho con frecuencia que las ideas filosóficas se han “vertido” en esos géneros sucesivos. Pero esta peligrosa metáfora supone la imagen de una vasija y un líquido, ambos preexistentes al acto por el cual éste se vierte en aquélla. Hay que preguntarse si esto expresa la relación efectiva entre la filosofía y su forma literaria. Esa relación tiene máxima importancia, y creo que la filosofía sólo rara vez ha encontrado la forma adecuada, es decir,

que sólo rara vez ha hallado su expresión auténtica. Más aún: talvez la mayor dificultad con que hoy tropieza la filosofía es la de su expresión. Hemos llegado a una altura de la experiencia histórica y de la sensibilidad para las ideas que nos impide creer que cualquier forma de expresión es buena. Y se advierte sin necesidad de demasiada perspicacia que hay cierta dificultad en la producción y publicación de la filosofía de estos últimos decenios. Esos libros que sólo publican su primera mitad, como *Sein und Zeit*, de Heidegger. Esos otros, demasiado breves, como los de Ortega, que siempre anuncian una continuación u otros de estructura distinta, que se hacen esperar. Esas obras, de expresión tenue e indecisa, sin última forma, como los escritos de Gabriel Marcel, cuidadosos de adaptarse fielmente a las sinuosidades de lo real, pero penúltimos y vacilantes. Esos otros, por último, que se dilatan en primeros tomos de más de mil desafortunadas páginas, como la *Philosophische Logik*, de Jaspers, todos estos fenómenos acusan que lo más difícil hoy para un filósofo no es quizá tener ideas, ni siquiera tener ideas claras, sino saber cómo tiene que ser el libro que puede escribir. Cuando, hace unos pocos años, me decidí a componer una *Introducción a la Filosofía*, me vi obligado a hacer una profunda innovación justamente donde a estas alturas parecería más difícil e improbable: en el género literario.

Pero no se trata de estas relaciones. Ni siquiera únicamente de otra especialmente importante, sobre la cual tendré que volver en seguida desde otro punto de vista. Toda novela, en efecto, está fundada en una cierta idea de la vida humana. Una idea de la que el autor no tiene conciencia clara, que con seguridad no ha sido inventada por el novelista, sino que ha sido tomada del repertorio de las creencias e ideas dominantes de la época. Esto es lo más importante en una novela, pero de ello no dicen hasta ahora ni una palabra los libros de literatura.

Nuestra situación es bien distinta de la del siglo XIX. Ya no se trata, gracias a Dios, de novelas de tesis. El propósito de las nuevas novelas no es una presentación o representación dramática de una doctrina previa, preexistente a la novela, sino una forma peculiar de investigación. La novela funciona como método de conocimiento, es decir, como esclarecimiento o iluminación de lo que es la vida humana. Y esto exige, entiéndase bien, que la novela sea auténtica novela y no otra cosa.

¿De qué se trata cuando hablamos del hombre? El hombre es, por supuesto, una cosa entre las cosas, un viviente, un animal; pero esto interesa sólo muy escasamente a la novela. El hombre es además

una conciencia, una psique. Este fue el comienzo de la novela con un propósito de conocimiento, a saber, la novela psicológica de la segunda mitad del siglo XIX, y muy especialmente la novela naturalista.

Esta novela tuvo su teoría. En 1880, Émile Zola escribió su libro *Le roman expérimental*, talvez demasiado poco leído hoy. Entiéndase bien: no tanto por lo que tiene de acierto —nada desdeñable— como por lo que tiene de radical error; es decir, no para seguirlo, sino para evitarlo, para no recaer en él. Si algunos escritores de nuestros días conociesen mejor a Zola, serían menos zolescos, no habrían incurrido —a destiempo, con indisculpable anacronismo— en errores que en él son notorios.

A primera vista, Zola considera la novela como un medio de investigación de la realidad humana: “Le romancier —dice— part à la recherche d’une vérité”¹. “Le roman naturaliste —agrega—, tel que nous le comprenons à cette heure, est une expérience véritable que le romancier fait sur l’homme, en s’aidant de l’observation”². Y, por último: “Le roman est devenu une enquête générale sur la nature et sur l’homme”³. Además, Zola, como hará después Unamuno, extiende la consideración de novelas a obras consideradas por lo general como cosa distinta: “Pour moi, *Pantagruel*, les *Essais*, les *Lettres persanes*, les *Provinciales* son des romans, je veux dire des études humaines”⁴.

Nada más promisor. Pero Zola parte ya, claro es, de una idea de lo que es la realidad humana; y como esta idea es radicalmente falsa, ello vicia, no ya su teoría de la novela, sino sus novelas mismas. Es sabido que Zola sigue paso a paso la *Introduction à l’étude de la médecine expérimentale*, de Claude Bernard, hasta el punto de copiar con frecuencia párrafos enteros de este libro, sin más que sustituir “novela” donde Bernard escribe “medicina”. El supuesto de Zola es el determinismo general, que se extiende a la naturaleza física y a todo lo humano. “Un même déterminisme —escribe— doit régir la pierre des chemins et le cerveau de l’homme”⁵. Y por determinismo entiende, más concretamente, mecanicismo. Ruedas, engranajes, mecanismos, éstas son sus metáforas. La herencia y el medio, sus factores de explicación. Así ocurre que el novelista, según Zola, sabe ya desde el principio, desde antes de escribir la novela, lo que ocurre; a renglón

¹ Emile Zola: *Le roman expérimental*. Nouvelle édition, Paris, 1898, p. 7.

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 300.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

seguido de decir que el novelista parte en busca de una verdad, lo explica con un ejemplo, tomado de *La cousine Bette*, de Balzac. El hecho general observado por Balzac es el estrago que produce el temperamento amoroso de un hombre; y al hacer pasar por ciertas peripecias al barón Hulot, lo que se propone es “montrer le fonctionnement du mécanisme de sa passion”; es decir, en rigor no hay invención ni descubrimiento, porque el hombre está ya determinado. Por esta misma razón, Zola considera que la imaginación tiene muy poco que hacer en la novela naturalista, que es asunto de observación y análisis. El novelista se informa, se documenta; el plan de la obra le es dado por los documentos mismos, porque los hechos se clasifican lógicamente; la historia se compone de las observaciones recogidas, de las notas tomadas, cada una de las cuales lleva a la otra, y el desenlace no es más que una consecuencia natural y forzada. Por esto, Zola propugna la desnudez y simplicidad de la intriga, puro pretexto secundario. “Le personnage —concluye— y est devenu un produit de l’air et du sol, comme la plante; c’est la conception scientifique”⁶. Zola pretende conocer mediante la novela la realidad humana; pero ocurre que cree saber de antemano lo que es ésta, a saber, psico-fisiología; y esta idea de lo que es el hombre gravita sobre su novela y la condiciona, sin dejarla ser ella, quiero decir ser novela, y aportar así el conocimiento de la vida humana que por sus propios medios pudiese aportar.

En rigor, este tipo de novela existía desde la generación anterior. Los hermanos Goncourt publican en 1864 *Germinie Lacerteux*, historia lamentable de una criada, del más deprimente y bajo erotismo. Ahora bien, esta novela no es ni más ni menos que la historia de Rose, la criada que los Goncourt tuvieron durante veinticinco años, y cuya vida secreta ni siquiera sospecharon hasta después de su muerte. Algún tiempo después *a base de lo que les han contado* y de algunos documentos, ponen por escrito la penosa historia. Y en el prólogo, fechado en octubre de 1864, escriben: “Aujourd’hui que le Roman s’élargit et grandit, qu’il commence à être la grande forme sérieuse, passionnée, de l’étude littéraire et de l’enquête sociale, qu’il devient, par l’analyse et par la recherche psychologique, l’Histoire morale contemporaine, aujourd’hui que le Roman s’est imposé les études et les devoirs de la science, il peut en revendiquer les libertés et les franchises”⁷. Pero no olvidemos que lo que los naturalistas reivindicaban era

⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁷ E. et J. de Goncourt: *Germinie Lacerteux*, préface, 1864. Véase también el *Journal*, vol. II (1862-1865).

el derecho a tratar temas desagradables, a detenerse en lo repulsivo, a decir que Germinie estaba cubierta de *poux*, cuando el editor quería que escribiesen *vermine*. Y, en efecto, la imaginación tiene tan poco que hacer en este tipo de novela, que los hermanos Goncourt ni siquiera pudieron imaginar el personaje Rose, aun partiendo de la convivencia con ella durante un cuarto de siglo. Toda su construcción se funda en "datos" que reciben de fuera, y así componen su vida con elementos fisiológicos y psicológicos inertes, de los que se puede tener "noticia" y que se pueden registrar; en suma, observaciones, como dice Zola, extrayendo las consecuencias literarias del positivismo.

Pero nuestro tiempo ha descubierto que la vida psíquica no es la vida auténtica, inmediata, originaria, sino una teoría, una interpretación de la realidad. Ya no se trata de psicología y vida psíquica, sino de la vida humana misma. Desde 1938 he hablado de la novela existencial o, mejor aún, *personal*⁸. Hay un estricto paralelismo entre esta historia de la novela y la de la filosofía: del psicologismo a la analítica existencial del *Dasein* o a la teoría metafísica de la vida humana⁹.

Se podrían distinguir tres etapas en este camino hacia una nueva novela; si se prefiere, tres estratos en el descubrimiento de esas nuevas posibilidades; no hay, por supuesto, rigurosa ordenación cronológica; son más bien que tres épocas otros tantos intentos, desde niveles distintos, de superar la forma anterior de la novela —que se había movido, a no dudarlo, en el área definida por Cervantes— y llegar a otros puntos de vista.

1) La primera etapa está determinada por la necesidad, simplemente sentida, ni siquiera formalmente enunciada, de una nueva forma de conocimiento, cuyos fundamentos no se encuentran en una filosofía actualmente poseída, ni siquiera buscada. Como precursores de esta actitud hay que citar quizá a Dostoiewski; también a Proust; sin duda a Pirandello; sobre todo a Hermann Hesse (*Der Steppenwolf*) y a Kafka. La novela tradicional está determinada por ciertos conflictos que afectan a sus personajes: uno de ellos no tiene dinero, otro ama sin ser correspondido, un tercero desea vivamente ser ministro y no lo consigue, al de más allá lo engaña su mujer; pero el su-

⁸ En mi estudio "La obra de Unamuno: un problema de filosofía", desarrollado después en mi libro *Miguel de Unamuno* (1943).

⁹ Recuérdese que las *Investigaciones lógicas* de Husserl, iniciación de la filosofía actual de inspiración fenomenológica, empiezan con una crítica del psicologismo.

puesto general en que la novela se basa es que la vida tiene sentido, aparte de sus conflictos; es decir, que si se tiene algún dinero y buena salud, y la mujer amada nos dice que sí y nuestros libros tienen éxito, entonces no hay problema, y la vida es algo obvio y comprensible; por eso, cuando se desatan los lazos que la "trama" novelesca ha ido anudando, se llega al "desenlace", y con él acaba la novela. La innovación consiste en preguntarse por el sentido de la vida, sean cualesquiera sus contenidos; es decir, el nuevo supuesto es que, aunque no haya "conflicto" alguno, resulta problemático que la vida tenga sentido, y en caso afirmativo cuál sea éste, y que valga la pena vivirla. Pero entiéndase bien: esa pregunta que la novela hace no puede ser teórica o estrictamente intelectual, sino novelesca; quiero decir que esa pregunta es el "tema" o última sustancia del argumento de la novela. En *Der Prozess*, de Kafka, se trata en el fondo sólo del hombre mismo, del sentido o sinsentido de su vida, sin hablar de ello. Josef K., un empleado de banca, acusado y procesado ante un tribunal desconocido, sin saber cuál es su delito, sin conocer a los jueces, sin tener conciencia de su culpa o su inocencia: este es el tema. Y al final, dos señores muy corteses, con sombreros de copa, lo sacan de la ciudad, lo llevan hacia los arrabales y, tras algunas ridículas cortesías mutuas, le clavan un cuchillo en el corazón, mientras un hombre desconocido, desde lejos, asomado a una ventana, hace gestos equívocos, difíciles de interpretar. "¡Como un perro! —dijo—; era como si la vergüenza hubiera de sobrevivirlo"¹⁰. Y con estas palabras termina la novela, que es una pregunta desesperada.

2) La segunda etapa es la novela como método autónomo de conocimiento, es decir, como sustitutivo de una filosofía a la cual se ha renunciado, porque se cree que es incapaz de aprehender la vida y la muerte del hombre. La razón —se dice— hiela y mata todo lo que toca; interrumpe el movimiento de lo viviente; paraliza en fríos conceptos rígidos la realidad fluyente, temporal de la vida humana. En cambio, para Unamuno, la imaginación "es la facultad más sustancial, la que mete la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos"¹¹. Si se quiere conocer la vida, hay que buscar la iluminación de la novela o del drama.

3) Por último, la novela como complemento o instrumento auxiliar de una filosofía, como método prefilosófico o parafilosófico. Esta clase de novela está vinculada en muchos casos a la filosofía existen-

¹⁰ "Wie ein Hund! sagte er, es war, als sollte die Scham ihm überleben".

¹¹ *Ensayos*, V, p. 73.

cial —Sartre, Simone de Beauvoir, en cierto sentido también Camus, de un modo análogo el teatro de Gabriel Marcel—, pero no se piense en modo alguno que esa tendencia filosófica y literaria ha agotado todas las posibilidades de la novela. En el caso de Camus, su libro *Le mythe de Sisyphe* significa un intento de explicación filosófica de sus novelas; pero hay que confesar que es un intento frustrado e insuficiente; ni siquiera supone una explicitación adecuada de lo que en sus novelas —en muchos aspectos admirables— se consigue: *sa théorie ne vaut pas sa pratique*¹².

Unamuno es el auténtico inventor del género. Sus novelas son las más antiguas de esta forma, las mejores y también en cierto sentido las peores. Unamuno exagera siempre —para Unamuno, la vida consistía en exageración—, y sus novelas son defectuosas, con la doble excepción de la primera (*Paz en la guerra*, 1897) y la última (*San Manuel Bueno, mártir*, 1931). Unamuno escribía novelas porque creía que la razón es incapaz de aprehender y entender la vida, y además porque afirmaba la identidad del personaje de ficción con el hombre real. Esta exageración tiene el sentido positivo de que la realidad del hombre es la realidad temporal del sueño, del relato. La vida es sueño, estamos hechos de la estofa de nuestros sueños, repetía con Calderón y Shakespeare. Con estas palabras no quería negar en modo alguno la realidad efectiva del hombre, sino contraponerlo como acontecer, como temporalidad, al ser rígido de las cosas.

La novela de Unamuno toca la auténtica realidad nuda del hombre. Llega al drama humano y lo narra, lo deja ser lo que propiamente es. La misión de la novela existencial o, todavía mejor, personal, consiste en descubrir la historia interna de la persona en la luz; en una palabra, mostrar la vida humana en su verdad.

No se trata de mostrar una estructura estática, una figura o forma psíquica, ni siquiera las etapas de su evolución, sino de contemplar desde dentro la constitución de la personalidad, su hacerse temporal. Se puede, pues, revivir la vida humana, sin cosificarla, sin verla como algo ya hecho y concluso. La novela acontece en el tiempo, dura, y además aprehende un tiempo vivo, un ritmo que no el del reloj que

¹² Con frecuencia, sin embargo, Camus explica en sus novelas lo que debería narrar; quiero decir, a veces dice lo que tendría que mostrarse, talvez aun sin nombrarlo, y ciertos capítulos de sus novelas se convierten en ensayos; así, cuando expone los efectos de la epidemia en *La peste* —hasta ahora su mejor libro para mi gusto—. Lo que Camus ha escrito sobre la novela en su recentísimo libro *L'homme révolté*, publicado en los últimos meses de 1951, no está al nivel del tiempo; compáreselo con la cronología de la novela y su teoría en España.

está marchando en este momento. Ambas, novela y vida, consisten esencialmente en auténtica temporalidad.

La novela es, pues, un instrumento que hace posible el acceso a la realidad humana. Y este es el sentido originario de la palabra *método*. Esta novela da una primera intuición viva de la vida humana, y por ello puede ser el punto de partida de una consideración metafísica.

Sólo el punto de partida. Porque es un gran error considerar la novela como un medio de conocimiento independiente. Para hablar de algo, hay que usar conceptos; y la novela no tiene un sistema de conceptualización propio; sus conceptos son siempre préstamos del uso común o de cualquier filosofía. La novela depende de una concepción teórica de la vida, a saber, de una teoría analítica y un conocimiento suficiente de la estructura empírica de la vida humana¹³. Esta vida es multilateral, inagotable, opaca y siempre misterio. Acontece en forma puntual o puntiforme y sólo es accesible fragmentariamente, en trozos sucesivos. La distensión temporal de la vida excluye la aprehensión de su totalidad, que sólo pertenece a Dios. Pero en un instante hay ciertos entrelazamientos sistemáticos de las diversas dimensiones de la persona, porque la vida es sistemática. En el momento o instante no se conoce a la persona *entera*, pero sí a la persona *misma*. Se puede saber mucho de un hombre, sin conocerlo; se puede, por el contrario, conocer a un hombre del que nada se sabe. Hay que renunciar a la totalidad o integridad, pero en modo alguno está excluida la mismidad. La novela hace posible un conocimiento peculiar de la *situación*, desde la cual es comprendida la persona. Y en la novela personal se trata del hombre mismo: por esto, en estas formas literarias o dramáticas, el lector o el espectador se sienten siempre personalmente afectados y aludidos: *de te fábula narratur*.

Al llegar aquí tenemos que preguntarnos por las posibilidades de esta representación y comprensión ficticia de la vida humana. Novela, teatro, cine, ¿son lo mismo? Sí y no. En el teatro, la butaca es lo decisivo: todo tiene que ser visto y oído; hay una perspectiva única, un punto de vista inmóvil. Mientras la novela puede moverse libremente, porque su mundo es la fantasía, y el ojo del novelista se desplaza a

¹³ Cf. el cap. V de mi *Introducción a la Filosofía*. Sobre lo que llamo estructura empírica de la vida humana, véase *El método histórico de las generaciones* (1949), pp. 155-156. Más precisiones sobre ese tema en mi comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Lima (1951) y en mi conferencia "La Psiquiatría vista desde la Filosofía" (1952).

voluntad, y con él la imaginación del lector sedentario, el teatro está sujeto a la servidumbre del escenario, visto desde el punto fijo en que el espectador se sitúa. Pero frente a esta limitación, el teatro posee un recurso ajeno al relato: la evidencia de la acción; no depende de la concepción en la misma medida que la novela. Esto quiere decir lo indecible como posibilidad de la escena. Por ejemplo, el mutis; *decir*, sólo se puede que una persona se va; en la escena se ve cómo se va, y todo lo importante y significativo está en esa manera indecible y manifiesta del marcharse.

En el cine, la unicidad e inmovilidad del punto de vista del espectador no tiene consecuencias, porque la multiplicidad y el movimiento están ya encapsulados, por decirlo así, en la película. La novela y el cine ofrecen por igual una multiplicidad de perspectivas dinámicas, pero con una diferencia esencial: la novela es un arte de la imaginación, el cine es el arte de las presencias: todo tuvo que ser antes realidad actual, perceptible, fotografiable.

Pero la novela, el drama y el cine tienen algo común, que en la novela tiene su forma más pura, y esto justifica considerar esta novela como auténtico método de conocimiento. La narración fantástica es insustituible, porque da al pensamiento metafísico la presentación adecuada de su objeto. Veamos brevemente unos cuantos rasgos comunes a estas tres formas de representación imaginativa de la vida humana, que son a la vez otros tantos recursos que hacen posible su conocimiento:

1) La narración ficticia es una *abreviatura* temporal de la vida humana; la vida dura, por desgracia no mucho, pero, en fin, bastantes años; y si asistimos a la vida ajena, cuando está completa y hemos podido contemplarla, la nuestra se ha consumido al mismo tiempo. La novela —análogamente el drama y el cine— da una imagen de la vida, que es abarcable e integral; en rigor, nosotros de la vida —de la vida toda, de la vida entera, no de fragmentos suyos— sabemos sólo de oídas, y únicamente la ficción nos permite tener una idea de la vida en su totalidad, y por tanto de su forma y figura, del “argumento” de sus edades, de su trayectoria completa, desde el nacimiento hasta la muerte.

2) La irrealidad del personaje de ficción evita la opacidad de lo real y proporciona así una transparencia relativa. La fantasía es la primera condición de la accesibilidad, y la comprensión del hombre vivo mismo, del hombre real que tengo delante, exige la representación fantástica de su vida. Para entender a mis prójimos, necesito —partiendo de ciertos datos sociales que me son conocidos y, sobre

todo, de los fisiognómicos y expresivos que me están patentes— im-
provisar una especie de “novelas de urgencia”, sumamente esquemá-
ticas, pero que me permiten construir una pauta dentro de la cual sus
gestos y acciones presentes y futuros adquieren lugar y sentido; se
trata, pues, de una imprescindible reconstitución de la novela de sus
vidas; en una palabra, la hermenéutica del otro. Más aún, sólo puedo
entenderme a mí mismo —y por tanto vivir— gracias a la novela que
de mí mismo imagino, y que suele llamarse pretensión o proyecto vital.

3) La imaginación novelesca hace posible un término medio entre
la concreción absoluta de la realidad y la abstracción de los meros
esquemas conceptuales, y facilita el tránsito de una a otra zona.

4) La novela lleva consigo también la posibilidad del “experi-
mento”, que normalmente está vedado cuando se trata de la vida hu-
mana. Yo no puedo en realidad alterar las condiciones en que se des-
envuelve una vida, para ver qué pasa. No puedo darle a una persona
una inesperada herencia de diez millones y observar su conducta; no
puedo provocar una desgracia para ver sus consecuencias; no puedo
prolongar una vida más allá de su duración normal, e investigar las
alteraciones que esto implica en su estructura. La novela permite esa
modificación de las condiciones vitales, esa alteración de las circuns-
tancias. Pero —se dirá— ese “experimento” ficticio, justamente por
serlo, no está sometido a la *comprobación*, y por tanto su valor de co-
nocimiento es nulo. No lo creo así: está sujeto a una forma peculiar
de comprobación, que se llama *verosimilitud*; lo que es literariamente
“inverosímil” suele ser filosóficamente falso. Frecuentemente en algunas
novelas contemporáneas, por ejemplo existencialistas, se tropieza con algo
que choca por su esencial inverosimilitud, que no encaja dentro de la
coherencia interna de la acción novelesca; pues bien, casi siempre se
podría mostrar cómo corresponde a una concretísima falsedad filosó-
fica que aparece en la página tantas del grueso tratado en que el mis-
mo autor ha expuesto sus ideas metafísicas.

5) La novela elabora e interpreta la materia prima de la vida
humana. Lo que en sí mismo es realidad opaca, talvez irracional e in-
inteligible, al ser *dicho*, contado, narrado, adquiere orden, coherencia
y significación: el relato aparece así como un material interpretado y
en principio comprensible.

6) Pero, sobre todo —esto es quizá lo más fecundo—, la novela
utiliza y pone en juego un saber acerca de la vida, que no es riguroso
conocimiento conceptual, pero no por eso menos efectivo; y al mismo
tiempo, la novela puede descubrir y esclarecer ese saber, y elevarlo de

este modo a ciencia rigurosa, susceptible de incorporarse luégo al conocimiento general que puede lograrse del hombre.

Quiero decir todavía una palabra más sobre esto. La idea de la vida que está a la base de la novela, los supuestos del novelista, significan los modos radicales de comprensión de la realidad humana que son dominantes en cada época. No las *ideas* de los filósofos, que son plenamente conscientes y sólo pertenecen a una minoría intelectual, sino las creencias o convicciones en que se funda la conciencia general de la época. Un estudio de estos supuestos de la novela iluminaría los estratos más profundos de la historia humana. La novela tiene, por tanto, una doble significación: si se la considera como producto de la cultura de una cierta sociedad, descubre su trasfondo y se convierte en un instrumento de investigación histórica; y a la inversa, si se considera la novela como posibilidad, es un estadio previo de la investigación metafísica de la vida humana, una etapa provisional del pensamiento filosófico, que hace posible un primer contacto eficaz con el objeto en su auténtica temporalidad y vitalidad.

Pero se puede objetar acaso que la novela no reproduce ninguna realidad, que sólo se trata de entes de ficción, de personajes fantásticos. Pero Husserl mostró que la fantasía y la intuición fantástica son tan capaces como la percepción de conquistar y captar las esencias¹⁴. La fenomenología, es decir, la forma más rigurosa de la filosofía de nuestro tiempo, había justificado ya así de antemano el valor metódico de la novela existencial o personal.

Esta clase de novela, en su sentido auténtico, es un invento de Unamuno. Su primera novela, *Paz en la guerra*, se publicó en 1897 —fecha casi increíble—; la última, *San Manuel Bueno, mártir*, es de 1931: todas ellas, mucho tiempo antes de las novelas de los existencialistas franceses. He dicho que estas novelas de Unamuno son las mejores y también las peores del nuevo género. Tienen, con la excepción de las dos que acabo de nombrar, dos defectos, que pueden llamarse “esencialidad” y “utopismo”. Esencialidad, porque Unamuno construye sus personajes sólo con rasgos esenciales, cada uno de los cuales aporta directamente una peculiaridad de la figura. Y es un

¹⁴ “Das Eidos, das reine Wesen, kann sich intuitiv in Erfahrungsgegebenheiten, in solchen der Wahrnehmung, Erinnerung usw., exemplifizieren, ebensogut aber auch in blossen Phantasiegegebenheiten. Demgemäss können wir, ein Wesen selbst und originär zu erfassen, von entsprechenden erfahrenden Anschauungen ausgehen, ebensowohl aber auch von nicht-erfahrenden, nicht-daseinerfassenden, vielmehr “bloss einbildenden” Anschauungen”. (Husserl: *Ideen*, I, pp. 12-13).

hecho que el hombre está entretejido con rasgos insignificantes, azarosos, accidentales: lo azaroso e inesencial es esencial a la vida humana¹⁵. Utopismo, porque Unamuno olvida muchas veces las circunstancias, para atenerse a la mera narración desnuda. Y la vida está siempre condicionada por las circunstancias, es temporal, local, incluso pintoresca. Estos dos defectos disminuyen la perfección y el valor de conocimiento de las novelas de Unamuno.

Pero estas novelas defectuosas han anticipado la mayoría de los rasgos de las posteriores¹⁶. Se ha buscado el tiempo vivo, se lo ha distinguido del tiempo del reloj y del calendario, incluso del tiempo psíquico, de la duración psíquica. Faulkner, Dos Passos, Sartre han intentado una fragmentación del tiempo; han multiplicado también los puntos de vista, como en el cine. Han mostrado la alteración de la vida cotidiana, que durante el peligro pierde su trivialidad; así, con conciencia de gran innovación, Sartre en los primeros volúmenes de su tetralogía *Les chemins de la liberté* (*L'âge de raison* y *Le sursis*). Pues bien, Unamuno presentó en 1897, hace más de medio siglo, la vida en Bilbao antes y después del comienzo de la segunda guerra carlista, y especialmente durante el sitio de la ciudad. La novela *Paz en la guerra*, comienza con una penetrante descripción de la vida cotidiana del confitero Pedro Antonio, en su tienda de Bilbao. No describe una tienda "en sí", como cosa, al modo de un escritor realista, sino sólo las relaciones vitales del hombre con el contorno físico de su vida. Y también lo humano, la convivencia en la tertulia de la chocolatería. Ninguna descripción en el sentido de las cosas; el lector no sabe *cómo son* los amigos de Pedro Antonio; sólo *qué hacen* usualmente al entrar, y con ello las circunstancias dinámicas efectivas de su vida cotidiana. Durante la guerra y el asedio de la ciudad por los carlistas, esa vida cotidiana se hace más intensa y personal. Los hombres, al participar en un destino histórico, se convierten en personalidades, y sus acciones mínimas adquieren un alcance social. Y al describir el sitio de la ciudad, Unamuno escribe literalmente estas pala-

¹⁵ Esa esencialidad se encuentra también en el teatro de Marcel, sobre todo en su primera época; luego se va superando. Compárese *Un homme de Dieu* o *La chapelle ardente* con *Le dard* o, más aún, *Le signe de la Croix*.

¹⁶ Cf. Mary T. Harris: *La técnica de la novela en Unamuno* (tesis inédita de Wellesley College, 1952), donde se estudia detenidamente la innovación técnica de Unamuno y se compara con la obra de novelistas franceses, ingleses, alemanes y americanos, en quienes aparecen, a veces con bastantes años de retraso, muchos hallazgos de Unamuno.

bras decisivas: *Nada era ya trivial*. Hasta tal punto tiene conciencia de la transformación que trata de presentar ¹⁷.

La tía Tula, una novela de 1920, muestra —sin los medios artificiales de que se vale Sartre en sus últimas novelas, fragmentando la acción y quebrándola de una línea a otra—, en auténtica y simple convivencia dentro de esa realidad que es la familia, esa multiplicación de las perspectivas que puede también encontrarse en las últimas obras dramáticas de Gabriel Marcel. Y los ejemplos podrían acumularse ¹⁸.

Esta novela ha nacido del irracionalismo. Unamuno es el heredero de una tradición filosófica que va de Kierkegaard, a través de Nietzsche, William James y Bergson, hasta Spengler, Klages y él mismo. Para todos ellos, la razón es incapaz de conocer y comprender la vida y la historia; el concepto mata lo que toca, lo solidifica, suplanta la vida por un esquema rígido e inerte. Estos pensadores, hay que decirlo, tenían razón al ser irracionistas, porque la idea entonces vigente de la razón era totalmente insuficiente, a saber, la razón pura, físico-matemática, abstracta, que es incapaz de aprehender la realidad concreta y móvil de la vida humana y de la historia. La novela es, pues, para Unamuno un fecundo rodeo para hacer posible el conocimiento de la vida y de la muerte —el tema capital para él, “la única cuestión”, como decía—, a pesar de la renuncia a la fría razón que hiela y paraliza. Pero hoy irracionalismo es anacronismo, porque aquella situación ha sido superada y la razón no es ya la abstracta, sino la razón vital e histórica. Por esto, la novela no puede ser la forma suprema de conocimiento. La narración es, ciertamente, una superación de la mera descripción; pero desde el punto de vista del concepto y de la razón, es un conocimiento subordinado y dependiente. Las novelas existenciales de los últimos años son, pues, insuficientes, porque están afectadas por el irracionalismo. El destino de la novela actual es su desarrollo maduro sobre los supuestos de la teoría analítica de la vida humana y de toda la conceptualización de la razón vital. Y de este modo se podrá lograr un método fecundo de conocimiento y a la vez una cima de la narración.

Parece que hemos llegado al término de nuestro recorrido. Pero nuestro tiempo tiene la visión profunda de que no se entiende nada si no se lo ve nacer. Sólo la razón histórica puede esclarecer lo hu-

¹⁷ Pueden verse los textos y su interpretación en mi libro *Miguel de Unamuno* (1943), cap. V.

¹⁸ Sobre ello, la citada tesis de mi discípula Mary T. Harris, en especial sus capítulos III y IV.

mano. Hemos visto ya cómo la novela existencial o personal surge del irracionalismo, condicionada por la limitación de éste. Pero esta derivación no nos basta, porque se mueve sólo en el mundo de las ideas, porque permanece dentro del marco de la vida individual, porque, en suma, es abstracta. Tenemos que preguntarnos por qué ha surgido este género de novela filosófica en nuestra época, qué significación histórica y sociológica tiene en nuestras circunstancias.

Creo que en el siglo xx se ha planteado por primera vez en serio la cuestión del papel y la función de las ideas. Hoy se sabe que las ideas no flotan en el aire, sino que están arraigadas en la vida. El pensamiento no es una actividad automática del hombre, ni una mera facultad o disposición natural, sino una acción dramática a la que se ve obligado cuando no sabe qué hay que hacer. Las ideas son el resultado de esa acción, son descubiertas por ciertos hombres, tienen que tener agudeza, rigor, evidencia. Pero estas ideas, que primero pertenecen a una minoría selecta, se vuelven después asunto de las masas. Y pierden sus características, porque las condiciones teóricas de las ideas como tales son incompatibles con este nuevo papel. Las gentes fundan su vida en las ideas que antes descubrieron o inventaron algunos hombres, y que ya no son una realidad científica. La difusión de las ideas es la condición de su fuerza y de su eficacia histórica, pero la consecuencia inevitable es su degeneración y desvaloración teórica, la pérdida de su auténtico carácter intelectual.

El siglo xviii vivió de las ideas del xvii. No fue una época creadora, pero las ideas fueron entonces más eficaces que en ninguna otra. Las ideas de los grandes racionalistas, rebajadas a un grado inferior, fueron el primer poder social durante la Ilustración. El precio que hubo que pagar por ello fue la agudeza, la profundidad, la verdad teórica. La maravillosa claridad y perfección de las ideas de Descartes o Leibniz, de Galileo o Newton, desapareció, mientras sus derivaciones se hacían cada vez más poderosas. Algo semejante ha ocurrido con la dialéctica hegeliana, cuyas últimas consecuencias se encuentran en los movimientos marxistas. El único caso en que las ideas permanecen en toda su pureza y rigor es la teología. Pero la razón de ello es manifiesta: a pesar del hecho decisivo de que la religión es para todos, los hombres no viven de la teología, sino de la religión misma, de los sacramentos, la liturgia, la palabra de Dios, es decir, no de ideas y teorías, sino de fe y realidades religiosas. Pero la filosofía no tiene ninguna posibilidad parecida. El sentido de esta situación es una de las raíces de la novela personal.

Esta novela está, como hemos visto, animada y vivificada por una filosofía, y al mismo tiempo es un poderoso instrumento de conocimiento. En la novela —también en el teatro— se expresa esa filosofía, no en forma puramente teórica, sino de un modo intuitivo y vivo. En la narración o en el escenario se hace accesible la interpretación de la realidad de que en cada caso se trata. Pero ¿es esto algo completamente nuevo? ¿Se trata efectivamente de un invento de los escritores y pensadores contemporáneos? Se podría, quizá, para elegir un ejemplo español, pensar en los Autos sacramentales de Calderón. En el escenario, hechos carne y envueltos en el ropaje barroco de los versos resplandecientes, los conceptos teológicos y toda una doctrina del destino humano. ¿Es esto lo mismo que la novela existencial o personal?

No, porque la relación entre la teología y la acción dramática en el auto calderoniano es completamente distinta de la que existe entre la filosofía y la novela. En el primer caso las ideas estaban ya dadas previamente, estaban tomadas del repertorio de la tradición teológica; las obras dramáticas de Calderón presuponen el conocimiento de los conceptos y de las conexiones y situaciones. Por el contrario, la novela personal excluye toda tesis previa. La doctrina filosófica no es *vertida* en forma literaria, sino que la misma interpretación de la realidad se expresa en forma teórica y en forma dramática. La novela hace posible así la difusión, de manera auténtica y adecuada, no degenerada, de una doctrina filosófica. Esto es, hace vivir en forma no teórica el núcleo capital de una teoría.

La filosofía intenta descubrir la verdad. La novela se funda siempre en una interpretación de la vida, que no es justificada y responsable, que no es capaz de dar razón de sí misma. La novela como método de conocimiento tiene su fundamento y sus raíces en una investigación metafísica de la vida humana, la cual también necesita de ella, por su parte, como método prefilosófico, como recurso de *presentación* del objeto que es la realidad humana. El lector de estas novelas vive y comprende inmediatamente la sustancia de la filosofía que es su último fundamento. Y esta difusión de una doctrina metafísica no es una falsificación ni una degeneración, sino una transformación, una encarnación dramática, que a la vez proporciona una prueba de la teoría: las falsedades, las inverosimilitudes de la novela manifiestan los errores del pensamiento filosófico correspondiente.

La novela no es sólo, por tanto, un instrumento de conocimiento, sino una esencial posibilidad de evitar la inautenticidad de las ideas difundidas. Y esto significa, ni más ni menos, una nueva forma del influjo del pensamiento filosófico en la historia.

ORTEGA

Y LA IDEA DE LA RAZON VITAL

I

Una figura filosófica.

EL día 1º de diciembre de 1902, una revista madrileña que se llamaba *Vida Nueva* publicó un breve artículo, titulado "Glosas", el primero de un muchacho de diecinueve años, recién licenciado en Filosofía en la Universidad de Madrid, cuya firma era: José Ortega y Gasset. Ocho años más tarde era catedrático de Metafísica en esa misma Universidad. Las dos fechas señalaban el comienzo de una doble, convergente y profunda transformación de la vida española. Tal vez no sólo española: en este ensayo trataré de explicar las razones de esta creencia mía.

Cuando Ortega hizo su aparición en la vida intelectual española —como escritor, como profesor de filosofía—, España llevaba mucho tiempo ausente de la creación filosófica. No es esto cosa extraña, 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. Pero en este caso se trataba de tres siglos nada menos: después de Suárez —muerto en 1617—, los pensadores españoles, algunos nada desdeñables, quedaron al margen de la filosofía que se estaba haciendo realmente en Europa o se limitaron a una inerte y distante recepción de ella. Cuando, a mediados del siglo XIX, dos hombres de mayor aliento —Balmes y Sanz del Río— intentaron hacer filosofía, se encontraron con que no podían hacerlo, porque su circunstancia histórica los oprimía y los forzó a un enquistamiento de distinto tipo, que hizo estéril, en definitiva, su gran es-

fuerzo. No era ciertamente faena mollar hacer filosofía en España hacia 1840 ó 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.

Hacia 1900, la situación era talvez peor. La obra de Balmes, inoperante en los estratos profundos, había servido a los que pretendían continuarla para dos cosas: para tranquilizarse —ahogando el descontento de que Balmes partió y que pudo ser fecundo— y para adquirir petulancia. En cuanto a la huella de Sanz del Río, se había extinguido hacía tiempo la sincera vocación filosófica —un tanto maniática y excéntrica, pero efectiva— que el krausismo había suscitado, y las supervivencias de la escuela carecían de auténtico vigor intelectual. Si a esto se añade que la filosofía pasaba en el mundo por uno de sus peores momentos, se medirá la suma improbabilidad de una filosofía digna de este nombre engendrada en España a comienzos de este siglo. Y el que una probabilidad se realice no debe hacer suponerla mayor de lo que realmente era.

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. Frente a este modo anacrónico de entender la ciencia, insuficiente y en definitiva estéril, tuvo que movilizar Ortega, desde su mocedad, una tenaz ofensiva. Si se tiene en cuenta el arraigo y la vigencia que entonces tenían los eruditos, se podrá medir la dificultad de la empresa, que era absolutamente menester llevar a cabo para crear un ámbito previo donde pudiera haber algún día una forma de pensamiento teórico que fuese ciencia efectiva y, sobre todo, filosofía. Durante decenios, Ortega fue mostrando, con buenas razones y con el ejemplo de su propia labor, la necesidad de superar el modo erudito de saber, el menos exigente, cuyo rebrote siempre amenaza.

Pero esta ofensiva contra la erudición, ¿desde dónde podía hacerse? ¿En qué se apoyaba Ortega para invalidarla y descalificarla? Tuvo que resistir a dos tentaciones difíciles de evitar. La primera estaba representada en España —egregiamente— por Unamuno. También éste 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 lírica¹. Ortega, a pesar de estar maravillosamente dotado para la literatura, inició su ofensiva en nombre de la doctrina. “La misión inexcusable de un intelectual —ha escrito después— es ante todo tener una doctrina taxativa inequívoca y, a ser posible, formulada en tesis rigurosas, fácilmente inteligibles”. Desde sus primeros escritos, Ortega cerró la puerta al capricho, al malabarismo, al juego de manos en que se había complacido toda la generación intelectual europea que va de Shaw a Unamuno, para exigirse y dar únicamente, doctrina verdadera.

Pero aquí se interponía la otra tentación: convertirse en un pensador “técnico” y profesoral. Como no es frecuente la actitud de renunciar, se suele suponer que lo que no se tiene no se ha podido alcanzar; por esto no se ha pensado —al menos, lo suficiente— que Ortega, en posesión de las técnicas más precisas de pensamiento y de la información más amplia y al día, renunció deliberadamente a ingresar en el grupo internacional de los cultivadores de la filosofía, a ser desde luego un nombre capital de las revistas europeas y de los centros de investigación, a vivir, en suma, vuelto hacia la labor de los profesionales de la filosofía en el mundo. Y ¿por qué esta renuncia?

Sus razones son más complejas. Ortega tuvo que elegir entre ser un cultivador español de la filosofía —se entiende, de la filosofía no española que se estaba haciendo en el mundo, de la que él había estudiado e incorporado— o replegarse sobre sí mismo y su circunstancia y lanzarse a la empresa, acaso deslucida y del máximo riesgo, de crear una filosofía española. Pero —se dirá— ¿y su europeísmo? ¿No había propuesto como tarea urgente la europeización de España? ¿Iba a volverse ahora de espaldas a Europa, para segregar una filosofía “nacional”, de inspiración vernácula? Hay que precisar lo que Ortega entendía por europeísmo y europeización. Europa, decía, no es “el extranjero”; más aún, “Europa ha de salvarnos del extranjero”. Junto a las formas existentes de vida y cultura europea —la francesa, la inglesa, la alemana, etc.—, tiene que haber otra *distinta*, irreductible a ellas, pero como ellas europea: la española. Sólo vista desde Europa, desde la altura de su ciencia común como punto de vista, le aparecía España como una posibilidad; pero entiéndase bien: como una posibilidad europea, necesaria para Europa misma, que podría tener un enriquecimiento y una nueva juventud en su forma española,

¹ En mi libro *Miguel de Unamuno* (Madrid, 1943) he estudiado las razones históricas y personales, la justificación y la limitación de esa actitud.

purificada de exotismo e imitación. “Queremos —escribía en 1910— la interpretación española del mundo”.

De ahí aquella ambiciosa renuncia; porque es evidente que si no quiso ser desde su juventud una gran figura de la ciencia internacional fue porque quería ser más, aunque a primera vista pudiera parecer ser menos. Esta vocación, esta llamada imperiosa a la que Ortega supo ser fiel —luego tendremos que preguntarnos por su inspiración última, y sólo entonces resultará plenamente clara— lo llevó a una actuación múltiple, que ha determinado las facetas de su figura pública. Principalmente, cuatro: la información intelectual, de primera mano y al día, para conseguir cancelar el retraso y el aislamiento de los estudiosos españoles y ponerlos —según su expresión habitual— “a la altura de los tiempos”; el adoctrinamiento en materia política y social, para preparar formas superiores de vida colectiva; lo que pudiéramos llamar la “reforma del entendimiento”, el ensanchamiento y maduración de la mente española; por último, el ejercicio de una rigurosa actividad filosófica, desde su cátedra de Metafísica, y la formación de una escuela de filosofía. Conviene lanzar una ojeada sobre cada una de estas cuatro dimensiones de la obra de Ortega.

Es notoria la vieja incomunicación española con lo más vivaz del pensamiento europeo, desde la segunda mitad del siglo XVII; el retraso con que han solido llegar las ideas, o la forma deficiente en que han entrado; la escasez de traducciones disponibles. La situación actual, en muchos aspectos, es la inversa; y a ella ha contribuido en proporción máxima la labor de Ortega como escritor, profesor y editor. Recuérdese que en 1911 escribe con amplitud y rigor sobre Freud y Worringer, en 1913 —recién publicadas las *Ideas*—, de Husserl, en 1917 acerca de Scheler. Por inspiración suya se traduce al español en 1923 *La decadencia de Occidente*, de Spengler; en 1928, la *Filosofía de la historia universal*, de Hegel; en 1929, las *Investigaciones lógicas*, de Husserl —todavía no traducidas a ninguna otra lengua occidental—. Desde 1926 inicia la traducción de Brentano; en 1930, Huizinga; en 1933 da a conocer a Dilthey, desde un nivel todavía hoy no superado. Valgan como muestra estos ejemplos, que se podrían continuar en varias decenas de análoga significación; y compárense las fechas citadas con las correspondientes en la cronología de la vida intelectual francesa, inglesa, italiana —no hablemos de otros países de menos tradición o vitalidad—. La Biblioteca de Ideas del siglo XX, dirigida por Ortega, la *Revista de Occidente* y los centenares de libros publicados por ésta han hecho que el estudioso español se en-

cuentre hoy informado de la vida intelectual de Europa entera tanto, por lo menos, como el de cualquier otro país.

En segundo lugar, Ortega, desde su mocedad, ha ejercitado una función de orientación política y social de los españoles, que luégo ha trascendido ampliamente de nuestras fronteras. En cierto sentido, esta ha sido la parte de su labor más difundida y notoria: baste recordar la excepcional fortuna de dos libros: *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, el último de los cuales es el libro más importante que se ha escrito sobre nuestra época. Pero hay que advertir tres cosas. La primera, que la significación política de Ortega ha sido siempre estrictamente intelectual, es decir, su misión ha consistido en descubrir la verdad y enunciarla —por tanto, muy otra que la misión específica del político—. La segunda, que ese adoctrinamiento, no interrumpido, ha tenido que revestir en ocasiones la forma del silencio. “Cuando la pasión anega a las muchedumbres —escribió Ortega hace más de veinte años—, es un crimen de lesa pensamiento que el pensador hable. Porque de hablar tiene que mentir. Y el hombre que aparece ante los demás dedicado al ejercicio intelectual no tiene derecho a mentir”. Y adviértase que no basta con que se puedan decir algunas verdades, porque es menester decir la verdad toda, y la verdad parcial es una forma de falsedad, lo mismo que ocurre con la verdad malentendida. La tercera, por último, es el singular acierto que en estos temas ha acompañado a Ortega. Por muchas y varias razones —conexas algunas con lo que acabo de decir—, se ha propendido a aceptar con cierta facilidad en estos años últimos la especie de que en estas materias ha solido errar Ortega; importa deshacer esta idea, que —ella sí— es un grave error; por el contrario, es sobrecogedora su clarividencia, que, por supuesto, no excluye mínimos errores de detalle. Ortega ha ido anticipando con diez, quince o veinte años de adelanto lo que iba a ocurrir en España, en Europa o en el mundo entero; ha ido apuntando, a la vez, lo que habría que hacer para que ciertos males no sobreviniesen. El hecho indiscutible es que sus libros —por ejemplo, los dos arriba citados— son mucho más verdad hoy que cuando fueron escritos, en 1920, en 1929. Recuérdese lo que escribió en la primera de esas fechas sobre el particularismo de los diversos grupos españoles —obreros, militares, industriales, etc.—, y su tendencia a la “acción directa”, o sobre el separatismo; recuérdese también su inequívoco anuncio de la crisis mundial, en 1923, cuando escribía: “El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir”. Y mientras en *La rebelión de las masas* un epígrafe lapidario decía: “El mayor peligro, el Estado”

y la cuestión más grave se enunciaba con estas escuetas palabras: "Europa se ha quedado sin moral", en 1933 anunciaba para aquel otoño la irrupción del juvenilismo, y por consiguiente de la violencia, en la política española. Por otra parte, va para veinte años que Ortega declaró taxativamente que la *única* solución de los problemas europeos es la unidad de Europa, los Estados Unidos de Europa, postulados en un sentido muy preciso, como "ultranación" definida dinámicamente por una empresa histórica, ni anacrónica e imposible, como las naciones actuales, ni utópica, como el internacionalismo.

Pero Ortega se dio cuenta desde el principio que es quimérica toda información y toda doctrina si no es rectamente entendida; ahora bien, entender no es cosa tan fácil como suele pensarse; no basta que algo sea dicho y leído u oído; no basta siquiera con que esté bien dicho y alcance suficiente difusión. En esta hora de la vida europea —y, por supuesto, no sólo europea— resulta esto dramáticamente evidente, hasta el punto de que es el principal escollo en que tropieza todo intento serio de salir a una situación abierta. En la España de hace cuarenta años, por razones distintas, las dificultades eran máximas; se había perdido el hábito del pensamiento teórico; el único tipo intelectual que tenía vigencia y prestigio era el literato; los libros en general, salvo casos excepcionales, que por su carácter no cuentan, se leían escasamente —sería del mayor interés precisar comparativamente las cifras y las fechas de la difusión de ciertos libros en diversos países: las consecuencias serían sorprendentes y aleccionadoras—. A causa de todo esto, eran muy pocas las personas capaces de comprender una doctrina rigurosa y un tanto compleja. Ortega se encontró, pues, en una situación difícil: necesitaba exponer una doctrina de gran novedad y precisión, y lograr que fuese absorbida y entendida por un medio intelectual sin preparación para la teoría y aun hostil a ella. ¿Qué hacer? Se requería, pues, para el escrito intelectual una función doble: tenía que aportar una doctrina y a la vez un fermento que reobrase sobre la mente del lector y la hiciese permeable para aquélla. Por esto, Ortega tuvo que hacer, durante muchos años, periodismo; pero, por supuesto, de un modo distinto del que hasta entonces se usaba.

"Las formas del aristocratismo 'aparte' han sido siempre estériles en esta península —escribió Ortega en 1932, al hacer balance de su labor hasta aquella fecha—. Quien quiera crear algo —y toda creación es aristocracia— tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico. No es necesario decir

que se me ha censurado constantemente por ello. Pero algún acierto debía haber en tal resolución cuando de esos artículos de periódico han hecho libros formales las imprentas extranjeras". ¿Cómo eran esos artículos? Tenían una extraña y doble cualidad: eran unidades significativas, de suerte que cada uno de ellos era inteligible en sí mismo —es decir, no eran "capítulos" o fragmentos de un todo más amplio, sin el cual no se los pudiera entender—; pero no eran inconexos, sino que remitían a una orla de doctrina común, suficientemente apuntada para que beneficiasen de ella y pudieran converger en una teoría coherente y unitaria. De esta manera, los lectores podían entender sin que se les pidiese el esfuerzo de salir del artículo y apelar a otras cosas; pero la intelección así conseguida trascendía *ipso facto* del contenido del artículo y se convertía en una primera posesión de esa doctrina general que lo sustentaba; y al sumarse esos artículos de periódico —en la mente del lector o en las páginas de un libro—, esa doctrina aparecía manifiesta en su interna unidad, y cada uno de los elementos aislados ocupaba automáticamente su puesto funcional en el organismo entero. Pero esto tiene, a su vez, un supuesto más grave.

Precisamente, el cuarto aspecto de la actividad de Ortega: su labor estrictamente filosófica. Porque es claro que esa doctrina general a que he aludido y que ha hecho posibles las tres funciones enumeradas no podía ser sino una filosofía. Y esa misteriosa implicación de los contenidos particulares de los artículos de Ortega con la teoría que los vivifica y sustenta no es otra cosa que la estructura sistemática del pensamiento filosófico. Ortega es uno de los pensadores más sistemáticos que han existido, porque su propia filosofía lo ha llevado a la situación de tener que serlo, y no serlo porque quiera. Porque no se trata, en efecto, de que la filosofía "deba" ser sistemática, de que sea conveniente que el pensamiento, por razones lógicas, lo sea, sino que la metafísica orteguiana consiste en buena parte en el descubrimiento de que la realidad radical —nuestra vida— es ella de por sí sistemática, y por eso ha de serlo *velis nolis* todo conocimiento real de ella.

Durante más de un cuarto de siglo, de 1910 a 1936, Ortega ha profesado sus cursos de Metafísica en la Universidad de Madrid, con un rigor y una eficacia desconocidos en España hasta él y no superados fuera de ella. En los últimos años de su magisterio en la Facultad de Filosofía y Letras, ésta se había convertido en uno de los lugares en que la filosofía se estudiaba de un modo más pleno; la situación de Ortega, que tuvo que buscar la filosofía fuera de su país, empezaba a invertirse, y a su cátedra afluían estudiantes extranjeros, incluso de los países de más tradición filosófica de Europa. La expo-

sición estricta y explícita del pensamiento metafísico de Ortega se ha hecho durante muchos años allí donde era realmente fecunda, donde podía ser inteligible y tener auténtica eficacia: en la Universidad. Justamente en los años en que se pudo constituir, con gran esfuerzo, una Universidad española digna de ese nombre, y en que al mismo tiempo tenía pleno sentido en toda Europa la vida universitaria. Pero no se olvide que Ortega ha hecho toda su obra en vista de las circunstancias, y éstas han cambiado, en España y fuera de ella, por lo que se refiere a la posibilidad misma y desde luego a la fertilidad de las Universidades.

Pero Ortega no se limitó nunca a ser un profesor, a dar orientación e información a sus discípulos, a exponer ante ellos una doctrina. En primer lugar, ha usado de una ilimitada generosidad, infrecuente en la vida intelectual de nuestro tiempo, y ha ofrecido a los que hemos sido sus discípulos el acceso a lo que era más fértil y menos conocido del pensamiento ajeno, a sus propios secretos metódicos, a la intimidad de su mente. Se ha esforzado por lograr que su filosofía no quedase hermética en él, sino que fuese también propia de sus discípulos, incluso más allá de lo que era objeto de sus exposiciones impresas. Dicho con otras palabras, ha procurado que esa filosofía viviese fuera de él, que sus discípulos asistiesen a su génesis y la hicieran suya, que esa metafísica, en suma, fuese *convivida* en formas independientes y libres. Sólo esto ha hecho posible, y ésta es la segunda parte, la existencia de una escuela filosófica de linaje orteguiano. El que esta escuela sea muy poco “escolar”, es decir, tenga un mínimo de aparato exterior —sociedades, cátedras, publicaciones— y ningún tipo de realidad extraintelectual ha podido hacerla menos visible y ocultar el hecho de que la máxima parte de lo que en España ha sido filosofía durante lo que va de siglo se ha nutrido, más o menos directamente, del influjo de Ortega.

* * *

Estas cuatro facetas de la actividad de Ortega han hecho que su imagen sea muy diferente a los ojos de los que lo han conocido. Para el gran público español, ha sido ante todo el escritor maravilloso, creador del estilo literario más influyente en el siglo, y el meditador de los temas españoles. Para el extranjero, Ortega es más que nada —aunque, por supuesto, no exclusivamente—, “el autor de *La rebelión de las masas*”, de la que hace poco escribía una revista norteamericana: “Lo que el *Contrato social* de Rousseau fue para el siglo XVIII y *El Capital* de Karl Marx para el XIX, debería ser *La rebelión de*

las masas del señor Ortega para el siglo xx"². Pero el hecho es que esas esenciales porciones de su obra sólo se comprenden plenamente y en todo su alcance cuando se ve que sólo son manifestaciones necesarias de lo que da unidad y sentido a la totalidad de sus escritos, lo mismo cuando se refieren al amor que a la muerte de Roma, a Debussy o a la unidad europea, a la deshumanización del arte o a la presencia de Dios en la mente contemporánea, a Proust o a la caza: una nueva metafísica. ¿Cuál es ésta?

II

La metafísica de Ortega.

Una metafísica es, por lo pronto, una idea de la realidad. La metafísica de Ortega significa una innovación radical, porque no es sólo una metafísica más, distinta de las existentes, sino el punto de vista que permite iniciar una etapa nueva del pensamiento filosófico. Me explicaré.

La filosofía de Ortega se presenta, en una de sus dimensiones, como una superación del realismo y del idealismo. Como deseo, la cosa es relativamente antigua, e incluso se ha intentado algunas veces; pero en general no se ha abandonado el idealismo sino para recaer en el realismo, agregando a éste ciertas restricciones cautelosas, o bien se ha tratado de recuperar la objetividad sin salir de la tesis idealista. En rigor, realismo e idealismo no han llegado a ser ideas de la realidad, sino sólo ideas distintas acerca de la primacía de unas realidades respecto de otras. Esto es ya plenamente visible en Descartes, el cual afirma la prioridad ontológica del *yo* sobre las *cosas*, pero cuando va a explicar qué son uno y otras dice que son *res cogitans* y *res extensa*, es decir, convienen en ser *res*; y cuando se le pregunta qué es *res*, en qué consiste ser cosa o sustancia, declara taxativamente que no lo sabe, porque eso, el ser cosa existente, no nos afecta. Dicho en otros términos, conocemos la cosa pensante y la cosa extensa por lo que tienen de pensante y de extensa, por sus atributos, no por lo que tienen de cosa, y esta noción —que es la decisiva— queda en to-

² What Rousseau's *Contrat social* was for the eighteenth century, and Karl Marx's *Das Kapital* for the nineteenth, Señor Ortega's *Revolt of the Masses* should be for the twentieth century. *Atlantic Monthly*.

tal oscuridad. Lo cual equivale a decir que Descartes no se hace cuestión de lo que es realidad, sino que toma esta vaga noción de la tradición pretérita, y en último rigor no hace una metafísica. Se trata, pues, de la cuestión secundaria de la jerarquía de las cosas que nos rodean o de esas otras cosas que se llaman las ideas, dejando de lado el problema capital de qué es una cosa, y más aún el de qué es realidad. En los *Principia philosophiae* (I, 52) escribe Descartes: *Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens; quia hoc solum per se nos non afficit: sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributum.* Y poco después (I, 63), con mayor claridad: *Facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim est difficultas in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis...*

Ortega no se limita a mostrar que la realidad primaria no es ni las cosas ni el yo, sino que aquello que descubre como realidad radical no es una tercera cosa, sino algo que no es *cosa*; esto es, la innovación de Ortega es esencialmente una nueva idea de la realidad, desde la cual resulta visible la porción de error y de verdad del realismo y el idealismo, y la constitutiva limitación e insuficiencia de ambos. Aparecen, pues, los dos como puntos de vista parciales, certeros en lo que tienen de efectiva visión, falsos en lo que tienen de construcción intelectual añadida; como dos sucesivos errores necesarios, en suma, cuya superación sólo puede hacerse trascendiendo de ambos, desde una posición más honda y radical que dé razón de uno y otro.

Pero esto lleva consigo el descubrimiento de un método, en virtud del cual resulte accesible y aprehensible esa realidad radical. La filosofía, propiamente, no tiene método, sino que *es* método, vía hacia la realidad, y ambas cosas van indisolublemente unidas. Ortega no hubiese podido descubrir y tomar posesión conceptual de la extraña realidad que es nuestra vida sin elaborar al mismo tiempo un método que fuese capaz, más allá de las formas conocidas de pensamiento, de aprehenderla en su peculiaridad y dar razón de ella: la razón vital.

Y esto conduce, por último, a una nueva concepción de la filosofía y aun del conocimiento en todas sus formas, definida por su función y su justificación en la vida humana. Estas tres dimensiones del pensamiento de Ortega son inseparables, y radican en la situación íntegra desde la cual éste filosofa. No es mi propósito exponer aquí la metafísica de Ortega, ni siquiera en sus líneas generales, por la sencilla razón de que las obras sistemáticas que la contienen no han sido publicadas todavía. Sólo se trata, pues, de indicar brevemente y con

la mayor precisión posible el núcleo central de la filosofía orteguiana, en que va implícito germinalmente su sistema entero, con una finalidad doble: en primer lugar, hacer comprensibles sus escritos publicados hasta ahora, en su referencia necesaria a esa doctrina metafísica en que están todos ellos fundados; en segundo término, preparar y facilitar la intelección de los libros, de próxima aparición, en que ese sistema alcanza su expresión íntegra y madura³.

* * *

Es sabido que Ortega inició su formación filosófica en Marburgo, donde imperaba el neokantismo de sus maestros Cohen y Natorp. Pero cuando se trata de precisar lo que Ortega debe a Marburgo, hay que distinguir. “Es una pequeña ciudad gótica —escribió Ortega en 1915— puesta junto a un manso río oscuro, ceñida de redondas colinas que cubren por entero profundos bosques de abetos y de pinos, de claras hayas y bosques espléndidos”. Y agregaba: “En esta ciudad he pasado yo el equinoccio de mi juventud: a ella debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina. Ese pueblo es Marburgo, en la ribera del Lahn”.

Ortega, en efecto, encontró en Marburgo lo que no podía hallar en España: la disciplina intelectual, un ejemplo de admirable labor filosófica; más aún: un hondo conocimiento de Kant, sin el cual todo lo que se haga en filosofía tiene no sé qué de sonámbulo y manco al mismo tiempo. Repárese, dicho entre paréntesis, en que el relativo desconocimiento actual del kantismo constituye una grave enfermedad de la filosofía de estos años últimos, más visible a cada día que pasa.

³ La primera formulación de la idea fundamental de Ortega se encuentra en *Adán en el Paraíso* (1910). Pueden tomarse como etapas sucesivas de su descubrimiento: *Meditaciones del Quijote* (1914); *Verdad y perspectiva* (1916); *El tema de nuestro tiempo* (1923); *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924); *Kant* (1924-29); *En torno a Galileo* (1933); *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933); *Historia como sistema* (1935); *Ideas y creencias* (1940); *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia* (1941); *Prólogo a “Historia de la Filosofía”, de Bréhier* (1942); *Prólogo a “Veinte años de caza mayor”, del Conde de Yebes* (1942). Todos estos escritos están publicados en las *Obras completas*, 6 vols. (Madrid, 1946-47).

El lector deseoso de otros detalles y precisiones puede consultar tres libros míos: *Historia de la Filosofía* (4ª edición, Madrid, 1948, pp. 403-421), *Filosofía española actual* (Colección Austral, Buenos Aires, 1948), *Introducción a la Filosofía* (Madrid, 1947). Este último libro no es una exposición del pensamiento de Ortega, pero sí una aplicación sistemática del método de la razón vital a los problemas filosóficos.

Pero una vez reconocida esa deuda orteguiana a Marburgo, importa subrayar que no comprende su filosofía. Esta, la filosofía personal de Ortega, tiene poquísimos que ver con sus maestros; Marburgo no lo hizo ser nada determinado; más bien le permitió ser él mismo; hizo que el pensamiento original de aquel mozo llegado del Sur fuese desde el primer momento filosofía y, lo que es más, filosofía europea, inserta en toda la tradición de Occidente.

Pero su inspiración era bien distinta del idealismo que conoció a fondo en Marburgo, y por eso pudo evitar. Lejos de pensar que la realidad sea nuestras ideas, Ortega se esforzó desde el principio en descubrir la realidad *misma*, aparte de lo que nosotros pensemos de ella; es decir, la realidad que está allende nuestras teorías, que no es teoría o construcción nuestra, sino al contrario, lo irremediable, lo que inexorablemente se impone y con lo que tenemos que contar. A esta realidad primaria, previa a toda interpretación, con la cual tenemos que habérnoslas, queramos o no, la llama Ortega la realidad radical, en el sentido concreto de que todas las demás realidades tienen que referirse a ella, y en ella aparecen como realidades, de un modo u otro. ¿Cuál es esa realidad radical?

No las cosas, como el realismo creyó durante dos mil años; en primer lugar, porque todas las cosas se encuentran *en* alguna parte y son ya por ello *radicadas*; en segundo lugar, porque esas cosas no son independientes de mí, no las encuentro nunca solas, sino siempre conmigo, y aparte de mí nada sé de ellas; por consiguiente, las cosas por sí y aparte son una hipótesis —talvez verdadera, pero no por eso menos hipótesis—, una teoría: es decir, todo lo contrario de la realidad radical.

Tampoco el yo, según la creencia idealista de la época moderna. Porque, si bien es cierto que siempre y en todo momento encuentro mi propia realidad, mientras las cosas cambian a mi alrededor, no es menos cierto que yo no me encuentro nunca solo, sino siempre con las cosas —con unas o con otras, pero siempre con *algunas*—. Por tanto, el yo como *res cogitans*, como cosa autónoma e independiente, es otra construcción intelectual, otra teoría: concretamente, esa doctrina o tesis filosófica que llamamos idealismo; en modo alguno la realidad tal y como la encuentro, la realidad radical. ¿Cuál es entonces ésta? —hay que repetir—.

La respuesta de Ortega es taxativa: la realidad radical es nuestra vida. Pero esto ¿no será una teoría más? En modo alguno; se trata de una simple constatación. Porque por vida no se entiende ninguna doctrina acerca de lo que la vida sea, sino ella misma en su

nuda realidad, antes de toda teoría o interpretación; justamente, lo que resta cuando eliminamos todas nuestras teorías, lo que —a la vez— nos obliga a hacerlas para saber a qué atenernos. La vida es —dice Ortega— “lo que hacemos y lo que nos pasa”; se entiende, lo que hacemos y lo que nos pasa a cada uno de nosotros; la vida es *mía*, es siempre la de cada cual, y ésta, mi vida, es la realidad radical.

Si intentamos describir sumariamente esa realidad, encontramos lo siguiente. “Yo soy yo y mi circunstancia”; es decir, yo me encuentro, aquí y ahora, en una circunstancia, rodeado de cosas que están en torno mío y con las cuales tengo que hacer algo para vivir. Me encuentro, pues, desde luego, *en la vida*, me encuentro viviendo; en la vida encuentro las cosas y me encuentro a mí mismo; esto es, la vida es lo primario, es anterior a las cosas y a mí; me es dada, en suma, y tanto el yo como las cosas son secundarias a ella, ingredientes suyos, realidades derivadas o, si se prefiere, *radicadas* en ella, que es, por el contrario, la realidad *radical*. Yo y circunstancia sólo son reales en cuanto se oponen, en función cada uno del otro; las cosas son *circum-stantia*, lo que está alrededor de mí, y están esencialmente referidas al yo; pero éste, por su parte, no es una cosa aislada e independiente, sino precisamente el que se encuentra con las cosas, el que está en esa circunstancia determinada. La vida es, pues, el yo y las cosas; pero entiéndase bien que no es una suma de los dos elementos, sino al contrario, éstos sólo son momentos abstractos de la única realidad efectiva y concreta, que es la vida.

Pero esto no basta. La vida me es dada, dice Ortega, pero no me es dada hecha, sino al contrario, como quehacer; por eso la vida da mucho quehacer. Vivir es tener que estar haciendo algo con las cosas. Es una realidad dinámica; no una cosa, sino un *hacer*. “La vida —decía ya Ortega en 1922— es un flúido indócil que no se deja retener, apresar, salvar. Mientras va siendo, va dejando de ser irremediabilmente. Cuando queremos prender al sentimiento que en este instante sentimos, y volvemos a él la atención, ya ha concluído y ha dejado su puesto a otro. Del que buscábamos vemos sólo la espalda fugitiva, que se aleja tiempo abajo, con vago ademán de espectro. Como el sentimiento, todas las demás funciones vitales tienen una condición transeúnte y fugitiva. La vida no es una cosa estática que permanece y persiste: es una actividad que se consume a sí misma. Por fortuna, esa actividad actúa sobre las cosas, las forma y reforma, dejando en ellas la huella de su paso. De igual modo, el viento, por sí mismo imperceptible, se arroja sobre el cuerpo blando de las nubes, las estira y retuerce, ondea y afila, y nosotros, levantando la vista,

vemos en las formas de sus vellones las líneas de embestida del viento, la huella de su puño raudo y etéreo. Así la vida, cada vida, deja en las cosas la línea de su peculiar ímpetu, el perfil de su afán; en una palabra, su estilo". Cuatro años después, más concisamente, escribe: "Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él". No se puede confundir la auténtica realidad de la vida con las cosas que son ingredientes de ella. La vida no son las cosas, no es cosa alguna, sino *lo que yo hago con las cosas*.

Sin embargo, hay que precisar aún más, si no se quiere entender superficialmente esta idea. Al decir que la vida es un *hacer*, no se quiere decir que se trate de una actividad por oposición a un estado o a una cosa estática. No toda actividad es un hacer. Este viene definido por un por qué y un para qué: es algo que yo hago por algo y para algo: La vida es *drama*, algo que le pasa a alguien, y consiste, como el drama, en eso que pasa y eso que el personaje hace, por algo y para algo, porque se encuentra en una situación determinada y pretende ser justamente ese personaje y no otro. "Consiste el vivir —dice Ortega— en que el hombre está siempre en una circunstancia, que se encuentra de pronto y sin saber cómo sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en éste de ahora. Para sostenerse en esa circunstancia tiene que hacer siempre algo, pero este quehacer no le es impuesto por la circunstancia, como al gramófono le es impuesto el repertorio de sus discos o al astro la línea de su órbita. El hombre, cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente. Esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida".

¿Qué es lo que decide, lo decisivo? Una pre-tensión, un proyecto vital de cada uno de nosotros, previo a nuestra vida. La vida es, suele repetir Ortega, faena poética. Yo tengo que inventar o imaginar antes el que voy a ser; se entiende, el que voy a intentar ser en vista de esa circunstancia en que me ha tocado vivir. Y al llegar aquí hay que advertir que circunstancia es todo lo que me rodea, todo lo que encuentro y no soy yo; es decir, no sólo el mundo físico que hay en torno, y el mundo social en que vivo, y el pasado histórico, sino también mi cuerpo y mi psique, con los cuales me encuentro igual que con el paisaje —aunque en relación bien distinta—, de los cuales puedo estar contento o descontento, lo mismo que de mi contorno físico, mi clase social o mi época. Yo no soy, pues, cosa alguna, sino, simplemente, el que se encuentra en esa circunstancia y tiene que hacer con ella su vida.

Las cosas que me rodean son, por lo pronto, facilidades y dificultades; esta es su realidad primaria, previa a todas las interpretaciones mías. Al proyectar sobre ellas mi pretensión o proyecto vital, me aparecen como posibilidades y urgencias. Yo me encuentro ante un repertorio o teclado de posibilidades, entre las cuales tengo que elegir para seguir viviendo. Es esencial que las posibilidades sean varias; y por lo menos son dos; porque aun en la situación más cerrada, en que sólo ofrezca la vida una posibilidad, queda siempre otra: dejar de vivir. Vivir es, pues, elegir entre las posibilidades que la circunstancia me presenta, en vista del proyecto o pretensión que me constituye. La vida es, por tanto, elección, justificación, responsabilidad, porque sólo puedo elegir por algo y para algo. El hombre es *forzosamente libre*, porque no tiene su vida hecha, sino que tiene que hacérsela, instante tras instante; y como el hombre tiene que justificar su elección en cada caso, para poder decidir, y tiene los días contados, la vida es intrínsecamente moral.

Con esto llegamos a lo más importante. La realidad radical —nuestra vida— no es, como antes anticipé, una “tercera” realidad, junto a la del yo y la de las cosas, ni tampoco su “suma”, porque cuando se dice que es “yo con las cosas” se quiere decir que ambos —cosas y yo— son ingredientes abstractos de la vida, y ese “con” no es una estática coexistencia, sino el quehacer del yo con las cosas, en que consiste precisamente vivir. No es, pues, otra realidad, sino otro modo de ser realidad, del cual reciben la suya deficiente y secundaria las cosas y el yo. “Para hablar, pues, del ser-hombre —dice Ortega— tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana”. “El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser ‘como usted quiera’. Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir, que ha hecho de sí — desde el ‘salvaje’ paleolítico hasta el joven *surrealista* de París. Yo no digo que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas — ya veremos por qué límites. Pero si se toma en vez de un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana”. “La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la ‘sustancia’ es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un ‘drama’ que acontece y el ‘sujeto’ a quien le acontece no es una ‘cosa’ aparte y antes de su drama, sino que es

función de él, quiere decirse que la 'sustancia' sería su argumento. Pero si éste varía, quiere decirse que la variación es 'sustancial'."

La vida humana es, por consiguiente, el "área" en que la realidad como tal se constituye. "*Ser real* —he escrito en otro lugar— significa, precisamente, radicar en mi vida, y a ésta hay que referir toda realidad, aunque *lo que* es real pueda trascender, en cualquier modo, de mi vida. En otros términos, mi vida es el supuesto de la noción y el sentido mismo de la realidad, y ésta sólo resulta inteligible desde ella; esto quiere decir que sólo dentro de mi vida se puede comprender en su radicalidad, en su sentido último, el término *real*. Pero no se olvide que cuando hablamos de *algo real*, y derivamos su momento de 'realidad' de mi vida, queda en pie la cuestión de la relación con ella de ese 'algo'; dicho con otras palabras, decir que yo soy un ingrediente de la realidad no significa en modo alguno que yo sea parte o componente de las cosas o entes reales, sino que en su 'haberlos para mí', en su 'radicar en mi vida' se funda el sentido efectivo de su 'realidad', entendida como dimensión o carácter de eso que es real. Aun en el caso de que *lo que* es real sea anterior, superior y trascendente a mi vida, independiente de ella e incluso origen y fundamento de ella misma —así en el caso de Dios—, su *realidad* como tal —si queremos dar algún sentido efectivo a este término y no reducirlo a un nombre vano o a un equívoco— es *radicada* en la realidad radical de mi vida, a la cual queda 'referida' en cuanto es 'encontrada' en ella". (*Introducción a la Filosofía*, p. 345).

Frente a la realidad "radicada" de las cosas —sea de las cosas extensas o de las cosas pensantes, o de esas "cosas" que llamamos ideas—, Ortega descubre la realidad *radical* de la vida como quehacer del yo con su circunstancia. Desde esta nueva idea de la realidad, aparecen en su limitación el realismo y el idealismo, como dos interpretaciones de lo real, parcialmente verdaderas, en parte erróneas, y en todo caso insuficientes, porque no se refieren a la realidad misma, más allá de todas las teorías del hombre, sino a elementos abstractos de ella, resultantes de una operación humana que es una interpretación —todo lo inmediata y verdadera que se quiera— que sustituye a la realidad radical y originaria. En este sentido decía antes que Ortega supera el realismo y el idealismo, dando razón de ambos, e inaugura una nueva etapa de la metafísica, al descubrir una nueva significación de la expresión *realidad*.

* * *

En los últimos años de su profesorado, el curso de Ortega aparecía anunciado en el programa de la Facultad de Filosofía y Letras con este epígrafe: "Principios de metafísica según la razón vital". Era la exposición de su sistema filosófico, de esa metafísica cuya idea nuclear acabo de explicar. Y el método de esa metafísica, la vía de acceso a esa realidad radical que es la vida humana, es justamente lo que Ortega llama *razón vital*.

La oposición entre la razón y la vida fue habitual a fines del siglo XIX y en los primeros decenios de éste. Baste recordar los nombres de William James, Bergson, Spengler o Unamuno, para no hablar sino de los mayores. No hay que decir que esa oposición estaba, al menos hasta cierto punto, justificada. Pero hay que decir también que esterilizó en sus estratos más profundos su pensamiento, lo confinó en un horizonte cerrado y le impidió convertirse en auténtica metafísica. En mi libro *Miguel de Unamuno* (1943) he estudiado esta situación en el caso más puro, en un pensador que, por no ser un profesional de la filosofía y sentirse menos ligado a la tradición escolar, la llevó a sus últimas consecuencias.

Frente a esa actitud se situó Ortega desde el comienzo de su labor, en 1914, es decir, cuando era plenamente dominante. "La razón —escribía— no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!" Pero ¿de qué razón hablaban los que la enfrentaban con la vida? De la razón pura, de la razón físico-matemática, usada con enorme éxito en las ciencias de la naturaleza desde el siglo XVII, y con no menor fracaso en las ciencias del hombre. Esta razón, autónoma y separada de la vida, conoce principalmente, en frase de Bergson, "lo sólido inorganizado"; es decir, comprende solamente lo discontinuo, lo inmóvil, lo rígido, lo invariable, lo universal. Y la vida es temporal, continua, plástica, no sólo variable, sino variación, absoluta individualidad. "La inteligencia —concluye Bergson— se caracteriza por una incompreensión natural de la vida". Y Unamuno, por las mismas fechas en que Ortega iniciaba su doctrina, escribía: "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 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". "¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida?"

Cuando Ortega habla de la razón, ¿entiende lo mismo? Esa razón que es una función vital, ¿es la razón pura? Ortega elabora una teoría del concepto, puesto en relación con la percepción, en su sentido etimológico; según esa teoría, "el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas. Agota, pues, su misión y su esencia con ser no una nueva cosa, sino un órgano o aparato *para* la posesión de las cosas . . . Cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas". Conviene recordar que esto se publicó en 1914, y sólo en 1939 el libro póstumo de Husserl, *Erfahrung und Urteil*, en que se llega a una visión del problema que guarda evidente conexión con ésta, si bien con graves limitaciones, procedentes de los supuestos generales de la fenomenología.

Esto implica una nueva idea de la razón, conexas con la nueva idea de la realidad. Visto desde la vida, el racionalismo resultaba insostenible; la filosofía optó, en consecuencia, por el irracionalismo; pero esa disyuntiva no es inevitable. La razón pura era la razón abstracta, es decir, la razón que abstrae de la concreción circunstancial de la vida y piensa las cosas como absolutas y *sub specie aeterni*; pero si la realidad radical es la vida, toda visión real de las cosas es desde ella, en su perspectiva concreta. Si las cosas son elementos o componentes de mi circunstancia, su realidad está ligada a ésta, se constituye como tal desde un punto de vista determinado; es decir, la perspectiva es uno de los componentes de la realidad, y sin ella carece de sentido; por eso, ninguna visión de la realidad agota ésta, y las diversas visiones, en principio, no se excluyen, sino que se articulan; más aún, cada sistema, definido por su perspectiva propia, incluye la posibilidad y la necesidad de otros sistemas, y en consecuencia no queda invalidado por éstos, previstos ya en él y que funcionan como una componente virtual suya. El mundo no es un mundo abstracto; es mi mundo, el de cada cual; queda referido al sujeto viviente, convertido en *horizonte* suyo, lo cual no lo priva de realidad, sino todo lo contrario: lo toma en su realidad circunstancial y concreta. "Esta manera de pensar —escribe Ortega— lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica".

La razón no es una consideración abstracta de las cosas *sub specie aeterni*, sino su aprehensión conceptual dentro de mi vida, en la perspectiva concreta en que se constituyen como realidades; es una forma y función de la vida, y *el tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad. En suma, "la razón pura tiene que

ser sustituida por una razón vital" (1923). Pero esto requiere mayores explicaciones.

El sentido primario y más importante de la palabra razón es aquel en que funciona en la expresión "dar razón" de algo. De este modo, el hombre logra "saber a qué atenerse" respecto a ese algo. Pero el caso es que el racionalismo parte del supuesto de que las cosas tienen la misma condición que las ideas y se comportan como ellas; es decir, proyecta sobre la realidad un *a priori* —la racionalidad— y le suplanta; en lugar, pues, de abrirse a la realidad, sea ella como sea, y aprehenderla en su verdad, decreta de antemano cómo tiene que comportarse, y elimina de ella todo lo que no sea ya racional. Dicho con otras palabras, en lugar de operar con la realidad misma, cuyos últimos elementos son posiblemente irracionales, se atiende a ciertas porciones de lo real o a ciertos esquemas abstractos de ella, que tienen la estructura del pensamiento discursivo y son, por tanto, efectivamente racionales. Pero claro es que tan pronto como tropieza con la realidad nuda —y así ocurre con lo humano—, falla. Ahora bien, creer que la razón es esa razón, esa forma particular y más sencilla que es la razón abstracta o pura, equivale a tomar la parte por el todo, esto es, un error; y el irracionalismo no es más que la consecuencia de ese error, y sólo se impone en función de él. "Todas las definiciones de la razón —dice Ortega—, que hacían consistir lo esencial de ésta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente".

La razón, pues, no prejuzga cómo *debe ser* la realidad, por ejemplo racional; no la reduce a aquellas porciones o elementos suyos que coinciden con la peculiar índole del pensamiento; por el contrario, no tiene más remedio que intentar "dar razón" de la realidad tal y como ella es, de esa realidad radical que es la vida, porque yo me encuentro en ella y tengo que hacerla, y para decidir lo que voy a hacer en cada instante necesito saber a qué atenerme respecto a ella. La razón vital, que es una razón concreta, es además necesaria, y su ejercicio no depende de ningún capricho del hombre, de ninguna preferencia suya, sino de la situación de "naufragio" en que se encuentra en todo momento. "Frente a la razón pura —escribe Ortega en uno de sus libros capitales, talvez el más importante de los publicados: *En torno a Galileo*— se incorpora hoy, reclamando el imperio, la vida misma —es decir, la razón vital, porque como hemos visto, vivir es no tener

más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Se puede vivir sin razonar geoméricamente, físicamente, económicamente, políticamente. Todo eso es razón pura y la humanidad ha vivido de hecho milenios y milenios sin ella— o con sólo rudimentos de ella. Esta efectiva posibilidad de vivir sin razón pura hace que muchos hombres de hoy quieran sacudirse la obligación de razonar, que renuncien con agresivo desdén a tener razón. Y esto es cosa fácil frente a la beatitud de la razón pura, del culturalismo. Ya veremos cómo toda crisis comienza así. También el siglo xv empezó por la cínica renuncia a tener razón. Es curioso que toda crisis se inicia con una etapa de cinismo. Y la primera de occidente, la de la historia greco-romana, se inició precisamente inventándolo y propagándolo. El fenómeno es de una monotonía, de una repetición desesperantes. Pero cuanto más contentos se hallen de esa aparente —y tan fácil— liberación, más sin remedio se sentirán prisioneros de la otra razón, de la irremediable; de la que, quiérase o no, es imposible prescindir —porque es una y misma cosa con vivir— la razón vital”. Conviene recordar que estas palabras son del año 1933, año decisivo, hace justamente quince años, *grande mortalis aevi spatium*, según Tácito: una generación de la vida humana, según la doctrina de Ortega.

Al llegar aquí empezamos a entender lo que quiere decir razón vital —expresión todavía hoy escasamente comprendida—. La razón vital es *la vida misma, una y misma cosa con vivir*. ¿Qué significa esto? Su sentido se revela si consideramos esta otra frase: *vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia*. Como la vida no está hecha, sino por hacer, y en cada momento tenemos que elegir entre las posibilidades que nuestra situación nos ofrece, necesitamos hacernos cargo de ésta en su integridad; y esto es razón. El hombre, pues, por no tener un ser ya hecho, no puede vivir sin orientarse, es decir, sin pensar, sin razonar. La vida es, en su misma sustancia, razón. Pero vistas las cosas por el otro lado, entender es saber a qué atenerse respecto a la situación en que se está; es decir, algo es entendido cuando funciona dentro de mi vida en su concreción circunstancial. Por tanto, la razón —el órgano de comprensión de la realidad— no es otra cosa que la vida. Esto es lo que quiere decir razón vital: la razón de la vida; con más precisión aún, la razón que es la vida. La expresión *razón viviente*, usada también por Ortega, aclara más esta radical complicación de la razón y la vida humana. Es la vida en su efectivo movimiento, en su vivir biográfico, la que hace entender, la que da razón. Y esto nos remite a un último aspecto suyo.

Para entender algo que un hombre hace, no tenemos más remedio que contar una historia: narrar lo que a ese hombre le aconteció antes, lo que hizo en vista de su circunstancia y de la pretensión que constituye su proyecto vital. Sólo así resulta inteligible una realidad humana. Pero ocurre que el hombre no es un ente individual aislado, sino que se encuentra inserto en una sociedad, la cual es histórica; es decir, el hombre se encuentra a un nivel histórico determinado, es heredero de un pretérito, y no un eterno "primer hombre". Al hombre, pues, le ha pasado ser otras cosas que las que él individualmente ha sido; le ha pasado... la historia entera. La vida de cada hombre incluye la Historia, en la medida en que ésta es un ingrediente de su circunstancia. Esto significa que sólo se puede dar razón de algo humano apelando a la Historia en su integridad; o, lo que es lo mismo, que la razón vital es *razón histórica*, por ser histórica en su propia sustancia la vida humana. Lo que al hombre le ha pasado es la sustantiva razón, que revela "una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías". "La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho". Y esto es entender: apelar del hecho, como tal incomprensible, a su génesis en el área de la vida humana.

Pero surge aquí una doble interrogante, a la que es menester responder para evitar equívocos. ¿Es la razón vital e histórica una forma particular de la razón? Esta forma superior y adecuada de saber, ¿no ha sido conocida hasta ahora, después de milenios de historia humana?

La razón vital no es una forma particular de la razón, sino que es la razón sin más, en su sentido pleno y eminente. Es la razón sin adjetivos. Por el contrario, la razón pura, la razón naturalista, la razón físico-matemática, la razón geométrica, son formas particulares de la razón, es decir, simplificaciones abstractas de ella. ¿Por qué, entonces, se entienden por razón esas formas, y es menester adjetivar explícitamente la razón vital? Porque las *teorías de la razón* existentes hasta ahora han sido teorías abstractas, de esas formas parciales de la razón efectiva, únicas atendidas hasta hoy por el pensamiento filosófico. Pero cuando la doctrina de la razón vital haya alcanzado vigencia suficiente, se entenderá que es la razón *simpliciter*, frente a las particularizaciones abstractas que llama "razón" la teoría del conocimiento al uso.

Por otra parte, es evidente que siempre que el hombre ha usado con plenitud su razón, ha puesto en juego la razón vital. Pero no lo

ha sabido, y por eso su ejercicio ha sido siempre deficiente y azaroso. Se podría hacer —algún día habrá que acometer la empresa— una historia —o, mejor, prehistoria— de la razón histórica y vital, para descubrir los antecedentes pretéritos de ella, los momentos en que se ha ido constituyendo y poseyendo a sí misma la racionalidad del hombre. Y sólo esta historia sería una verdadera *teoría de la razón*, en la medida en que teoría es sinónimo de razón histórica y vital.

Para poner un ejemplo claro, citaré uno aducido por el propio Ortega. Es la frase de Locke, al comienzo de su *Essay concerning human understanding* (Book I, chap. I, 6), en que declara: “Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct”. (Nuestra tarea en este mundo no es conocer todas las cosas, sino sólo aquellas que miran a nuestra conducta). Esta afirmación de Locke, en su obra, no está fundamentada, ni siquiera analizada; se usa de ella como de un “tópico” en sentido aristotélico; es opinión pública, *éndoxo*. Pero si, en lugar de dejarla “en el umbral irresponsable de la filosofía” —dice Ortega—, la enunciamos como la primera gran tesis filosófica y nos comprometemos a probarla, entonces revela su contenido filosófico, que es precisamente lo positivo. “Ahora bien —dice Ortega—, para Locke poseía *de hecho* este sentido, puesto que el hombre Locke se funda efectivamente en esa opinión para hacer su filosofía. Influidó por la tradición de lo que venía llamándose así, Locke piensa que eso no es aún filosofía, no la *formula* como una tesis, pero la *practica* como tal, es una tesis en acción, lo cual significa nada menos que esto: el conocimiento no es nada sustantivo por sí, sino que es una función de la vida humana, la cual, a su vez, es una tarea. O expresado en otro orden, significa: 1º, que nuestra existencia en este mundo es una tarea; 2º, que ésta no consiste sustancialmente en conocer, sino en “conducirse”; 3º, que en la medida en que la “conducta” exige conocimiento, ésta es una tarea inevitable. He aquí tres principios fundamentales de filosofía que la filosofía de Locke ignora, pero que operaron en él conduciéndole a la elaboración de ésta. Y esa filosofía “indocumentada”, que ha quedado a la puerta de la oficial filosofía lockiana, sería además la justificación auténtica de ésta”. Esto quiere decir que Locke, al iniciar su filosofía, está haciendo uso *de facto* de la razón concreta y plenaria, de la razón vital; pero al ir a formular su filosofía se atiene a la razón abstracta, la cual no puede “dar razón” de eso que es su radical punto de partida, y esto deja a su filosofía desarraigada, y en esa medida desprovista de radicalidad. Y esto nos lleva a preguntarnos qué es la filosofía y, con mayor generalidad, qué es el conocimiento dentro del sistema de Ortega.

* * *

Ortega distingue entre pensamiento y conocimiento, dando un sentido riguroso a los dos términos. Sus *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia* (1941) contienen, en forma sumamente concisa, una nueva visión del problema, que implica una transformación de la filosofía. Nada humano se puede tomar como algo “dado” y “natural”, sino que para entenderlo hay que derivarlo de la vida. Todo lo que el hombre en verdad *hace*, lo hace por algo y para algo; hay que justificar, pues, por qué el hombre se ocupa, por ejemplo, en conocer. Es esto una de las cosas que el hombre hace, pero no es lo primario; no se puede definir al hombre por esa dimensión. El sentido fundamental del saber es el “saber a qué atenerse” —un sentido nada intelectualista—; el hombre está siempre en un sistema de *creencias* en que se apoya para vivir, en las cuales “está”. Pero ocurre que a veces esas creencias fallan, en todo o en parte, y el hombre, al dejar de estar en ellas, no tiene dónde estar, no sabe a qué atenerse, no sabe, en suma, qué hacer; y como vivir es hacer ahora y aquí algo determinado, una cosa y no otra, y nos obliga a elegir entre las posibilidades una, el hombre tiene que hacer algo para volver a saber a qué atenerse, y eso que hace es pensar. “Pensamiento es —dice Ortega— cuanto hacemos —*sea ello lo que sea*— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto”. “Pero con esto —agrega— no se ha dicho cuál sea la figura de operación que el hombre ejercite al pensar. Estas figuras pueden ser muy diferentes. No es una sola que el hombre posea una vez para siempre, que le sea “natural” y que, por tanto, con más o menos perfección haya de continuo ejercitado. Lo único que el hombre tiene siempre es la *necesidad* de pensar, porque más o menos está siempre en alguna duda. Los modos de satisfacer esa necesidad —se entiende, de intentar satisfacerla, lo que podemos llamar técnicas, estrategias o *métodos* del pensar— son, en principio, innumerables, pero ninguno le es regalado, ninguno es una “dote” con que desde luego se encuentre. Lejos de esto, tiene que irlos inventando el hombre y adiestrándose en ellos, experimentándolos, ensayando su posible fecundidad y tropezando siempre, a la postre, con sus límites”.

El pensamiento queda definido así, no como un dispositivo, una facultad o una “actividad”, sino como una función de la vida humana, exigida por la estructura misma de ésta. El hombre no es un ente pensante, en el sentido de que goce de la capacidad de pensar y la use

naturalmente, sino sólo en el sentido de que no puede vivir más que pensando, de que *para vivir tiene que pensar*, y esto le acontece así porque se encuentra en una circunstancia, náufrago en ella, sin haber sido consultado, en una vida, pues, que le es dada, pero no le es dada hecha, sino que tiene que hacerla en vista de la situación concreta en que se halla. A la idea naturalista del pensamiento como un mecanismo que el hombre posee, es decir, como un “hecho” bruto, en cuanto tal incomprendible, sustituye Ortega la idea del pensamiento como un *hacer* del hombre, definido por un “por qué” y un “para qué”, derivado de la vida, radicado en ella, y por tanto, comprensible, porque es la vida la que así “da razón” de eso que llamamos pensar. Y el pensamiento aparece desde este punto de vista no sólo como un hacer, sino como una necesidad vital, como algo que el hombre tiene que hacer: como un *quehacer* inexorable, al que el hombre tiene que dedicarse, quiera o no, le guste o no, pueda o no, para ser hombre.

¿Pueda o no? Es claro; no es seguro, ni mucho menos, que el pensamiento sea posible; es decir, que el hombre pueda de verdad orientarse y llegar a saber a qué atenerse; por el contrario, siempre es, en última instancia, una empresa frustrada, y el hombre nunca logra escapar a la incertidumbre. Pero, sobre todo, aun supuesta la posibilidad de hecho de esa tarea que es pensar, su necesidad es previa, y el hombre tiene que entregarse a ella, sin contar con su éxito, porque se siente perdido y no puede vivir de otro modo.

Ahora bien, ese hecho radical humano que es el pensamiento ha estado pertinazmente enturbiado y desdibujado por lo que Ortega llama “las ocultaciones del pensamiento”. Este fenómeno de la ocultación “consiste, sencillamente, en que el ser de la cosa o lo que es igual, la ‘cosa misma’, la cosa en su ‘mismidad’ queda tapada por todo ‘lo que tiene que ver’ con ella pero no es ella”. A esto llama Ortega “pensamiento confundente”, y hace observar que el pensamiento ha sido durante mucho tiempo —así en el primitivo— positivamente confundente; es decir, que su función era, justamente, la de identificar lo que “tiene que ver”; aunque, vistas las cosas desde otra perspectiva, el pensamiento haya de funcionar como una potencia de distinción. Una de las ocultaciones del pensamiento es el psicologismo, que lo confunde con las funciones psíquicas que el hombre ejercita cuando piensa; sin ellas, claro es, no se podría pensar, pero ellas son meros mecanismos de ese *hacer* mismo. Una segunda ocultación es la lógica, y consiste en una esquematización. “La Lógica suplanta la infinita morfología del Pensamiento por una sola de sus formas: el pensamiento *lógico*, es decir, el pensamiento en que se dan ciertos caracteres — ser

idéntico a sí mismo, evitar la contradicción y excluir un tercer término entre lo 'verdadero' y lo 'falso'." El logicismo ha tenido graves consecuencias para la historia de Occidente, durante veinticinco siglos; y al hacerse problemático el propio pensamiento lógico, deja hoy ver las otras formas de pensamiento, y aquello en lo que éste consiste, por debajo de la distinción ideal entre logicidad e ilogicidad. La tercera y más profunda ocultación del pensamiento es la que lo identifica con el conocimiento. ¿En qué consiste?

El conocimiento es, en efecto, uno de los métodos de que se vale el hombre para saber a qué atenerse, es decir, uno de los modos de pensar, pero sólo uno. "Consiste en ensayar la solución del misterio vital haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos. Es sorprendente que con tanta facilidad y constancia se haya considerado evidente que el hombre ha estado y está siempre en disposición de ocuparse en esa precisa forma de actuación, en ese peculiarísimo hacer que es conocer. La más somera reflexión nos revela que ponerse a hacer tal cosa implica ciertos supuestos y que sólo cuando éstos se dan se halla el hombre en franquía para dedicarse a conocer. Supone, en efecto, estas dos cosas: la creencia en que tras la confusión aparente, tras el caos que nos es, por lo pronto, la realidad, se esconde una figura estable, fija, de que todas sus variaciones dependen, de suerte que al descubrir aquélla sabemos a qué atenernos frente a lo que nos rodea. Esa figura estable, fija, de lo real es lo que desde Grecia llamamos el *ser*. Conocer es averiguación del ser de las cosas, en esta significación rigurosa de 'figura estable y fija'. La otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese *ser* de las cosas posee una consistencia afin con la dote humana que llamamos 'inteligencia'. Sólo así tiene sentido que esperemos, mediante el funcionamiento de ésta, penetrar en lo real hasta el descubrimiento de su *ser* latente".

Pero esto tiene una consecuencia imprevista: "el que se ocupa en conocer supone ya o pone de antemano con radical convicción que hay un *ser* y por eso va en su busca para ver si es tal o cual. Pero entonces resulta que el conocimiento antes de empezar es ya una opinión perfectamente determinada sobre las cosas: la de que éstas tienen un *ser*. Y como esa opinión es previa a toda prueba o razón y supuesto de toda razón o prueba, quiere decirse que es simplemente una creencia, en cuanto tal nada diferente de la fe religiosa". Ahora bien, esa creencia tampoco es algo que el hombre tenga desde luego y naturalmente, sino que ha llegado a ella, en virtud de ciertas experiencias,

fracasos y tanteos; el conocimiento, en este su sentido estricto, es una forma histórica de la vida humana, condicionada por una situación precognoscitiva que la hace, a la vez, posible y comprensible.

Esto altera la visión que hemos de tener de cada filosofía y aun de toda filosofía en cuanto tal. “Toda filosofía deliberada y expresa —dice Ortega— se mueve en el ámbito de una prefilosofía o convicción que queda muda de puro ser para el individuo la ‘realidad misma’. Sólo después de elucidar esa ‘pre-filosofía’, es decir, esa creencia radical e irrazonada, resultan claras las limitaciones de las filosofías formuladas”. El problema estriba, como se ve, en la relación de la filosofía con esa prefilosofía. Porque si ésta queda en penumbra e irrazonada, la filosofía misma queda afectada por una falta de radicalidad; es decir, no acaba de ser filosofía. Y esto es lo que ha ocurrido tradicionalmente: las diversas filosofías pretéritas han tenido de común, por debajo de sus enormes diferencias, el dar por supuesto esa previa situación vital que las hacía posibles y las justificaba. “Entiendo por filosofía ingenua o injustificada —escribe Ortega— toda aquella que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica. Vamos a ver, en este estudio, cómo la filosofía ha solido comenzar de un modo abrupto, siendo una serie de tesis sobre la realidad o sobre los principios de la verdad, sin que se sepa *filosóficamente* por qué, en absoluto, hay que enunciar tesis sobre la realidad o sobre la verdad”. ¿Es esto admisible? Las ciencias particulares, es cierto, dejan fuera de su cuerpo doctrinal sus “supuestos” y, a la vez, su justificación; pero por ello carecen del carácter de *necesidad* con que se presenta la filosofía, y que viene a ésta —obsérvese bien— de la situación radical de que brota, no de caracteres formales que posea como disciplina; y por tanto, esa necesidad no es absoluta y sin más, sino sólo para el hombre que se encuentra en esa situación o en ese repertorio de situaciones; lo cual muestra, a su vez, que el hombre no ha tenido siempre que hacer filosofía, ni talvez tendrá que seguir siempre haciéndola. Ahora bien, en tanto en cuanto hay filosofía, ésta tiene que dar razón de sí misma. “Cuando la ocupación —dice Ortega—, como en el caso de la filosofía, pretende ocuparse del universo y no dejar fuera nada esencial, la justificación no tiene otro espacio donde orgánicamente alojarse que en el cuerpo mismo de la doctrina filosófica, como uno de sus miembros constituyentes”. “La justificación que yo reclamo sólo existirá cuando de ella se deriven, como de un principio, las ideas que constituyen el sistema filosófico mismo. O, dicho

a su vez en tesis: La justificación de la filosofía es su primer principio. Todo lo que induce al hombre a filosofar forma parte doctrinalmente de la teoría filosófica misma". El ejemplo de Locke, antes citado, aclara suficientemente el sentido de estas afirmaciones.

La filosofía busca una certidumbre radical, es decir, que sea certidumbre primera y plena, y además que en ella radiquen las demás. No puede suponer otras instancias o verdades, sino que ha de ser *autónoma*; ha de ser instancia que en definitiva justifique y fundamente todas las demás verdades, esto es, ha de ser *universal*. Y si, por un lado, se distingue así de las ciencias, que son particulares y no autónomas, por otro lado se distingue de la religión en que ésta es una certeza dada, revelada, no hecha por el hombre; y, en tercer lugar, se distingue del arte o de la "experiencia de la vida" en que éstas, si bien tienen cierta universalidad y se forman en el hombre, no consisten en prueba, no se justifican a sí mismas.

Pero al llegar aquí hay que preguntarse, finalmente: ¿cómo puede la filosofía dar razón de sí misma? Se trata, no lo olvidemos, de incluir en el cuerpo doctrinal mismo de la filosofía lo que fuerza al hombre a hacerla, lo que la justifica y la hace necesaria —no abstracta, sino circunstancialmente—. Ahora bien, lo que obliga al hombre a filosofar es su vida concreta, como realidad radical, previa a todas las teorías. Es menester, pues, dar razón de la vida misma, y en eso consiste la razón vital, que es el método *radical* de la filosofía, porque nos pone en contacto con la realidad *misma*, allende todas las interpretaciones, y asiste a la génesis de éstas. Y la forma concreta de la razón vital es la *razón histórica*, porque toda vida es histórica en su misma sustancia, está hecha de un tiempo histórico determinado, definida por hallarse a cierta "altura de los tiempos". Lo que el hombre hace —por ejemplo, filosofar— sólo tiene pleno sentido cuando aparece como un quehacer impuesto por la serie de experiencias, fracasos y tanteos en que consiste precisamente la historia. La filosofía de la razón histórica y vital es, por tanto, filosofía en un sentido nuevo, y exige una radicalidad mucho mayor que la hasta ahora usada.

III

Los problemas de la vida colectiva.

He expuesto hasta aquí, en su máxima simplicidad y, por decirlo así, en un movimiento mental único, el núcleo central del pensamiento

metafísico de Ortega, el descubrimiento cuya articulada explicitación es el contenido de su filosofía. Pero esta visión resultaría esencialmente incompleta —y, por tanto, errónea— si no se tuviese en cuenta la dimensión social de la vida humana, cuyo estudio es una de las porciones más sustantivas de la obra orteguiana. Y, al mismo tiempo, su consideración nos servirá de ejemplo de cómo la totalidad de las ideas de Ortega emerge de la doctrina metafísica que acabo de estudiar.

La vida humana es siempre individual: la mía, la tuya, la de aquél —o la de aquélla—; pero esa misma vida es, en una dimensión esencial, una realidad que excede del individuo; y esto en varias formas, que es menester apuntar. En primer lugar, yo me encuentro con otros hombres, que forman parte de mi circunstancia, pero no como las cosas, sino que, además, son centros de otras vidas, para las cuales funciono yo como un ingrediente circunstancial. Vivir es convivir. Y aun en el caso de que el hombre esté solo, se entiende que está solo *de los otros*; la convivencia es previa a sus dos modos fundamentales: la presencia y la ausencia. En la vida individual como tal se da, pues, el hecho radical de la convivencia.

Pero no basta con esto; con lo que he dicho no se ha trascendido de la vida individual; no hay todavía rastro de lo que podemos llamar, en rigor, *sociedad*, es decir, “vida colectiva”. La sociología ha pasado por alto siempre una distinción decisiva, sin la cual apenas puede dar un paso, sino que se enreda en dificultades inextricables desde el comienzo: la que Ortega establece entre lo *interindividual* y lo *social*. La convivencia en sentido estricto lo es de individuos como tales; el amor, la amistad suponen la convivencia de *varios* individuos, pero que no por eso dejan de ser individuos; sus relaciones se dan en el ámbito estricto de la vida individual; esos haceres son míos, los ejecuto yo, por algo y para algo, los entiendo, soy responsable de ellos. En la sociedad, en cambio, me encuentro en relación con otros hombres, pero no en cuanto individuos determinados, sino aparte de nuestra individualidad, en cuanto somos “cualquiera”.

La relación social *sensu stricto* es aquella en que los hombres funcionan impersonalmente, aparte de su concreta individualidad; no soy yo frente a un *tú* personal, sino *el* peatón y *el* guardia, *el* cartero y *el* destinatario, *el* juez y *el* acusado. Y lo social se manifiesta primariamente en el hecho de los *usos*. ¿Qué son usos? Son lo que *se* hace, lo que *se* cree, lo que *se* dice. ¿Quién hace, cree o dice eso en que consisten los usos? Todos, cualquiera, nadie determinado; no *el hombre* —ningún hombre concreto— sino *la gente*. Los usos son impuestos a cada uno de los hombres. Estos usos no tienen “sentido”, y en todo

caso, si lo tienen, no se cumplen por él, sino sólo porque son vigentes; con frecuencia son ininteligibles, talvez monstruosos. La acción que el hombre ejecuta en virtud de un uso no es propiamente suya, elegida por él, de la que se sienta solidario y sea responsable; no hace aquello porque le parezca bien o quiera hacerlo, sino porque es lo que *se* hace, y la sociedad ejerce represalias sobre el que falta a sus vigencias; entendiéndose bien, aunque todos y cada uno de los individuos que componen la sociedad piense que el uso en cuestión no tiene interés o incluso es absurdo. No es nadie determinado el que impone el uso, sino que esa tremenda realidad que es la sociedad se hace presente en esa impersonal imposición a cada uno de los individuos. Esos usos tienen una triple función: en primer lugar, son pautas para el comportamiento, y permiten prever la conducta de los hombres que no conocemos, con lo cual hacen posible la convivencia con ellos en cuanto extraños; en segundo lugar, significan una herencia social del pasado, que se impone al individuo y lo sitúa a la altura de los tiempos, de suerte que el hombre es progreso e historia; por último, los usos automatizan una gran porción de la vida, lo cual es una constricción, pero a la vez una libertad: al tener el hombre resuelta socialmente esa parte de su vida, queda en franquía para ser personal y original en otras zonas decisivas.

Por otra parte, el hecho de que nuestra vida individual sea ya, en una de sus dimensiones constitutivas, social, revela que la sociedad no es consecutiva a la "previa" existencia de los individuos como tales; es decir, la sociedad en su sentido pleno y auténtico no es *asociación*, y el vínculo por el cual los hombres pertenecen a ella no es un acto voluntario.

Sin embargo, con esto no basta. Ortega observa que el mismo nombre "sociedad" es equívoco y utópico. Se dice que hay sociedad o convivencia entre los hombres porque el hombre es sociable, tiene impulsos sociales; ahora bien, una sociología veraz tiene que hacer constar con la misma energía y *dando al nuevo hecho el mismo rango* que los hombres son también insociables, que están llenos de impulsos antisociales. La tragedia permanente de la convivencia humana es que ésta no es propiamente sociedad —es decir, estado social o sociable—, sino la pugna *sociedad-disociación*, una realidad inestable, un conato o esfuerzo hacia una sociedad o bien una descomposición de una sociedad preexistente, nunca una sociedad estable y actual. "La sociedad, conste, es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad como el lugar de la más atroz insociabilidad, y no es en ella menos normal que la beneficencia la criminalidad. Lo más a que ha podido llegarse

es a que las potencias mayores del crimen queden transitoriamente sojuzgadas, contenidas, a decir verdad sólo ocultas en el subsuelo del cuerpo social, prontas siempre a irrumpir una vez más *de profundis*. No se diga, pues, tampoco que la sociedad es el triunfo de las fuerzas sociales sobre las antisociales. Ese triunfo no se ha dado nunca. Lo que hay, lo único que hay a la vista, es la lucha permanente entre aquellas dos potencias y las vicisitudes propias de toda contienda". La sociedad no se regula espontáneamente, como creyó el liberalismo, sino sólo gracias a la faena de imponer un orden a la porción antisocial de la sociedad, y esa "triste faena", por muchas razones terrible, pero inexcusable, se llama *mando*, y es ejecutada por el Estado. "Ahora bien: el mando y, por consiguiente, el Estado son siempre, en última instancia, violencia, menor en las sazones mejores, tremenda en las crisis sociales". "Las llamadas sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado, pero a la vez, implicando ese ejercicio la violencia y otras cosas peores, largas de enumerar, 'toda participación en el mando es radicalmente degradante' " — como dice Augusto Comte, *cuya política era autoritaria*, en una estupenda fórmula, emitida de paso, en lugar imprevisto, y que, según creo, no ha sido hasta ahora tomada en cuenta. "¿Qué será, buen Dios, esa realidad que llamamos sociedad, cuando para existir necesita hasta que sus fuerzas más positivamente sociales tengan que consumirse —y al aceptar la tarea demuestran su superior sentido de responsabilidad— en el ejercicio de una operación degradante? La advertencia de este hecho elementalísimo y radical es prolegómeno a toda futura sociología".

Esa forma de realidad humana que es la vida colectiva, la sociedad, tiene una estructura muy determinada. Concretamente, una sociedad está definida por la acción recíproca de una masa y una minoría. La minoría selecta, la *élite* es el núcleo rector, que anticipa el porvenir y dirige al cuerpo social; pero se entiende que esa minoría es minoría *de una masa*, es decir, está definida funcionalmente por su relación con ésta, y su acción es un servicio a ésta; pero claro es que ese servicio consiste en mandarla, en dirigirla, en proponerle un programa o proyecto de vida colectiva. Todo eso es lo que la masa, como tal, es incapaz de hacer; y cuando ésta pierde la conciencia de su función necesaria, exigida por la estructura misma de *toda* sociedad, y aspira a mandar como tal masa, se produce el fenómeno definido por Ortega y que ha llamado *la rebelión de las masas* —la enfermedad capital de nuestro tiempo—. El hombre-masa —que pertenece a todas las clases sociales— no tiene proyecto vital propio; no se exige; vive

en pura inercia y a la deriva; cree que sólo tiene derechos, y no obligaciones; usa de una cultura que no ha creado ni entiende, sin conciencia de los múltiples esfuerzos que ha requerido ni de su carácter inestable y problemático; su psicología es la del “niño mimado” o, si se prefiere, la del “señorito satisfecho”. Frente al hombre-masa, el hombre selecto está definido por opuestos atributos; para él, vivir es exigirse, ser más, ser mejor; es noble, en el sentido en que se dice: *noblesse oblige*. “Para mí —escribe Ortega—, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar e inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre — no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte”.

Si ahora descendemos de la estructura de toda sociedad a la de esas unidades sociales concretas en que actualmente vivimos y que se llaman naciones, encontramos que una nación es, por lo pronto y esencialmente, una *empresa*, un proyecto o destino común. La nación no consiste en la unidad de elementos o ingredientes estáticos de la sociedad: la tierra, la lengua, la raza, la religión; con su unidad no hay nación muchas veces, mientras que otras la hay sin esas unidades. La nación es una realidad social, y por tanto histórica, es decir, dinámica. “En toda auténtica incorporación, la fuerza tiene un carácter adjetivo. La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, *un proyecto sugestivo de vida en común*. Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo”. Y agrega, para tomar el máximo ejemplo de la historia: “El día que Roma dejó de ser este proyecto de cosas por hacer mañana, el Imperio se desarticuló”. El Imperio británico ha sabido mantener su cohesión en la medida en que ha logrado interesar a los pueblos que lo forman —sobre los cuales Inglaterra hace mucho que no ejerce ninguna dominación coactiva eficaz— en un proyecto de vida común; y su suerte futura depende de su capacidad de proponer a sus miembros una figura incitante de vida colectiva. Por eso han errado los que creyeron que una amenaza militar desmoronaría la *Commonwealth*; mayor peligro

significaría para ella el desánimo, el aflojamiento de los resortes vitales, la mengua del esfuerzo, el descenso de la capacidad de invención; es decir, una crisis de la *imaginación* y un predominio del hombre-masa.

La vida humana tiene siempre ante sí dos posibilidades: autenticidad e inautenticidad o falsificación. Y en la medida en que la vida individual tiene una componente colectiva, su grado de autenticidad está condicionado por la posibilidad de que la vida colectiva sea también auténtica; es decir, de que haya un sistema de creencias vigentes, en las cuales pueda vivir el hombre. Cuando esto falta —como ocurre en esta hora—, se adhiere falsamente y en hueco a algo en que de verdad no se cree, y se suple con “decisión” y extremismo la falta de sinceridad. Por eso hay tiempos en que la vida auténtica sólo es posible como retracción, como repliegue a los estratos más profundos e íntimos del hombre, como suspensión de la vida en todas aquellas dimensiones suyas en que la autenticidad es imposible, para reconstruir penosamente y mediante un tenso esfuerzo —para uno mismo y para los demás— un horizonte abierto. En 1933, en un paréntesis de una conferencia, decía Ortega a los oyentes de su curso *En torno a Galileo*, en la Universidad de Madrid: “No hay duda que esa voz ‘convertíos’ o como yo prefiero decir ‘ensimismaos’, buscad vuestro verdadero yo, es la que hoy otra vez urgiría dar a los hombres — sobre todo a los jóvenes. Hay demasiadas probabilidades para que la generación que ahora me escucha se deje arrebatar como las anteriores de aquí y de otros países por el vano vendaval de algún extremismo, es decir, de algo sustancialmente falso. Esas generaciones, temo que todavía la vuestra, pedían que se las engañase — no estaban dispuestas a entregarse sino a algo falso. Y revelando en la tranquilidad de esta aula un secreto, diré que a ese temor obedece en buena parte mi parálisis en órdenes de la vida no universitarios ni científicos. No se me oculta que podría tener a casi toda la juventud española en veinticuatro horas, como un solo hombre, detrás de mí: bastaría que pronunciase una sola palabra. Pero esa palabra sería falsa y no estoy dispuesto a invitaros a que falsifiquéis vuestras vidas. Sé y vosotros lo sabréis dentro de no muchos años, que todos los movimientos característicos de este momento son históricamente falsos y van a un terrible fracaso. Hubo un tiempo en que la repulsa del extremismo suponía inevitablemente que se era un conservador. Pero hoy ya aparece claro que no es así, porque se ha visto que el extremismo es indiferentemente avanzado o reaccionario. Mi repulsa de él no procede de que yo sea conservador, que no lo soy, sino de que he descubierto en él un sustantivo fraude vital”.

Ahora bien, una de las razones decisivas de que la vida pública de los países europeos, y en especial su política, sea falsa desde hace bastantes años, es que la estructura nacional de los Estados no corresponde ya a la realidad social subyacente. Dicho con otras palabras, las unidades histórico-sociales efectivas no son ya las naciones, y todavía no hay otras que las sustituyan, que expresen política y estatalmente la auténtica realidad. ¿Cuál es ésta?

“Apenas las naciones de Occidente perhincen su actual perfil surge en torno de ellas y bajo ellas, como un fondo, Europa . . . Si hoy hiciésemos balance de nuestro contenido mental —opiniones, normas, deseos, presunciones—, notaríamos que la mayor parte de todo eso no viene al francés de su Francia, ni al español de su España, sino del fondo común europeo . . . las cuatro quintas partes de su haber íntimo son bienes mostrencos europeos. No se columbra qué otra cosa de monta podamos *hacer* los que existimos en este lado del planeta si no es realizar la promesa que desde hace cuatro siglos significa el vocablo Europa . . . Resumo ahora la tesis de este ensayo (*La rebelión de las masas*). Sufre hoy el mundo una grave desmoralización, que entre otros síntomas se manifiesta por una desaforada rebelión de las masas, y tiene su origen en la desmoralización de Europa. Las causas de esta última son muchas. Una de las principales, el desplazamiento del poder que antes ejercía sobre el resto del mundo y sobre sí mismo nuestro continente. Europa no está segura de mandar, ni el resto del mundo de ser mandado. La soberanía histórica se halla en dispersión . . . Los europeos no saben vivir si no van lanzados en una gran empresa unitiva. Cuando ésta falta, se envilecen, se aflojan, se les descoyunta el alma. Un comienzo de esto se ofrece hoy a nuestros ojos. Los círculos que hasta ahora se han llamado naciones, llegaron hace un siglo o poco menos a su máxima expansión. Ya no puede hacerse nada con ellos si no es trascenderlos . . . Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa. Volvería ésta a creer en sí misma, y automáticamente a exigirse mucho, a disciplinarse. Pero la situación es mucho más peligrosa de lo que se suele apreciar. Van pasando los años y se corre el riesgo de que el europeo se habitúe a este tono menor de existencia que ahora lleva; se acostumbre a no mandar ni mandarse. En tal caso, se irían volatilizando todas sus virtudes y capacidades superiores”. Y, a propósito del peligro de que Europa se entusiasmase con el comunismo, no por lo que tiene de tal, sino como gran empresa histórica, agregaba Ortega *en 1929*: “Fuera demasiado vil que el anticomunismo lo esperase todo de las dificultades mate-

riales encontradas por su adversario. El fracaso de éste equivaldría así a la derrota universal: de todos y de todo, del hombre actual. El comunismo es una 'moral' extravagante —algo así como una moral. ¿No parece más decente y fecundo oponer a esa moral esclava una nueva moral de Occidente, la incitación de un nuevo programa de vida?"

Vemos cómo la doctrina sociológica y política de Ortega no es sino un capítulo de su metafísica, una porción esencial de la teoría de la vida humana. Y, lejos de permanecer en la abstracción, tiene que llegar a la realidad misma de nuestra vida concreta; porque —no lo olvidemos— la filosofía sólo puede ser plenamente certidumbre radical cuando es capaz de dar razón de la vida misma en su concreción histórica. Por eso, también, cuando he escrito una *Introducción a la Filosofía* "según la razón vital" he tenido que extraer el libro entero de su primer capítulo, en el que se intenta un análisis esquemático de la situación en que se encuentra el hombre europeo de mediados del siglo xx.

IV

La razón vital como posibilidad.

Conviene "realizar" o representarse con alguna precisión cuál es la situación *actual* de la filosofía —actual, no del inmediato ayer, con el cual es fácil confundirse—. Hacia 1900 —la fecha de las *Investigaciones lógicas* de Husserl— se inicia en Europa la preparación de una nueva filosofía, que superase la situación de ausencia filosófica en que había vivido la segunda mitad del siglo xix. Fue menester ante todo reivindicar la posibilidad misma de la filosofía: recuérdese que todo el primer tomo de las *Investigaciones* tuvo que destinarse a la crítica y superación del psicologismo. La fenomenología fue la creadora de un nuevo método filosófico, y su acción fecundante se extendió a todas las ramas del pensamiento. Poco a poco va alcanzando su madurez teórica: en 1913 aparece el primer tomo de las *Ideas* de Husserl, en que se expresa un precipitado coherente, aunque incompleto, de la doctrina fenomenológica. En los años siguientes se constituye definitivamente la teoría de los valores, y por un momento parece que eso va a ser la filosofía: 1916, *Ética*, de Scheler. Sin embargo, mientras se multiplican las investigaciones fenomenológicas particulares, parece que hay un compás de espera en lo que se refiere a los pro-

blemas centrales de la filosofía, y hay una pausa en la publicación de grandes libros. Las *Ideas* no se completan; Scheler no logra salir a la metafísica ni alcanzar sistematismo en su pensamiento. En 1925 escribe Ortega un artículo titulado *Pleamar filosófica*, en el cual, recogiendo advertencias suyas de los quince años anteriores, anuncia la inminencia de esa marea ascendente de la filosofía en el horizonte universal. Y dice taxativamente: “La velocidad de los acontecimientos espirituales es tal al presente, que dentro de un año la pleamar filosófica batirá ya los más adustos promontorios”. Pues bien, en 1926 se publica la *Ética* de Hartmann; en el mismo año, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, de Scheler, y *Die Stellung des Menschen im Kosmos* dos años después; en 1927, *Sein und Zeit*, de Heidegger; en 1929, el libro más importante de Husserl, su *Formale und transzendente Logik*, a la vez que pronuncia en París las conferencias cuyo texto son las *Meditaciones cartesianas*; en 1932, tras un largo silencio, el último libro de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Durante los mismos años, se multiplican las investigaciones y estudios marginales de estos mismos pensadores y otros próximos a ellos, hasta constituir un momento de auténtico esplendor en la producción filosófica. ¿Qué ha ocurrido después?

Por lo pronto, una significativa detención de ese movimiento filosófico, iniciado de modo tan pujante, en manos de sus propios fundadores. Las *Ideas* de Husserl y el *Sein und Zeit* de Heidegger han quedado con sus tomos primeros pendientes de continuación; la producción del último de estos filósofos, desde 1929, se reduce a breves folletos; en cuanto a la teoría de los valores, significa hoy una etapa pretérita en lo esencial, y en todo caso secundaria. Hay que descontar, ciertamente, el influjo perturbador que sobre la vida intelectual ha ejercido la anómala situación del mundo en estos años, desde 1933, con una intensificación de la tensión reinante en 1936 y, por último, el feroz traumatismo histórico de la guerra de 1939-45, prolongada por la ausencia de una paz que todavía parece lejana. Pero si se tiene en cuenta la pululación, en estos mismos años, de los que se ocupan de filosofía, y el volumen realmente inesperado de la bibliografía de esta disciplina en el mismo período, cabe pensar que haya además alguna razón filosófica que explique aquella detención en lo fundamental y nos descubra en sus estratos profundos el perfil de nuestra situación.

Es notorio que Husserl, a pesar de los esfuerzos por llegar a una “fenomenología genética”, no puede volver por detrás de su supuesto básico de que la realidad se constituye en la conciencia de ella, es decir, que la *conciencia de* es la realidad absoluta, con lo cual no con-

sigue escapar del idealismo, y por tanto no es capaz de llegar a una efectiva génesis de la razón. Cuando se advierte, como Ortega ha mostrado, que el pensar es siempre *ponente*, que pone lo pensado como verdadero y existente, se cae en la cuenta de la imposibilidad de la reducción fenomenológica, porque ésta se ejecuta en un nuevo acto, ponente también, esto es, no en la conciencia, sino *desde la vida*. Pero esto quiere decir, literalmente, que *no hay conciencia*, que ésta, lejos de ser la realidad absoluta, no es realidad, sino una interpretación o teoría, y que lo real es el encuentro mío, real y efectivo, con el *algo* vivido, sin reducción ni “abstención” ninguna: en la vida, que es la realidad radical. Y por esto la fenomenología, para ser fecunda, tiene que superarse y salir de sí misma.

En cuanto a Heidegger, vale la pena reparar en el hecho de que, a pesar de su indudable genialidad filosófica, de su enorme difusión y de haber ejercido primariamente su influjo sobre un país de tanta tradición y densidad intelectual como Alemania, su fertilidad ha sido modesta, y hasta ahora no se ha originado una escuela filosófica del volumen y la importancia que se podría esperar de las calidades egregias de pensador que posee Heidegger. Se dirá que esto es un argumento *ad hominem*, pero no parece que en esta coyuntura de la historia —y del pensamiento— sea ésta una clase desdeñable de argumentos. Y si unimos este hecho “externo” a la detención antes mencionada, es difícil no establecer una conexión entre ambas cosas.

Por último, si lanzamos una mirada sobre lo que *actualmente* —y no hace quince o veinte años— muestra el panorama filosófico, vemos una perspectiva poco alentadora. En rigor, y pese a la pululación de autores y libros, de conferencias y revistas —demasiados para el carácter extremadamente minoritario que ha tenido siempre el quehacer filosófico auténtico, lo cual hace caer en la cuenta de que andan en juego otros intereses y fuerzas sociales aparte de la filosofía—, el horizonte filosófico está bastante cerrado. Y si se apuran las cosas, no sólo el filosófico, sino todo el horizonte del conocimiento *sensu stricto*.

En efecto, la casi totalidad de lo que hoy se hace en filosofía entra bajo la rúbrica de lo que se suele llamar “existencialismo”. Es claro que esta palabra, que un día tuvo algún sentido, si bien nunca muy preciso, apenas quiere decir ya nada, y una elemental higiene mental aconseja evitarla. Los más sensatos y responsables de sus representantes empiezan ya a defenderse de ella y rechazarla. Alguna vez he dicho que de esa expresión puede repetirse lo que don Luis

Mejía dice, en el drama de Zorrilla, a propósito de su prometida doña Ana, seducida por Don Juan Tenorio:

... con lo que habéis osado
imposible la háis dejado
para vos y para mí.

A estas alturas, nadie sabe ya lo que de cierto significa esa palabra, pabellón que cubre mercancías muy varias, algunas en avanzado estado de descomposición mental; pero es evidente que, en lo que tiene de filosofía, todo ese complejo de movimientos se nutre del pensamiento de Heidegger, con frecuencia mal entendido —no es fácil, desde luego, y ha solido caer en manos apresuradas—, con una curiosa insistencia en sus porciones más discutibles, a la vez que se olvidan sus aspectos más sustantivos y fértiles, y una tendencia comprensible a echar agua al vino.

Lo que se suele oponer al “existencialismo” —y ya es significativo que su función primaria sea *oponerse*— es un pensamiento formalmente arcaico, que pudo tener sentido cuando no había filosofía en Europa ni, en rigor, recursos actuales para hacerla, y que se caracteriza por creer ya resueltos *a tergo*, en lo esencial, los problemas. Es decir, por lo inverso de lo que es la filosofía: la busca de una certidumbre radical, porque no se sabe a qué atenerse respecto a la realidad y hay que saberlo para vivir. Por fijarse más en lo diferencial que en lo importante, no se ha solido subrayar la contemporaneidad del neokantismo, el neohegelianismo inglés, americano e italiano, el neofichteanismo, el neotomismo. Filosofías nacidas en la segunda mitad del siglo pasado, en época de crisis del pensamiento filosófico, en que la filosofía se había olvidado de sí misma —de sus requisitos mentales y de su propia tradición—; en aquella situación, lo único posible era rescatar esa realidad pretérita y recobrar el ejercicio de la función pensante, adiestrándose en el ejemplo de los grandes clásicos. Y es claro que el hecho de que alguno de estos movimientos, cumplida su misión originaria, perdure socialmente, se debe a razones ajenas en lo sustancial a la filosofía.

Si se pregunta ahora por qué el “existencialismo” se mueve en un horizonte cerrado, hasta agotar y, en definitiva, desvirtuar el magnífico impulso inicial que recibió de Heidegger, y por qué fuera de él tampoco se encuentran otras puertas abiertas hacia el futuro, hay que considerar lo siguiente. En su máxima parte, la filosofía permanece hoy en la situación antes descrita para el final del siglo XIX y los

primeros años del xx, en que razón y vida aparecían enfrentadas, y las dos únicas posibilidades eran: un racionalismo de la razón abstracta, que renuncia a pensar la vida humana y, por tanto, sustituye la realidad por un esquema de ella, y un irracionalismo que pretende conocer la vida y la historia, pero renuncia al concepto y, por consiguiente, a la efectiva aprehensión racional de esa realidad. Y claro es que la "misma" situación es bien distinta hoy y hace cincuenta años: es mucho más grave, porque sí, de un lado, es mucho más patente que entonces la realidad primaria de la vida y la imposibilidad de pasarla por alto, de otro lado se ha mostrado con mucho más rigor el carácter irreal y utópico del logicismo abstracto, *incluso como pensamiento*.

Heidegger, formado en la rigurosa disciplina intelectual de la escuela de Husserl, es un gran fenomenólogo, y en la medida en que su método es la descripción, sus descubrimientos son de valor indudable. El método descriptivo, cuya forma más perfecta es la fenomenología, es una adquisición irrenunciable de la filosofía actual. En otro lugar (*Introducción a la Filosofía*, p. 162) he escrito: "La consideración de la realidad, en orden al descubrimiento de su verdad *radical*, requiere ante todo que esa realidad misma, despojada mediante la historia de su pátina interpretativa, nos sea *patente*, y su forma primaria de aprehensión es puramente *descriptiva*. Y si queremos atenernos con toda pulcritud y rigor a nuestras propias exigencias metódicas, tendremos que guardarnos de introducir ningún principio explicativo, ni establecer otras conexiones entre los *datos* descritos que las que vengan impuestas por la estructura misma de la realidad. En otros términos: la descripción no puede agotar ni satisfacer las exigencias del conocimiento, porque no basta para que yo sepa a qué atenerme respecto a la realidad; pero todo lo que trasciende de lo meramente descriptivo ha de venir postulado por los requisitos de la descripción misma; es decir, las formas mentales superiores y más complejas a que será menester llegar tienen que ser *impuestas* por las conexiones, *descriptivamente evidentes*, entre los ingredientes de la realidad. En suma, el movimiento de la mente tiene que ser forzado por las implicaciones y complicaciones de lo real, de suerte que la *teoría* en este nuevo sentido sea la resultante necesaria de un intento riguroso y exhaustivo de pura *descripción*".

Pero esto quiere decir que la descripción, absolutamente necesaria, no es suficiente, y nos remite a una forma superior de conocimiento, que sea *teoría* o *razón*. Ahora bien, en Heidegger y, en general, en el "existencialismo" no hay nada que sea equivalente de la

idea de razón vital, y por ello es cada vez más notoria su propensión irracionalista, con la última esterilidad que ello implica. Y dentro de esta corriente filosófica, es significativo que se mueva en una disyuntiva que cada vez se acentúa más, hasta el punto de esbozarse una escisión en dos tendencias irreductibles: la vuelta a la *ontología* —el tema de Heidegger es *der Sinn des Seins überhaupt*, y el hombre aparece en su filosofía definido por su “comprensión del ser” o *Seinsverständnis*, que no se deriva ni, en última instancia, se justifica— y la mera descripción, en definitiva irracional, de situaciones “existenciales” concretas; y se advierte en el propio Heidegger, en la medida en que su pensamiento posterior a *Sein und Zeit* es conocido, una mayor propensión al irracionalismo.

Frente a esto, por otra parte, se hace valer una razón cuyo sentido es la formal negación de la historicidad; un absolutismo del intelecto, cuya consecuencia inexorable es, precisamente, el relativismo, en la medida en que, por suponer una realidad “absoluta”, independiente de la perspectiva, se ve forzado a sustantivar un punto de vista particular, erigirlo en “absoluto” y detener el tiempo, o bien a decretar la “falsedad” de toda verdad condicionada por una situación y que no envuelva una ficticia visión *sub specie aeterni*.

En este horizonte intelectual, la idea de razón vital representa una vía abierta hacia el futuro. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*: así definió Ortega en 1923 *el tema de nuestro tiempo*, la tarea irrenunciable e insustituible de nuestra época. La razón vital se presenta así como la superación de ese horizonte cerrado al que acabo de aludir; significa, simplemente, la posibilidad auténtica de la inteligencia humana en los días que vivimos.

Adviértase que la idea de razón vital, si bien es el resultado de una estricta teoría metafísica, no es en modo alguno, en lo que tiene de razón, asunto intrafilosófico. Razón, en su sentido pleno, es lo que nos pone en contacto intelectual con la realidad, con lo trascendente; yo me he atrevido a definirla como *la aprehensión de la realidad en su conexión*. La razón histórica y vital es un modo superior de *entender*; esto es, de entender todo lo que puede entenderse. Por esto significa, en su máxima generalidad, una “reforma de la inteligencia” —título programático de un artículo de Ortega, de 1923—.

Se trata de una historización metódica del conocimiento, de una derivación de los conceptos y las formas todas de saber de aquella realidad en que radican: la vida humana, en su concreción histórica. De este modo se llega a una *razón narrativa*, en la cual lo que *da razón* —recuérdese el *λόγον διδόναι* platónico— es lo que al hom-

bre le ha pasado y ha hecho, porque ha pretendido ser en el futuro alguien determinado. Pero no se olvide que esta narración o historia sólo es posible en virtud de un esquema de la vida humana, como tal irreal y *a priori*: lo que llama Ortega teoría abstracta de la vida o *analítica de la vida humana*. Pero esta analítica abstracta tiene la condición de que los conceptos "genéricos" funcionan en ella como "lugares vacíos" o *leere Stellen*, destinados a adquirir plenitud significativa al circunstancializarse, al llenarse de contenido histórico concreto.

La razón vital es, pues, en el pleno vigor del término, método; se entiende, camino o vía hacia la realidad. De ella puede esperarse una toma de contacto con la realidad que es la vida, pero no para sumergirse en una vaga "intuición" muda, sino para *dar razón* de ella, en conceptos rigurosos, entendidos como órganos para aprehenderla, no espectros para sustituirla y suplantarla. La crisis del conocimiento en todas sus formas, y en especial de la filosofía, aparece como superable de la única manera en que esa situación crítica puede tener *salida*: no como una renuncia y un abandono, sino como una depuración y una idea más rigurosa y exigente de lo que es conocimiento. En este sentido, la razón vital se presenta como una esencial posibilidad de nuestra vida misma.

Madrid, mayo de 1948.

LA OBRA DE UNAMUNO

UN PROBLEMA DE FILOSOFIA

I

EL PROBLEMA

LA lectura de Unamuno suele dejar una impresión extraña. Mientras en cada página se encuentran visiones llenas de agudeza y precisión, al doblar la última de un libro suyo se siente que invade la perplejidad; y más todavía cuando se leen, uno tras otro, varios volúmenes. Resulta difícil dar cuenta de lo que allí se dice: más aún, resulta igualmente problemático saber de qué se trata allí en rigor. Por lo general, se piensa que todo aquello es espléndida literatura. Otras veces, en vista de que Unamuno apenas habla en muchos de sus libros de otra cosa que de filósofos y de problemas filosóficos, se declara que su obra es filosofía, en un sentido un tanto vago e insuficiente. Pero en ninguno de los dos casos se da la justificación necesaria, y no vemos muy bien ni la razón de la presencia de los temas filosóficos en la obra literaria de Unamuno, ni de la ausencia en ella de aquellos caracteres que solemos exigir y encontrar en lo que tradicionalmente se entiende por filosofía. Interesa, pues, poner en claro la relación en que está la obra de Unamuno con la filosofía, para saber hasta qué punto tienen que hacer la una con la otra.

Esta cuestión puede parecer ociosa. Se está acostumbrado a pensar, apoyándose en palabras del propio Unamuno, que su obra es paradójica y agónica, llena de contradicción; y se suele uno dejar mecer, con cierta voluptuosidad, en el vaivén mental de esa agonía simplemente contemplada; visión deleitosa, que exime del penoso esfuerzo de poner las cosas en claro. De este modo, se puede pensar que la obra de Unamuno es y no es todas las cosas, o que es todo a la vez; filo-

sofía, literatura, poesía, religión estarían luchando y contradiciéndose en cada libro y en cada frase; intentar clasificar a Unamuno sería tan absurdo como vano. Y en efecto, estos dos calificativos convendrían admirablemente si se tratara de una clasificación: pero el entender así la cuestión formulada es lo que es perfectamente absurdo.

Este problema lo fue también para el propio Unamuno. Constantemente insiste en que nunca ha escrito ni piensa escribir una obra rigurosamente científica: en el momento en que va a hablar más de cuestiones metafísicas, en el capítulo sexto de su libro *Del sentimiento trágico de la vida*, parece vacilar y sentir dudas, y nos advierte: "No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso". Pero tampoco estaba muy seguro de que no fuese más que poesía, como prueba ese *acaso* que se queda arrastrando en su frase, como un remordimiento. Y en muchos otros lugares subraya Unamuno el momento científico o al menos de saber verdadero de sus escritos, y contempla su escisión con irónica melancolía: "Nunca pasaré —dice— de un pobre escritor mirado en la república de las letras como intruso y de fuera por ciertas pretensiones de científico, y tenido en el imperio de las ciencias por un intruso también a causa de mis pretensiones de literario. Es lo que trae consigo el querer promiscuar". Y en su ensayo *Sobre la erudición y la crítica* escribe: "Mis aficiones eran por entonces, y siguen hoy siendo, a todo, pero muy en especial a la filosofía y la poesía —hermanas gemelas—". Y en otro lugar nos recuerda que la fe no se siente segura y "busca el apoyo de su enemiga la razón". Este dualismo determina la agonía de que se habla tanto; pero no basta tomar noticia de ella y admirarse, sino vivirla o, al menos, buscar su fundamento; lo cual es un modo, y talvez el más íntimo, de revivirla. Intentemos precisar los términos y el sentido de la cuestión.

Dispersión y unidad.

En Unamuno no se puede encontrar, no ya un sistema, sino ni siquiera un cuerpo de doctrina congruente. Salta incesantemente de un tema a otro, y de cada uno nos muestra sólo un destello. Parece como si hiciera girar ante nosotros pedrerías que fuesen heridas un instante por la luz para quedar en seguida otra vez en la sombra y suceder al primer reflejo un brillo distinto. Las afirmaciones de Unamuno no se enlazan nunca entre sí, no se apoyan unas en otras para fundamentarse y darse mutua justificación. Cada una queda por sí sola, suelta, y esto,

más que su contenido, es lo que constituye lo que ha llamado su arbitrariedad. Esta caracterización haría pensar en los aforismos, y sin embargo sería un profundo error creer que Unamuno es un escritor aforístico. Afortunadamente, no tiene nada que ver con eso. El aforismo supone una detención del pensamiento, que se queda en una afirmación, no para pasar a otra sino para dejarla quieta y complacerse un tanto en ella. Lo característico de la frase aforística es su soledad, su aislamiento, el darse enteramente desligada, con pretensión de suficiencia. Es decir, los aforismos son formalmente falsos, ya que nada es verdad por sí solo, y constituyen la inversión radical del modo de pensar filosófico. Son lo contrario de aquellas proposiciones que condensan la última sustancia de una filosofía; cada una de éstas está siendo sustentada por todas las demás del sistema, y las supone y complica; es decir, está sostenida por el movimiento del pensar metafísico mismo, y esto es lo que le confiere su verdad. La afirmación filosófica más cierta, formulada aforísticamente, sería en rigor falsa. Pues bien, en Unamuno no se trata de esto: el aislamiento de sus frases es discontinuidad, pero no detención; su pensamiento no se queda quieto, sino todo lo contrario; se mueve incesantemente, de una intuición a otra, pero marcha a saltos, llevado por las sollicitaciones de sus íntimos problemas, arrastrado por su angustia y su contradicción.

Sin embargo, se descubre una profunda unidad en toda la obra de Unamuno, tan dispersa. Una unidad que llega a ser —y así lo dice él mismo— monotonía. El tema de Unamuno es único —ya veremos cuál—. Por dondequiera que se abra un libro suyo, se encuentra el mismo ámbito de pensamiento y de preocupaciones, mucho más que en los escritores más congruentes y bien trabados. ¿Cuál es el modo en que se logra esta unidad extremada? Excluida la conexión sistemática de las afirmaciones, queda una posibilidad abierta: la reiteración. Y la repetición es, en efecto, la forma unificadora del pensamiento de Unamuno. Esta característica de su estilo no es en modo alguno casual; ya veremos cómo responde a una exigencia profunda de su significación. Unamuno salta de un tema a otro, pero repitiéndose constantemente: se escapa de una cuestión, pero es para reincidir un instante después sobre ella; y así a lo largo de todos sus volúmenes y de los setenta y dos años de su vida. Ni sistema, pues, ni aforismo, sino reiteración de momentos dispersos. Esta es la unidad dinámica y permanente del pensamiento de don Miguel de Unamuno.

Preocupación filosófica.

Estos temas repetidos coinciden con algunos de los más esenciales de la filosofía. Con esto no se dice nada acerca del tratamiento de los temas, sino del contenido de los mismos. Y esto da un primer contacto con la filosofía. Por lo menos, sitúa el pensamiento de Unamuno en un ámbito intelectual coincidente con el de la metafísica y le da una comunidad de “objetos” con algunos modos de ella. De ahí que haya libros de Unamuno en que no se habla más que de cuestiones filosóficas. En segundo lugar, Unamuno, hombre de libros, se vuelve repetidas veces a las obras de aquellos otros hombres que han abordado esos mismos temas, y que son a veces hombres religiosos, a veces teólogos, principalmente filósofos. San Agustín, San Pablo, Descartes, Pascal, Espinosa, Kant, Hegel, Bergson, William James, Kierkegaard y tantos otros aparecen constantemente en sus páginas. La exégesis o comentario de ellos y de sus obras le viene impuesta, y así se encuentra Unamuno sumergido en los problemas de la historia de la filosofía —si bien de un modo muy peculiar— y, por tanto, en la filosofía misma.

Pero esto no sería suficiente. Podría ocurrir, en efecto, que estas referencias y estas citas fuesen sólo asunto de erudición, simple repertorio de opiniones; y también podría tratarse únicamente de curiosidad intelectual, de agudo sentido histórico, de voluptuosidad de penetrar en los modos de pensar o en las biografías de las primeras mentes filosóficas. Pero Unamuno está a cien leguas de estas dos actitudes; la erudición y el deleite del historicismo le fueron siempre igualmente ajenos; más bien se distinguió siempre por una aversión profunda hacia la primera y cierta incapacidad del segundo. Unamuno echa mano de las grandes figuras de la filosofía movido por un interés mucho más íntimo y grave: el de los problemas mismos. Porque hay que repetir una vez más —esto es lo decisivo— que los temas de la filosofía eran también *problema* para Unamuno. Cualquiera que sea la suerte intelectual de estas cuestiones en su pensamiento, lo importante es que aparecen en la dimensión de su problematismo. Podríamos decir que la filosofía en cuanto tal, es decir, el problema de la filosofía, ha existido para Unamuno; sin que esto pueda prejuzgar si el resultado de la actividad intelectual de Unamuno merece en rigor el nombre de filosofía. No es poco lo que hemos dicho; para la mayoría no tienen existencia —existencia problemática— las cuestiones de la filosofía; suelen ser a lo sumo materia de información, de cu-

riosidad o de edificación, pero nada más. Sin embargo, tampoco es suficiente; se pueden sentir con gran fuerza y agudeza los problemas de la filosofía y no ser capaz, a pesar de ello, de llegar a una verdadera acción filosófica. La filosofía es un saber de índole peculiar, y no puede confundirse ni siquiera con la más viva sensibilidad para sus problemas.

Ahora bien, la obra de Unamuno, con estos caracteres, está inevitablemente vinculada a la filosofía, y esa relación es, naturalmente, un problema filosófico que importa esclarecer.

Literatura y filosofía.

Pero no conviene olvidar que los libros de Unamuno figuran por derecho propio en la literatura. Sus géneros literarios son principalmente, junto al ensayo, la poesía y la novela, y también el drama. Este es un hecho del suficiente volumen para no pasar sobre él. Se trata de unas odas, unos sonetos, unos dramas y unas novelas que lo son cumplidamente. Y no se crea que constituyen la obra *literaria* de Unamuno, junto a otra que pudiera ser, por ejemplo, filosófica, sino que hay la más perfecta unidad en toda ella. Por esto se ha dicho, con plena razón, que todo en Unamuno es poesía, y que hay honda relación entre *Del sentimiento trágico de la vida* y *El Cristo de Velázquez*; pero acaso se podría también decir, con no menor razón, que toda la obra de Unamuno excede y trasciende de la poesía y de la literatura en general.

Tenemos una obra escrita en un estilo reiteradamente disperso, con absoluta falta de sistema, vertida en géneros rigurosamente literarios, y llena, sin embargo, de preocupación y problematismo filosóficos, de afirmaciones metafísicas, de hondas visiones emparentadas con la filosofía. ¿Cuál es el sentido último de la obra de Unamuno? ¿Qué es lo que funda la conexión unitaria de esos elementos dispares? ¿Qué modo de filosofía es? ¿Es un modo deficiente o un simple conato? ¿Es una privación positiva de filosofía? Este es el problema.

Y junto a éste, que vamos a intentar examinar, hay otro, de mucha mayor amplitud y de interés grandísimo, en el que no hemos de entrar aquí, pero que urge plantear a cuantos nos ocupamos de filosofía en España. Unamuno, a lo largo de toda su obra, ha dejado muchas páginas llenas de penetrantes intuiciones, de afirmaciones certeras y agudas acerca de cosas de filosofía. Es indudable que por lo menos adivinó y entrevió muchas cosas esenciales, que pueden ser

tecundas. Verdades que están justamente ahí para ser recogidas e incorporadas en una unidad superior e impulsar un movimiento mental. Ideas que aguardan a realizarse filosóficamente, que están incitando e instando a ello. Y sería menester cumplir esta exigencia, que no puede tener su lugar en estas páginas.

II

EL TEMA DE UNAMUNO

La única cuestión.

Hablábamos antes de la unidad o más bien unicidad del pensamiento de Unamuno, de la reiteración constante del mismo tema. ¿Cuál es éste? Es la pregunta a que hay que responder. Es un ensayo titulado *Soledad*, publicado allá en 1905, Unamuno contesta a ella taxativamente. “Estoy convencido —dice— de que no hay más que un solo afán, uno solo y el 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 de 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 otro lugar (*El secreto de la vida*) como, “el apetito de divinidad, el hambre de Dios”.

Pero no es esto sólo. Al comienzo de su libro *Del sentimiento trágico de la vida*, encontramos unas frases altamente significativas. Dice allí: “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero 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”.

Las citas se podrían centuplicar, pero no es necesario. Interesa más detenerse un momento en la última, donde se pone en relación ese tema único del hombre que muere con la filosofía. Y no en una relación cualquiera, sino que se hace de ese tema *el* de la filosofía

Con lo cual apunta Unamuno una total coincidencia del objeto de esta última con el de su íntima preocupación, y las deja esencialmente vinculadas.

Y Unamuno sigue preguntándose (*Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo II) por los motivos de su afán de saber. “¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morir del todo, y quiero saber si he de morir o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido”. Y poco después se pregunta si el ansia de inmortalidad no será “el verdadero punto de partida de toda filosofía”.

Es, pues, el problema del hombre, de la persona humana, y de su perduración. La muerte es quien plantea la cuestión: se trata de saber qué es morir, si es aniquilarse o no, si morir es una cosa que le pasa al hombre para entrar en la vida perdurable, o si es que deja de ser, *que no le pasa nada*. Porque esto es lo angustioso e intolerable, como vio muy bien Unamuno: que no pase nada. 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 no 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 para esclarecer la cuestión de la muerte, hay que saber primero de la vida; la muerte es siempre muerte de algo que vive, y no por azar, sino justamente en cuanto vive; y ese ser vivo es, a su vez, lo que constituye el ser del viviente. Esto es tan elemental, que parece casi una tautología: y sin embargo no es ocioso recordarlo. La perduración del hombre —resurrección de la carne a la judaica o inmortalidad del alma a la helénica, dice Unamuno— 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. Dos entes vivos difieren por cuanto la vida en ellos es distinta, y como vivir no es lo mismo para los dos, morir tampoco lo es. El tema de Unamuno es, pues, el hombre en su integridad, que va de su nacimiento a su

muerte, con su carne, su vida, su personalidad y su afán de no morir nunca enteramente.

Con estos supuestos, movido por su angustia hacia una afanosa búsqueda de la verdad, creyendo que éste y no otro es el objeto de la filosofía, se podría esperar que Unamuno se lanzase al estudio metafísico del hombre viviente y mortal. Pero en lugar de ello, dice que sus afirmaciones son “poesía o fantasmagoría” y escribe poemas, algunos dramas y, sobre todo, novelas. ¿Cómo es esto? ¿Se vuelve Unamuno de espaldas a su única cuestión? ¿Renuncia a saber si ha de morir del todo?

Razón y vida.

Lo que ocurre es que Unamuno cree que la razón no le sirve para su problema. “La razón es enemiga de la vida”, escribe. Piensa que el sentimiento, el afán de vida, chocan irremediabilmente con la razón y vienen a contradicciones. Y como no puede prescindir de ninguna de las dos cosas, por eso hay lucha y agonía. ¿Qué idea tiene Unamuno de la razón? Explicar esto de un modo suficiente nos llevaría demasiado lejos, desviándonos excesivamente de nuestro camino. Basta decir que se mueve aproximadamente en el ámbito de ideas de la filosofía de principios de siglo, en que James y Bergson se enfrentan con la idea tradicional de racionalidad, influida decisivamente —no olvidemos esto— por el positivismo y más aún por la ciencia positiva. “Es una cosa terrible la inteligencia —escribe Unamuno—. 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 solo 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”. “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”. “¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida?”

Sería difícil encontrar una expresión más breve, densa y acertada del problema, tal como se sentía entonces en la filosofía europea. Sin embargo, hoy nos parece superado ese momento, al menos en principio; pero Unamuno permaneció afincado en ese estadio de la ciencia y de la filosofía, y muchas de las cosas que dice, en este y en otros

lugares, sólo son válidas para él, y no tendrían sentido teniendo en cuenta la filosofía de Husserl, de Scheler, de Heidegger, ni la de Ortega entre nosotros. Y otro tanto cabría decir de algunas afirmaciones referentes a diversas disciplinas científicas, especialmente a la psicología y a la sociología. La obra de Unamuno está condicionada esencialmente, en un modo, si se quiere, negativo, por el estado de la ciencia en su momento de madurez, y queda afectada por la temporalidad en esa forma concretísima. Para él razón y vida se oponen y el instrumento racional es incapaz de abrirse a lo viviente sin matarlo y enrigidecerlo. La razón no puede llegar al hombre de carne y hueso y satisfacer su necesidad de saber si ha de morir del todo o no.

Pero Unamuno se da cuenta de que tampoco se puede escoger uno de los dos términos para quedarse solo con él y abandonar el otro. "Razón y fe —dice— 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". El problema vuelve a estar agudamente planteado; es una *aporía*, como hubiera dicho un griego. Ahora bien, Unamuno, que quiere saber, que no puede prescindir de la razón aun en el momento en que se aparta de ella, —de ahí su agonía—, se vuelve al sentimiento, a la realidad de su problema mismo, a su propia vital angustia, declarando que lo que va a decir es sólo fantasmagoría o poesía. Pero talvez con un barrunto —y por eso aquel "acaso" que antes recogimos— de entrar con ello por nuevos caminos de saber, apenas confesables ante la ciencia vigente de su tiempo.

Por esa creencia de que la razón no es capaz de resolver su problema íntimo, se ve empujado Unamuno a escribir novelas; por esa razón negativa y por otra no menos importante, que interesa ver.

La realidad.

Unamuno ponía en su mismo plano, como es sabido, a Cervantes y a Don Quijote, a Hamlet y a Shakespeare, a Augusto Pérez o Abel Sánchez y a él mismo, a don Miguel. Esto se ha observado y repetido cien veces, pero no se ha reparado suficientemente en ello. Se dirá que es una ocurrencia arbitraria, que no se puede tomar demasiado en serio, que tampoco la tomaba así y al pie de la letra el propio Unamuno. Esto es cierto, pero con negarle última seriedad y

consistencia no hemos empezado siquiera a entenderlo. ¿Por qué esa ocurrencia? Se trata de una exageración evidente; pero hay que repetir una vez y otra que la exageración lo es siempre de algo que no es exagerado; por tanto, la exageración hace resaltar y a la vez oculta un núcleo de sentido, de verdad, que importa poner a una luz conveniente. ¿Qué idea tenía Unamuno de la realidad para poder confundirla, arbitraria y deliberadamente, con la ficción? Porque es claro que es menester que algo le diese pie para esa desorbitada identificación, que la realidad misma lo indujese a ello.

Hemos visto cómo el tema de Unamuno era el hombre, para él la más importante realidad. Pero el hombre no como un ente abstracto, como una esencia fija, animal racional o lo que se quiera, ni como una cosa entre otras, como un organismo biológico. Es el hombre viviente, el que nace y muere, el que va desde su nacimiento a su muerte, tenso entre uno y otra, haciéndose una personalidad. Es una vida, una historia. Unamuno recurrirá con frecuencia también a la metáfora del sueño; y, naturalmente, lo importante en ella no es el que se trate de sueño por oposición a la vigilia, es decir, de algo irreal, sino del tipo de realidad del sueño, que no es *cosa* sino algo que se hace, esencialmente temporal, que deja de ser a medida que va siendo. El sueño, precisamente por ser irreal en el sentido de las cosas, por no aparecer tan mezclado con ellas y apoyado en su ser, es el ejemplo más puro y extremado de ese modo sutil de realidad temporal, de novela o leyenda, de que está hecha nuestra vida.

Y en este modo de ser —aunque por otra parte difieran— convienen los hombres con los personajes literarios, con las realidades de ficción, Don Quijote con Cervantes. Cuando Unamuno dice que sus personajes son tan reales como él, hay que entender que su modo de ser coincide con el suyo, y se le asemeja más que el de una piedra o un árbol, por ejemplo. Son vidas, son historias, tienen una leyenda, algo que se puede contar, que puede ser tema de una narración; tienen, pues, biografía, aunque sea en un sentido distinto; porque el ente de ficción literaria es persona con conciencia de esa leyenda que es. Compárese a Shakespeare, ya muerto, con Hamlet o con la piedra; ¿no se nos dan unidos los primeros por un común sentido del verbo ser, frente a la segunda? Esto es lo que se desprende enérgicamente de la arbitraria identificación de Unamuno; es la reivindicación del modo de ser temporal y personal, consistente en historia, que es privativo del hombre, frente a las demás cosas del mundo. Junto a esta esencial diferencia, ¿no son pálidas y secundarias todas las demás que puedan encontrarse entre los diferentes modos del ser histórico? Lo que me

sucede en sueños no difiere de lo que me pasa *realmente* en la vida de despierto como la realidad de esta vida de la de la mesa en que me apoyo o el realísimo papel en que escribo. La realidad del personaje de ficción se parece a la mía en que no está hecha, en que la tiene que ir haciendo y se puede contar, y en eso consiste justamente su drama o su novela. Ser Don Quijote no es pesar tanto, medir cuánto y tener tal composición determinada, sino hacer, pensar y sentir, en el tiempo, tales cosas, de una peculiar manera, y estar hecho sólo al final, en la muerte. El ser del personaje literario, como el del hombre mismo, es un resultado.

“La esencia de un individuo —decía Unamuno— y la de un pueblo es su historia y la historia es lo que se llama la filosofía de la historia, es la reflexión que cada individuo o cada pueblo hacen de lo que les sucede, de lo que se sucede en ellos. Con sucesos, sucedidos, se constituyen hechos, ideas hechas carne”.

Se dirá que los personajes de ficción no son reales. Pero esto requeriría ponerse previamente de acuerdo sobre lo que se entiende por realidad. Es evidente que también les compete un cierto modo de existencia: hablamos con perfecto sentido de Otelo o de Ulises, y tienen una consistencia propia. Así como el hierro es duro, se puede oxidar y es más denso que el agua, o el número 9 es impar y divisible por 3, por ellos mismos y sin que podamos alterar a capricho ese comportamiento suyo, así el moro de Venecia tiene una estructura y una lógica interna que lo determinan e individualizan perfectamente. Se trata de distintas esferas de la realidad, pero ésta envuelve a todos. Por otra parte, para Unamuno “existe cuanto obra, y existir es obrar”. Y es claro que Don Quijote obra, e influyó poderosa y decisivamente en don Miguel de Unamuno.

Es decir, en los personajes ficticios se encuentra —si se quiere de un modo espectral y dependiente— el mismo ser del hombre, ese ser que para Unamuno es la verdadera realidad y a la vez el tema de su angustiada preocupación. Por eso podrá decir con perfecto sentido: “¿Ente de ficción? ¿Ente de realidad? De realidad de ficción, que es ficción de realidad”. O lo que es lo mismo, el personaje novelesco tiene esa realidad que consiste en el ser ficticio, a diferencia del ser físico, por ejemplo, y lo fingido en él es justamente la realidad plena y verdadera que es el hombre y su vida.

Y, por otra parte, Unamuno no pierde de vista el problema del hombre muerto, del que vivió en el pasado y sólo existe *para nosotros* en la pervivencia de la fama, también de un modo en cierto sentido espectral, más próximo al de las figuras imaginadas. Y se le vuelve

a plantear, agudamente, el problema de la inmortalidad; si el hombre, después de muerto, existe para sí, y tiene conciencia, o sólo revive en nosotros, al ser soñado de nuevo. De esto se trata.

Comentario y novela.

En un ensayo publicado en 1911, Unamuno, tocando incidentalmente la cuestión, escribía: “Es inútil darle vueltas. Nuestro don es ante todo un don literario, y todo aquí, incluso la filosofía, se convierte en literatura”. Poco antes había advertido que su *Vida de Don Quijote y Sancho* —un comentario— “más que otra cosa quiere ser un ensayo de filosofía española”. En su libro *Del sentimiento trágico de la vida* se preguntaba más tarde: “¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?” Y, por último, en 1927 escribía: “El sistema —que es la consistencia— destruye la esencia del sueño y con ello la esencia de la vida. Y, en efecto, los filósofos no han visto la parte que de sí mismos, del ensueño que ellos son, han puesto en su esfuerzo por sistematizar la vida y el mundo y la existencia. No hay más profunda filosofía que la contemplación de cómo se filosofa. La historia de la filosofía es la filosofía perenne”.

Cuatro textos, separados en el tiempo y en la ocasión, que juntos constituyen la justificación de cuanto venimos diciendo. Son las etapas a través de las cuales Unamuno va cobrando conciencia de las razones de su propia obra. En ellas vemos cómo va descubriendo el valor de conocimiento que representan sus mitos, sus novelas, sus historias. El sistema destruye la esencia del sueño y con ello la esencia de la vida; esto creía Unamuno, fundándose en la idea que tenía de la razón y del pensar sistemático —hoy no podríamos compartirla—, y por eso buscaba los modos que se aviniesen con ese sueño, que permitiesen volver a soñarlo. Por eso le importa revivir lo ya vivido, hacerlo ser de nuevo y que no se pierda en el pasado y en la nada. Esta es la razón profunda de la característica de reiteración o repetición que encontramos en su estilo. Cada momento ha de ser actualizado una vez y otra; de este modo renuevan todos su vida y vuelven a ser; esto sustituye a la actualidad o, mejor, actuación que tienen todos los elementos en un sistema, al estar sustentando y haciendo ser a cada uno de ellos.

Y esta es también la razón de los comentarios de Unamuno; en sus escritos, sobre todo en los que no son novelas, lo mismo en los ensayos que en las poesías, apenas hace sino comentar, comentar in-

cesantemente textos ajenos. Donde no hay personaje imaginario, se apoya constantemente en las personas de otros escritores. Porque sería ingenuo creer que las citas de Unamuno son fuentes de autoridad; son fuentes de personalidad. Los cita, sí, para apoyarse en ellos, pero no lógicamente, sino de un modo vital: para hacer que todo lo dicho lo sea por un hombre, en relación con una determinada historia o vida humana, y además para revivirla. Basta ver cómo insiste en decir que habla del hombre Kant, del hombre Lutero, y ese afán en emplear el nombre —no sólo el apellido— y además traducido, cuando son extranjeros: Manuel Kant, Guillermo James, Benito Spinoza. Los necesita a ellos, a ellos mismos, personalmente, con sus vidas, no sus meras doctrinas, y por eso los llama familiarmente por su nombre. Unamuno requiere siempre una historia o novela que hacer revivir, y si ha existido ya, si se trata de uno de los hombres que llamamos históricos, tanto mejor.

En *La agonía del cristianismo* escribe: “Y he revivido con Pascal en su siglo y en su ámbito, y he revivido con Kierkegaard en Copenhague, y así con otros. ¿Y no será ésta acaso la suprema prueba de la inmortalidad del alma? ¿No se sentirán ellos en mí como yo me siento en ellos?”

De los dos modos de perduración de que hablaba, el de la inmortalidad del alma, que solía entender de una manera histórica, a veces como pervivencia del nombre y de la fama, lo llevaba al comentario. Y el afán por la resurrección de la carne hacía que la paternidad tuviese para él el más hondo sentido. En la paternidad buscaba una creación, una prueba viviente de la perpetuación de la carne, como en la exégesis una mostración de la inmortalidad espiritual.

Pero, sobre todo, Unamuno sentía la necesidad de crear espiritualmente, él mismo, desde su conciencia, otras vidas, otras historias que lo acompañaran —ya hemos visto que nunca hacía las cosas solo— y a la vez fueran suyas. Suyas, pero distintas. Con esto buscaba esa compañía que sólo puede dar lo que es *otro*, y a la vez unas existencias respecto a las que fuese superior, de modo que de él recibiesen vida y muerte, lo que equivalía a ponerse él, siquiera figurativamente, por encima de éstas, a salvo, pues, de su angustia. En el fondo, de lo que se trataba era de representar respecto a sus criaturas el papel de Dios para con él mismo, Unamuno. Por eso tiene un hondo sentido dramático, a pesar de su deliberado convencionalismo, aquel diálogo de don Miguel con Augusto Pérez, el protagonista de *Niebla*, en que éste se rebela ante la decisión de que ha de morir y le hace constar —ésta es la palabra— a su autor la certeza de que morirá también.

Y además de esto, la vida del personaje imaginado, que es creación espiritual, ofrece por eso mismo una máxima transparencia al pensamiento, y permite sumergirse en ella hasta lo más hondo, sin tropiezo. Ya veremos más adelante la importancia y la fecundidad que esto tiene. La historia de ficción, sin mezcla con la realidad en el sentido de las cosas, muestra el puro ejemplo del drama humano y a la vez la mayor adecuación y homogeneidad con el espíritu que intenta penetrarlo. Especialmente, claro es, cuando se trata de penetrarlo imaginativamente, al crearlo. Significa proyectarse fuera, en ajena desnudez transparente, a sí propio. Esto es lo que Unamuno busca en sus novelas.

Hemos visto, pues, cómo las raíces profundas del problema mismo de Unamuno, dada la situación fáctica en que se encuentra en relación con la filosofía de su tiempo —del suyo, que no es ya el nuestro: nació en 1864—, lo llevan a escribir novelas, esas extrañas novelas, preñadas de angustia, y que parecen rodeadas de un halo de problemas metafísicos. Y vemos también que son ellas lo decisivo y más propio y hondo de su obra toda, aquello en que forzosamente culmina. ¿Qué novelas son éstas? Tenemos que intentar averiguarlo.

III

LA NOVELA EXISTENCIAL

Mundo y persona.

Las novelas de Unamuno se distinguen de casi todas las demás por muchas cosas, pero una de ellas es tan visible a primera vista y de tanto bulto, que el propio don Miguel habló muchas veces de ello para explicarlo. Y es que no encierran descripciones de ningún género, ni escenario, ni pintura de costumbres, ni apenas indicación de lugar y de tiempo siquiera. Son, dice Unamuno, a modo de dramas íntimos, en esqueleto. “Y es —explicaba en un prólogo— que creo que dando el espíritu de la carne, del hueso, de la roca, del agua, de la nube, de todo lo demás visible, se da la verdadera e íntima realidad, dejándole al lector que la revista en su fantasía”. Y en otros lugares añade otras razones, indicando que lo descriptivo estorba al interés

que se tiene por el relato y las pasiones humanas que en él se muestran, y así, desligado, queda éste más puro y denso.

Este carácter, aparentemente de mera técnica literaria, es revelador. Pone de manifiesto la índole peculiar de la novela de Unamuno y su diferencia de las usuales. En la mayoría de las que escritas andan por el mundo, se da una visión de los personajes, se los sitúa con la mayor perfección posible, se los hace moverse y actuar unos en relación con otros. Importa en ellas el escenario, la variedad de los personajes, que se dan cita para convivir en sus páginas, los hechos que realizan. Nos dan, en las grandes novelas, sobre todo, la visión de un país, de una época, de una sociedad. Leyendo a Dickens se traslada uno a la Inglaterra del siglo pasado con más vida y precisión que se puede encontrar en libros de historia o política británicas. Balzac nos hace ver inmediatamente el ámbito de la burguesía francesa posterior al Imperio. Es decir, la novela tradicional nos da un *mundo*, y a sus personajes que se mueven y viven o mueren en él.

Se trata de que en ellas se entiende el ser en el sentido de las cosas; esas cosas —entre ellas los hombres— están ahí y han de ser mostradas, descritas en su ambiente. Sus relaciones mutuas, sus acciones y reacciones, los efectos, los nuevos hechos que se producen, todo eso ha de ser reseñado por el autor. Es el modo de que tomemos conocimiento de esas realidades. En definitiva, todo son cosas, dando a esta palabra un sentido amplísimo. Un monte, un río, un muelle del Támesis, una calle de París, un rostro humano, una fiesta popular, un estado pasional, un homicidio o una boda. Poco importan las enormes diferencias. Y obsérvese que incluyo en esta enumeración de *cosas* las realidades psíquicas, los estados de ánimo o de conciencia, junto al paisaje, por ejemplo. Son cosas, hechos que existen en el mundo o se producen en él, con sus causas. Puede ser una lluvia torrencial que determina una inundación, o un estado de celos que produce un crimen; en un caso y en otro, la misión del novelista suele ser la misma; describirnos lo más exacta y minuciosamente posible las causas, el hecho que se realiza y sus resultados. Nos movemos en un mundo de cosas, sean físicas, sociales o psíquicas; un mundo exterior o interior, que hay que describir.

En lugar de todo esto, Unamuno se atiene al nudo relato. Esto es lo decisivo: el relato. No descripción de cosas, ni siquiera de caracteres o costumbres, ni aun de estados de ánimo, sino narración, drama. Lo que le pasa en verdad al personaje, lo que éste se va haciendo, lo que *es*. Y adviértase que lo que el personaje es no nos lo puede decir el novelista desde el principio, como quien está en el secreto, sino que

lo que el personaje es, mejor dicho, llega a ser, va siendo, eso es la novela. No olvidemos que la novela es algo que se *cuenta*, es historia, algo que se mueve esencialmente en el tiempo. Pero lo importante no es que sea un tiempo determinado, por ejemplo, el de la Revolución francesa, sino la temporalidad misma, el tiempo íntimo en que vive el personaje, en que se hace la novela. A Unamuno no le importa darnos un mundo —repito, en el sentido de las cosas— sino personas. Y el mundo sólo en cuanto los personajes lo necesitan para ser, es decir, el mundo de los personajes, el mundo temporalizado, incluido en el relato. Esto es fundamental.

Esta contraposición que acabo de esbozar entre las novelas de Unamuno y *las demás* es, naturalmente, exagerada. Tiene que serlo para ser comprendida. Como es una exageración deliberada el poner frente a estas novelas todas las restantes que se han escrito. Conviene definir las cosas por sus tendencias, es decir, extremándolas; es el modo de que nos muestren su ser, el ser a que propenden, a que se encaminan, su ser más verdadero. Pues bien, no es ocioso advertir que la novela toda, como género, presenta acentuado el carácter de la temporalidad, de la realidad dramática, que se ve haciendo, frente a otros modos de literatura. Basta comparar cualquier novela que lo sea en rigor con la *Ilhada*, por ejemplo; es evidente que en ésta se trata mucho más de *cosas*. Es decir, la novela como tal tiende ya a ser lo que es en Unamuno, si bien en éste lo es de modo extremado. En los momentos de decadencia y falseamiento, como en el llamado “realismo”, es cuando la novela queda plenamente presa en el ser de las cosas y pierde su carácter de relato o historia para convertirse en mera descripción o en exposición de costumbres o estados de conciencia.

Y hay un punto que interesa esclarecer. Entre las novelas de Unamuno hay una —una sola— que se sale de aquella caracterización. Es *Paz en la guerra*, la primera de las suyas. En ella hay descripciones, y paisajes, y detalles minuciosos del ambiente social, y campos, y montes, y tipos pintorescos, y Vizcaya entera. ¿Por qué esta excepción? ¿Es que Unamuno no había encontrado aún su camino? ¿Es que esta novela no entra en la cuenta de las propiamente suyas? Unamuno dice que luégo abandonó el proceder que había seguido en ella, y esto haría pensar que era un intento primero de novela en el otro sentido. Pero a poco que ahondemos veremos que hay una razón más sustancial y decisiva, y que esta aparente excepción da más luz a lo que antes hemos visto. Y es que el personaje de *Paz en la guerra* no es ningún hombre, ninguna persona individual, sino Bilbao todo, el Bilbao de la segunda guerra carlista. Es la novela de un personaje

colectivo; se trata en ella de una vida colectiva y comunal, de una existencia no individualizada. Y, naturalmente, el personaje, el protagonista mismo es aquí *mundo*. Unamuno lo barruntó también así, y por eso dijo en el prólogo que le puso a su segunda edición, a los veintiséis años de escrita: "Esto no es una novela; es un pueblo". Es un pueblo, en efecto, y la aparente descripción de cosas es, si bien se mira, el relato de lo que a ese personaje colectivo le pasa, de lo que se va haciendo, en muchos hombres, en calles y campos, a lo largo de los años. Este es el sentido de la excepción de *Paz en la guerra*, que tantos graves problemas suscita.

Biografías.

Para aclarar mejor esta cuestión, conviene mirarla desde otro punto de vista. Compárese la novela con la biografía. En ésta lo que interesa, desde luego y sin posible equívoco, es la historia de una persona, y la realidad, por tanto, de esta persona misma. El relato pues, en su sentido más riguroso, viene exigido imperiosamente por el tema. Sin embargo, en buena parte de las *Vidas* que leemos lo único que se encuentra es la crónica de los hechos que acontecieron en la del personaje biografiado. Se nos dan aquéllos en sucesión temporal externa, como sucesos ocurridos en el mundo, y nada más. Ignoramos cuanto habría que saber acerca del personaje mismo, y éste es, al final de la biografía, un extraño para nosotros. Vemos, pues, que lo esencial no es la atención exclusiva sobre una figura o persona, sino el modo de esa atención, el que se nos dé la narración viviente de su historia, de ella misma conforme se va haciendo, movida por las raíces de su personalidad, en su vida. En las biografías *eruditas* solemos encontrar ejemplos de inmensa cantidad de atención consagrada a un hombre, del que se escudriñan los más menudos hechos, sin que al final sepamos en rigor nada de él, sino sólo una multitud de cosas que, simplemente, se dieron en su vida. Pero de esta vida, de lo que hizo con ellas y éstas lo hicieron, de eso —repito— no sabemos nada. Es perfectamente vacío cuanto se nos diga de un hombre entendido como cosa.

Esto por lo que atañe a la persona. Pero la biografía también sirve para darnos luz en lo que se refiere al mundo. Compárese una biografía francesa con una alemana. En términos generales, se observará que la técnica con que intentan darnos la vida del personaje es profundamente distinta. El biógrafo alemán nos suele meter desde el

primer momento en la intimidad del hombre que queremos conocer. Sus sentimientos, sus preocupaciones, sus ideas, lo que opina acerca de las cosas, este es el ambiente en que nos movemos desde luego. El mundo circundante es visto desde él; todo aparece traducido a la interioridad del personaje, y nos sentimos un poco en prisión. El hombre biografiado, es, en el fondo, un solitario, y el mundo queda convertido en su mundo interior, en el cual el lector tiene que habitar durante todo el tiempo. La técnica francesa es muy otra. Nos muestra al personaje viviendo en el mundo, con otras personas, tratando con ellas, afanado en quehaceres, en relación con su sociedad y los asuntos de su época. Es curioso reparar en que las biografías francesas suelen dedicar, sobre todo al principio, mucho más espacio a hablar de otras personas y cosas que del biografiado. A éste lo vamos viendo por fuera. No se nos pone en el secreto de su intimidad, no se nos dice lo que piensa y siente, sino que lo vamos adivinando poco a poco. El biógrafo no nos introduce violentamente en la interioridad del personaje, sino que nos hace penetrar en su circunstancia, nos lo presenta —a él y a otros, si bien señalándolo especialmente a nuestra atención— y empezamos a verlo vivir. Lo vamos tratando, y de su exterior se desprende poco a poco para nosotros su realidad íntima. Lo conocemos como se conoce a un prójimo, desde nosotros mismos y desde el mundo en que *convivimos* con él, no desde sus adentros. Al cabo del libro, en las grandes biografías francesas, tenemos una gran familiaridad con el personaje y con su mundo, y sabemos hasta cómo piensa y siente; pero lo hemos ido adivinando a fuerza de verlo saludar, pronunciar discursos, hacer el amor, librar batallas; para conocer su intimidad hemos empezado por contemplar sus andares, su modo de quitarse el sombrero o de deleitarse con un paisaje.

¿Coincide esta diferencia con aquella fundamental de la novela? ¿Es que la biografía francesa nos da un mundo, una descripción de cosas, y la alemana una persona, un relato de la verdadera historia? Sería un grave error creerlo así, aunque a ello induzca la primera apariencia. Las dos distinciones se cruzan sin cubrirse, y esto es lo que mejor las precisa. El hombre vive en el mundo; su vida lo incluye; el mundo, pues, es esencial en la biografía como en la novela. Lo que pasa es que tiene que ser el mundo del hombre, no un mundo físico, un mundo de cosas, simplemente. El mundo se ha de incorporar al relato; si es independiente y subsistente por sí, no nos sirve ni nos importa; tiene que ser el mundo en que y con que se hace el personaje. De este modo la biografía francesa *puede* dar la narración más viviente y temporal de una vida. Y la alemana, en cambio, no lo

consigue forzosamente, por su mera táctica de interioridad. Aparte de la falsedad que supone ese traslado a la intimidad del personaje —que no es imaginado ni, por tanto, uno mismo, sino ajeno—, ese mundo interior en que se nos hace habitar puede ser un mundo de cosas, de cosas psíquicas o aún psicológicas, no menos alejado del puro ser temporal de la persona que las más prolijas y “objetivas” descripciones externas. El relato se puede disolver lo mismo en la circunstancia física, que en una serie de hecho o en un complejo de estados de conciencia. El “realismo” puede operar con toda clase de *res*, con todas las cosas, no importa su interioridad o sutileza.

Novela psicológica y novela existencial.

El siglo XIX nos dio la novela psicológica. No es un azar, porque fue la época del psicologismo. Así como intentó convertir la filosofía en psicología —y digo *intentó* porque muy mal se puede convertir la filosofía en lo que no lo es—, disolvió también en ella las novelas, los dramas, y hasta, en cierto sentido, la música y las artes plásticas. Claro que esto hay que entenderlo *cum grano salis*; es decir, el psicologismo está a la base de los cuadros o la música de hace 50 años y los explica, los hace posibles; es su supuesto.

La novela psicológica pretende hacer un menudo análisis de la vida psíquica o anímica de sus personajes. Se trata en ella de contemplar, con alguna morosa delectación, estados de ánimo. El amor de cualquier tipo, la tristeza, las dudas, el fanatismo, la ambición, el tedio de la vida, entendidos principalmente —no se olvide— como *sentimientos*. Estos estados de ánimo son descritos, analizados, separados en sus componentes, perseguidos en sus consecuencias. Se muestra al lector la realidad del alma entristecida, invadida por la sensualidad o dominada por el amor maternal, por ejemplo. La novela, lo que la novela tiene de tal, de relato, consiste en la exposición de los *conflictos* que esos estados de ánimo plantean, y de cómo unos llevan a otros. Léase, como ejemplar característico, entre muchos otros, *L'Évangéliste*, de Alfonso Daudet. Y que esto es querido y buscado lo demuestra que la dedica, como *observation*, a Charcot, el profesor de la Salpêtrière. Y de aquí el tono patológico que suelen mostrar estas novelas de fines del siglo XIX, hasta llegar a lo que se llamó *le roman expérimental*, que tiene bien poco de novela.

Frente a esto, surge con nuestro siglo, en íntima concordancia con la marcha de la filosofía, un nuevo tipo de novela, cuyo ejemplo

extremado y decisivo encontramos en Unamuno. Es la que pudiéramos llamar la *novela existencial*. A primera vista, el hecho de que también transcurre en las interioridades de la persona, de que en ella hay poca acción en el sentido de sucesos o hechos externos, podría hacer que se confundiera con el tipo anterior. Si se mira bien, se verá que se trata de cosas radicalmente distintas. Lo importante en la novela existencial son los personajes, no sus sentimientos. En la novela psicológica, los protagonistas se limitan a ser soporte de sus respectivos estados de ánimo, y éstos son los que allí interesan, los verdaderos sujetos de la narración. La novela existencial es la expresión de una vida, y esta vida es de una persona, de un personaje o ente de ficción que finge el modo de ser del hombre concreto. Por esto la novela de Unamuno no es descriptiva, sino puramente narrativa, temporal; y no hay en ella conflictos de sentimientos, sino siempre un problema de personalidad. Si hay amor, odio, tristeza, envidia, en ella, no son nunca estados de conciencia, sino modos de ser. Una pasión no es un sentimiento para Unamuno, sino que la entiende e interpreta como un modo de ser, ese concreto ser apasionado; es decir, de una manera ontológica; no es algo que le pase a uno, lo que en cierto momento siente, sino lo que se es. "Vi que aquel odio inmortal era mi alma", dice Joaquín Monegro, el personaje de *Abel Sánchez*, tropezando angustiosamente consigo mismo como aquel que consiste en odiar. ¿Qué tiene que ver esto con describirnos los estímulos de un odio, y sus ingredientes psíquicos, y cómo llena un alma, y cómo entra en ella en conflicto con otro sentimiento?

Ni lo físico o biológico, ni tampoco lo psíquico, agotan al hombre; más bien éste empieza cuando se ha profundizado por debajo de todo eso. Entonces se encuentra la persona, que es quien da su sentido a la vida biológica o psíquica y las hace posibles. A este estrato profundo del alma o la personalidad, mucho más hondo que todos los sentimientos, desciende la novela de Unamuno; por eso puede apresar en su forma dramática o narrativa el secreto de la existencia. Por eso es puro relato, relato que no necesita engranarse apenas con el tejido de los sucesos exteriores, ni siquiera con el detalle de la acción, porque transcurre en el tiempo vivo, en la temporalidad de la existencia que en ella se hace. Y ésta es la razón de que Unamuno apenas se preocupe del argumento, de la trama de sucesos, del desenlace de la peripecia vital de sus personajes. A veces, no existe, o incluso está formalmente negado, como en *La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*. No le interesa un acontecimiento de la vida de sus personajes, sino esta vida misma, su existencia entera, y ésta no tiene más pro-

blema que el de sí misma, el de su personalidad, ni más desenlace que la muerte. Y con esto volvemos a caer en la gran cuestión.

La anticipación imaginativa de la muerte.

Hemos visto cómo Unamuno llega a la novela, a esta novela *existencial* cuyos rasgos vamos dibujando, empujado por su idea de la razón y por su idea de la realidad temporal y dramática del hombre. Se sirve de la novela para crear entes de ficción, criaturas espirituales con historia en que poder espejarse y verse en transparencia, fuera de sí mismo, y así poder revivir la historia humana y penetrar su verdad. Y se sirve de ella también, y muy principalmente, para intentar la gran experiencia, la que no puede repetirse y por eso nos plantea el problema de la perduración: la de la muerte.

La muerte, en efecto, no puede repetirse: se muere sólo una vez, y no cabe ya reiteración; esto le da al hecho —o al acto— de la muerte una significación esencialmente distinta de todos los demás, emparejándolo sólo con el del nacimiento; pero éste no es acto, y ni siquiera hecho que exista para el nacido; por eso la muerte queda como algo absolutamente único, impar. Y obsérvese que, aun supuesta la resurrección o la inmortalidad, es decir, que se siga viviendo y existiendo después de la muerte, no se disminuye por eso lo más mínimo su significación radical. Lejos de hacer la pervivencia que la muerte deje de existir, es ella quien le confiere realidad plenaria; sólo en la vida perdurable es posible la muerte realizada. Porque en esta vida sólo existe —mientras es vida— la espera o el amago de la muerte; que son cosas distintas. Pero la vida perdurable es aquella en que no se puede morir; y por eso la muerte no admite, en ningún caso, reiteración.

Lo único que se puede hacer con ella es anticiparla; anticiparla, que no es lo mismo que esperarla o contar con ella o saber que ha de venir. Todas estas cosas se hacen *desde* la vida, consideran a la muerte como algo futuro, como algo inexistente todavía; en definitiva, como algo *fuera* de la vida, aunque ésta apunte a ello como a un término, a un después. Anticiparla, en cambio, es verla y vivirla en sí misma; es hacerla llegar y tenerla ya aquí, en la propia vida. Anticiparla, claro es, imaginativamente; ya que no es posible *revivirla*, cabe *previvirla*. Y para esto sirve la novela.

En las novelas de Unamuno casi siempre se da la muerte. No se trata de que sea en ellas la solución de uno de esos nudos trágicos

que forma la vida, ni tampoco es la *pérdida* de un personaje. Es la realización misma de la novela, lo que da su sentido pleno a la historia y, por tanto, al relato.

Así, muy en especial, en *San Manuel Bueno, mártir*, lo mejor en uno de los modos de la obra de Unamuno y talvez su libro más entrañable e íntimo. Cada novela es para Unamuno un intento de vivir la muerte, de pasar a través de ella, de dejarla llegar, entrar en su ámbito helado, y quedar, para verla ya desde el otro lado, para mirar ansiosamente *detrás*.

Un intento imaginativo, es cierto. Pero Unamuno decía de la imaginación "que es la facultad más sustancial, la que mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos". Por tanto, no podemos dudar de la importancia de esa anticipación, y del afán de saber que lo movía. Para Unamuno es la imaginación quien puede llevarlo a penetrar sustancialmente en la muerte, quien le puede hacer gustar su verdad, como no podría hacerlo el pensamiento racional y sistemático. Se dirá que existe la experiencia de la muerte ajena. Es cierto, y es quien nos hace tropezar con la muerte y sentir su misterio. Pero ¿entenderla? Para entenderla como muerte, no como pérdida, como ausencia o como un hecho en el mundo, hay que ponerse en el punto de vista del que muere; hay que verla desde él. Para el que queda vivo, la muerte ajena es eso, ausencia o pérdida, algo privativo. La realidad positiva de la muerte es para el que muere, y si la vemos o entrevemos es también gracias a la imaginación. Necesitamos adivinarla imaginativamente. En cierto sentido, *convivir*, con el que muere; pero esto, si bien se mira, tomándolo en todo su rigor, es imposible: es una contradicción. Sólo es posible mientras aún no ha muerto. Y esto da la absoluta soledad de la muerte, que tiene que morir cada cual sin compañía, y es la raíz de la más honda desesperación al ver morir a una persona que se quiere como propia. Esta es la verdadera impotencia, no el no poder curar, sino no poder estar con el que muere: es el abismo.

Y por esa anticipación imaginativa, la novela de Unamuno es *meditatio mortis*.

El fondo de la persona.

Hemos visto más arriba cómo la novela de Unamuno se diferencia de la novela psicológica en que para aquélla no se trata de sentimientos, sino de modos del ser. Y conviene fijar un momento la atención en esto, porque nos ha de ayudar a descubrir uno de los

rasgos esenciales, talvez el decisivo, de lo que venimos llamando la *novela existencial*.

Decía que se trata de modo del ser. Al mismo tiempo, hemos visto insistentemente que lo que caracteriza a la novela, y más que ninguna a la de Unamuno, es el relato temporal, la *historia*, lo que le pasa en su vida al hombre o personaje de ficción. Pero ¿no es éste el caso de los sentimientos? ¿No son algo que nos pasa a los hombres? El sentimiento de tristeza, o de amor, o de envidia, ¿no constituye en un cierto momento el contenido de nuestra vida? Y, sin embargo, hemos contrapuesto ambas cosas, y hemos negado que los sentimientos sean la materia de que se nutre la novela existencial. ¿Cómo es esto así?

Conviene distinguir entre dos cosas que difieren considerablemente. No es lo mismo aquello que se da en mi vida, simplemente, y aquello que soy, que me constituye. Puedo tener un dolor o una alegría y no afectar esto, sin embargo, a mi ser; no los considero como radicalmente *míos*. Pueden desaparecer, y cambia entonces mi estado de ánimo, pero yo sigo siendo *el mismo*. No ocurre lo mismo con otras cosas, por ejemplo, el amor o la fe viva. No quiere decir esto que sean totalmente fijos e inherentes a mí, que no puedan sobrevenir o desaparecer, sino que su existencia o inexistencia —no su presencia o ausencia, simplemente— me alteran en lo que soy. Estar enamorado no significa tener determinados sentimientos referentes a otra persona. Es una determinación ontológica. En el ser mismo de la persona que ama va incluida la persona amada en cuanto tal, es decir, en ese modo concreto del amor. El hombre se puede enamorar no estándolo antes, o puede dejar de estarlo, o amar a otra persona; pero entonces *es otro*. La persona amada forma rigurosamente parte de la vida del que ama, como un momento de su constitución ontológica, y sin ella no se la puede entender. La persona enamorada no se agota en sí misma, sino que se trasciende e incluye a otra; y ésta es una esencial posibilidad ontológica del hombre. El amor —lo que es en verdad amor— no se refiere a las cualidades, a los actos, mucho menos a los sentimientos, de la persona amada, sino a su *existencia*. Por eso es posible *descubrir* el amor en uno mismo, es decir, encontrar incluida en el propio ser a una persona, en cuanto amada; por eso el amor *se cumple*, esto es, se está o no enamorado, se *es* o no se *es*, mejor dicho, aunque, en cierta medida, quepa ignorarlo o equivocarse. Y justamente esta posibilidad comprueba el carácter ontológico del amor y hace ver que no es en ningún caso un sentimiento. Cabe ignorar *que existe*, o equivocarse acerca de lo que *es* —siempre dentro de ciertos límites—. ¿Tiene sentido estar en un error acerca de la propia alegría? El amor se

refiere a la existencia, repito; y por eso también es posible que sobreviva a la persona amada, y entonces ésta pasa a formar parte del ser del que ama en el modo concreto de la privación. Todo esto es absolutamente elemental, y sólo el hondo proceso de trivialización que aqueja al hombre contemporáneo ha podido hacer que se pierda el sentido para ello y se ignore, como la auténtica significación del amor mismo, confundido la mayoría de las veces con muy distintas realidades.

Y otro tanto ocurre con la religión, con la fe viva, en que el hombre está también en una situación ontológica determinada respecto a Dios. Y no se trata tampoco de ningún sentimiento ni de una opinión, sino de un modo de ser. Esto es lo que hace posible que exista la conversión, que no es un mero cambio de ideas o de creencias, sino un cambio en el ser, y el converso pasa a ser otro. Por eso San Pablo hablaba del *hombre* nuevo y del *hombre* viejo, no de los nuevos sentimientos o de las nuevas opiniones, ni siquiera de la nueva conducta de ese hombre, sino del hombre mismo. *Christianus alter Christus*. De esto, en última instancia, se trata, y sólo así puede entenderse, desde el punto de vista del ser. Pero esto nos llevaría demasiado lejos, y sólo quería mostrar con un par de ejemplos el carácter de esos modos de ser del hombre en que parece que se toca al fondo mismo de la persona.

Este largo rodeo era indispensable para entender la última raíz de la novela de Unamuno. Vimos antes que lo que interesaba en ella era la vida misma de sus personajes, y esto lo llevaba a la cuestión de la muerte, único desenlace de la existencia. Pues bien, Unamuno busca lo que llama a veces el alma, aquello que da su sentido a la misma vida, lo que hace que el hombre viva y sea quien es. "Tu vida pasa y tú quedarás", escribe en cierta ocasión. Porque no basta con lo que en la vida ocurre, aunque sea lo más íntimo y hondo que le acontece al hombre, aunque sea lo que él mismo se hace, sino que hace falta aún lo que hace que se haga uno a sí mismo, que sea aquel que es y no otro, la personalidad misma. Unamuno intenta penetrar en el fondo de las personas; las pasiones que le preocupan, que son sustancia de sus novelas, son aquellas en que está en juego la personalidad. En *San Manuel Bueno* es el anhelo de salvar la personalidad salvando a los demás de la desesperación, haciendo vivir a todo el pueblo en la fe en la otra vida, sin poder compartirla, queriendo creer en ellos, por medio de ellos, y así eternizarse: "Y al llegar a lo de 'creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable', la voz de don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo, y era que él se callaba". Se callaba, haciendo que los demás creyeran por él y se

soñasen inmortales, soñándolo con ellos. Lo cual es, en última instancia, caridad, aunque Unamuno no la nombre siquiera. Y en *Don Sandalio* es la personalidad negada, deliberadamente en hueco: es el misterio. Y en *Abel Sánchez* es el odio de Joaquín Monegro, un odio —o envidia— que incluye al odiado en el ser mismo del odiador; para Joaquín verse solo es verse con el otro, con Abel, mientras que éste “no sabía ni odiar; tan lleno de sí vivía”. Y dice Joaquín en la misma novela: “Pensé si al morir me moriría con mi odio, si se moriría conmigo o me sobreviviría; pensé si el odio sobrevive a los odiadores, si es algo sustancial y que se trasmite, si es el alma, la esencia misma del alma”.

Vemos, pues, adónde llega Unamuno: a la cuestión de la realidad última del hombre concreto, temporal, que vive y muere, al fondo de la persona. Y como llega a este fondo es mediante la novela, esa novela que merece llamarse existencial. ¿Qué significación tiene esto para la filosofía?

IV

UNAMUNO Y LA FILOSOFIA

El propósito de Unamuno.

Hay una cosa que queda suficientemente clara después de una lectura atenta de los libros de Unamuno y que he intentado mostrar en sus razones a lo largo de este estudio. Y es que don Miguel de Unamuno, al hacer una obra literaria, no se propuso una tarea de índole estética o artística en sentido estricto, sino que toda ella tendía a plantear y revivir —acaso a resolver, si era posible— aquella “cuestión única” que anunció casi en sus comienzos. Cuando Unamuno habla del valor literario de sus escritos, suele rehuir esta palabra, o al menos aclararla mediante otro término, que es *poético*. Y da a este vocablo su sentido inmediato y original de creación. Creación de entes ficticios, en sus novelas y dramas, o re-creación de personajes históricos y de ajenas ficciones en sus libros de ensayos o de poesías, como hemos visto, que se convierten siempre en comentarios. Siempre se trata de moverse entre vidas humanas, de poder monologar dialo-

gando, en busca de esencial compañía. Porque para hablar con sentido, aunque sea en soliloquio, es menester que alguien nos oiga; al menos, Dios. Y por aquí sería menester plantear la cuestión de la religión en Unamuno, sobrado compleja y que aquí he eludido deliberadamente, por no ser esencial al tema de estas páginas, cuyo problema es otro; pero esa cuestión requiere una atención distinta.

Unamuno se propone, pues, *saber*. Esto es lo decisivo. La cuestión única es saber qué habrá de ser de cada uno cuando muera. No vivir de este modo o del otro, o deleitarse, o crear cosas bellas, ni siquiera pervivir, sino *saber*. Hace falta saber para vivir, esto es cierto, y nos movemos en esta indagación o búsqueda impulsados por la necesidad de perdurar y de sabernos perdurables. El motor es, por tanto, esta necesidad de pervivir, de ser inmortales, pero la *cuestión* es *saber*. Y como para Unamuno el afán de inmortalidad es la base y el punto de partida de la filosofía, y su objeto es el hombre concreto, de carne y hueso, que nace, vive en el tiempo y muere queriendo eternizarse, su propósito queda formalmente identificado con el de la filosofía, según él la entiende. Y por eso, al creer que la razón no es vital, sino lo contrario, antivital y enemiga de la vida, por tanto, un camino cerrado para llegar a la realidad de ésta, tiene que hacer un nuevo intento de penetrar su secreto, y éste es la novela. Y así, en íntima coherencia con su propósito de toda la vida, pudo decir, resumiéndolo todo en una frase, en unas páginas escritas cerca del final de aquélla: "Todo, y sobre todo la filosofía, es, en rigor, novela o leyenda". Y entonces es cuando declara que sus obras todas, hasta la llamada *Del sentimiento trágico de la vida*, son novelas, y consisten en "relatos dramáticos acezantes, de realidades íntimas, entrañables, sin bambalinas ni realismos en que suele faltar la verdadera, la eterna realidad, la realidad de la personalidad". Y luego incluye, entre las obras que él llama novelas, la *Crítica de la razón pura* de Kant, y la *Lógica* de Hegel, y otras así. Lo cual muestra, con la máxima claridad posible, la unidad de sentido de su obra entera, y revela cuál fue su propósito al escribirla.

Lo que da y lo que no da la novela.

La novela de Unamuno nos pone en contacto con esa verdadera realidad que es el hombre. Este es, ante todo, su papel. Otros modos de pensar —porque de pensar se trata— parten de esquemas previos y abstractos; por ejemplo, consideran la vida humana desde un punto

de vista biológico, sirviéndose del supuesto, talvez inconsciente, de la identidad fundamental de todo lo que es vida; y así vierten la realidad humana en modos de aprehensión que le son ajenos y no la pueden contener sin deformarla. O bien se mueven desde luego en el ámbito de lo que podemos llamar *cultura*, llevando a una visión sumamente deficiente e inesencial del hombre. Unamuno, en cambio, procura la mayor desnudez posible en el objeto que trata de abordar. Intenta llegar hasta la inmediatez misma del drama humano y contarlo, simplemente, dejándolo ser lo que es. La misión de la novela existencial es hacernos patente la historia de la persona, dejándola desarrollar ante nosotros, en la luz, sus íntimos movimientos, y desvelar su núcleo último. Se propone, simplemente, *mostrar* en su verdad la existencia humana.

Para conseguir esto, cuenta con el recurso que se acomoda más perfectamente a su temporalidad: el relato. No se trata de una mostración estática de una estructura, por ejemplo psíquica, ni siquiera de las fases en que se desenvuelve, sino de *asistir* a la constitución misma de la personalidad, en el tiempo. Con esto se puede ver la vida humana desde ella misma, reviviéndola, sin convertirla en cosa, sin mirarla como algo hecho que está fuera de nosotros. La novela se realiza en el tiempo, y constituye así el órgano adecuado para mostrarnos algo que también acontece temporalmente. Las dos, novela y vida, consisten esencialmente en temporalidad.

Pero estas excelencias de la novela para darnos la verdad de la existencia humana no bastan para satisfacer todas las exigencias de un saber riguroso. Por una parte, es puro relato, construcción imaginativa de la realidad temporal de la vida que se hace a sí misma; pero la narración, junto a su carácter temporal, presenta otro, que es menester advertir: su carácter verbal o, si se quiere, lógico, para decirlo en griego. El relato es un *decir*. Y decir, que es siempre decir algo de las cosas, decir lo que son, supone palabras, significaciones. Y estas palabras son conceptos. A la base de todo decir hay una conceptualización. Para dar la temporalidad del relato, necesitamos decirlo con palabras, con nombres; y nombrar algo es dar ya una interpretación de ello. Por eso se ha dicho, y Unamuno lo sabía muy bien, que en todo lenguaje va implícita una metafísica más o menos rudimentaria.

Ahora bien, la novela no dispone de ningún modo de conceptualización propio. Necesita recurrir al fondo mismo del lenguaje, y esto consiste a su vez en el precipitado más o menos confuso de las ideas del pasado filosófico. Es decir, los conceptos son indispensables y nos fal-

tan: la novela no dispone por sí misma de ellos, y todos sus hallazgos se quedan forzosamente a la mitad del camino, sin llegar a constituir un *saber* en el sentido riguroso del vocablo, en el sentido de la filosofía. Cuando Unamuno advierte: "lo que va a seguir no me ha salido de la razón, sino de la vida, aunque para transmitirlo tengo en cierto modo que racionalizarlo", se da cuenta de esta necesidad esencial de la razón. No basta con la simple intuición o contemplación de la realidad humana; todos vivimos nuestra vida, y sin embargo no tienen la mayoría de los hombres un verdadero saber de ella; es menester aprehenderla en categorías que nos den a conocer los modos del ser humano. Es menester, pues, una ontología de la existencia humana, que la novela no puede dar en modo alguno; y sólo ahí empieza propiamente la filosofía.

En segundo lugar, es forzosa una delimitación del objeto. Necesitaríamos conseguir una *presentación* del objeto de nuestro estudio, de tal modo que éste aparezca en su verdadero ser. Y la novela de Unamuno va movida por intereses parciales, que dejan en sombra amplias zonas de la realidad humana, para reparar solamente en algunas. Hay en ella una arbitraria secesión o limitación del tema. Y esta limitación sería aceptable y no encerraría riesgo alguno si se diese como tal, con conciencia de sí y conocimiento de sus dimensiones y de la relación de la parte iluminada por la atención con la totalidad. Pero esto no ocurre, y así la limitación envuelve un falseamiento, ya que la realidad de cada parte comprende también su referencia concreta al todo. La índole misma de la realidad exige una conexión sistemática del saber; sus elementos se dan en una esencial unidad, y se requieren recíprocamente. Para que exista una verdad rigurosamente filosófica, es menester que se dé en un sistema. Y esto le está formalmente vedado a la novela existencial, que aparece como un modo deficiente y secundario de conocimiento, entendiendo estos términos en todo su rigor, pero no menos rigurosamente efectivo.

La novela como método.

¿Qué sentido tiene, pues, la novela de Unamuno, considerada desde el punto de vista de la filosofía? La novela existencial es un *método* de que puede servirse la ontología como un estadio previo. Hemos visto cómo la índole temporal y viviente del relato nos lleva a la realidad misma de la vida o historia del personaje humano. Esta es su misión más fecunda. Constituye una vía de acceso al objeto que

es la existencia humana y su personalidad, a lo que ha de ser tema de indagación filosófica. Nos puede poner en contacto con la realidad misma que tenemos que describir y conceptualizar metafísicamente. Y esto es *método* en su sentido pleno y originario. La novela de Unamuno nos da una primera intuición viviente y eficacísima del hombre; y éste es, forzosamente, el punto de partida de todo posible conocimiento metafísico de él: el encuentro con la realidad que ha de ser su tema. Y hemos visto que ese encuentro se verifica en la que llamamos novela existencial con una pureza y una fidelidad a su carácter temporal y ajeno al ser en el sentido de las cosas, tales que es difícil superarlas. En esta novela se nos *da* de un modo eminente nuestro objeto.

Se podría argüir que ese objeto conseguido en la novela no tiene realidad ninguna, que se trata de entes de ficción, de personas puramente imaginarias. Pero basta recordar el principio fundamental de la fenomenología de Husserl —con la que tan honda relación tiene todo lo anterior— según el cual la fantasía o la intuición imaginativa son tan capaces como la intuición de hechos reales para conseguir la aprehensión de las esencias, y aun acaso presentan alguna ventaja. (Véase *Ideen*, § 4, pág. 12). Por tanto, la novela puede servir, como la propia experiencia de la vida humana, de la cual, en definitiva, deriva, para llegar a conocer las esencias de los modos de ser que constituyen al hombre.

Dicho en otros términos, es un primer paso para elevarse a una analítica existencial o a un estudio metafísico de la vida humana y de los problemas que afectan al ser mismo de la persona. Representa un estadio previo, en que se puede tomar un primer contacto con el objeto de la meditación filosófica. Un contacto en que éste se muestra en la plenitud de su riqueza y plasticidad, en situación, por tanto, de servir de base y apoyo a la reflexión fenomenológica. Con esto queda suficientemente indicada la significación metódica de la novela de Unamuno.

La relación con la filosofía.

Al llegar a este punto, estamos en situación de intentar dar una respuesta a las preguntas formuladas más arriba acerca de la relación en que la obra de Unamuno se encuentra con el pensar filosófico. Hemos visto cuál es la "cuestión única" que mueve todo el pensamiento de Unamuno, y cómo en ella y en la idea de que la razón tiene, con-

dicionada por la etapa de la historia de la filosofía en que se forma, estriba la razón de que se dé en su obra esa extraña mezcla de preocupaciones y temas filosóficos con moldes y modos estilísticos típicamente literarios, y en virtud de qué rasgos fundamentales podemos considerar su novela como la culminación de toda su obra. Y esto nos ha hecho ver también la unidad en que se encuentran todos estos elementos, aparentemente dispares, y cómo todo depende del mismo punto de partida y se mantiene fiel al mismo propósito unitario.

La relación, pues, de la obra de Unamuno con la filosofía parece, por tanto, tan indudable como íntima y esencial, pero al decir esto hemos afirmado implícitamente que *no es* filosofía en sentido estricto. Y así es, como se ha mostrado al indicar las condiciones que satisface y las que no cumple la novela existencial, en orden a las exigencias de un saber auténticamente filosófico. Lo que sí se da en Unamuno con toda plenitud es el problematismo de la filosofía. Su obra entera está movida por él. A esta extraordinaria sensibilidad para la urgencia del problema metafísico se junta en él un certero sentido de las verdaderas dimensiones en que transcurre y del método exigido para enfrentarse con él. Hasta el punto de que su pensamiento coincide con lo más fundamental de la marcha de la filosofía en el siglo xx, y en algún sentido se lo puede considerar como un precursor. Probablemente se tardará en poner en su lugar justo su creación de la novela que hemos llamado *existencial* y darle todo su valor; pero es indudable que se trata de un paso decisivo y de fecundísimas consecuencias.

Unamuno es un ejemplo característico del pensador que tiene el sentido vivo de una realidad recién descubierta, pero carece de los instrumentos intelectuales necesarios para penetrar en ella con la madurez de la filosofía. Sus intuiciones, movidas por la necesidad de su angustia ante el problema, son de honda perspicacia, pero se quedan en intuiciones. Unamuno nos muestra el espectáculo dramático y profundamente instructivo del hombre que aborda de un modo extrafilosófico o, si se quiere, prefilosófico, el problema mismo de la filosofía. Este ejemplo, que se repite en ciertos momentos de la historia, es capaz de darnos una luz decisiva sobre la naturaleza de la filosofía misma y de su relación con las mentes que la realizan sobre la tierra. Es el problema de la historia de la filosofía, que se confunde con el problema filosófico.

Y se plantea la cuestión de la inclusión o exclusión de Unamuno, al considerar ese ámbito de la historia de la filosofía. Pero éste es un problema que aquí no podemos resolver: la decisión corresponde al porvenir. La realidad humana no queda concluida en sí misma; es his-

tórica, y por eso sólo en la historia tiene la plenitud de su ser; el presente reobra sobre el pasado y lo modifica esencialmente. Podría decirse, para emplear una expresión extremada, que lo que es, si bien está condicionado por lo que fue, depende igualmente de lo que será. El pasado, el presente y el futuro se dan en una indestructible unidad y no se pueden concebir como momentos aislados. Lo que *sea* Unamuno depende de lo que se haga posteriormente en la historia de la filosofía. Es posible que su acción póstuma, por la fuerza de sus intuiciones, si a éstas les es dado realizarse y tener alguna vez consistencia metafísica, reivindique para él un lugar en esa historia. En otro caso quedará al margen de ella, como tantos otros que sólo han tenido la mente abierta a los problemas de la filosofía, sin hacer que en ella se realice y se ponga en marcha.

Esto no se puede decidir hoy. El único modo de resolver la cuestión es filosofar; quien tiene que fallarla es la propia historia de la filosofía. Ese fallo depende en primer lugar de las posibilidades existentes en la obra de Unamuno; pero esas posibilidades sólo se pueden conocer desde la realidad, es decir, después de haber filosofado. Por eso interviene también aquí la pereza de los hombres, y con ella el momento de azar que pertenece inexorablemente a la historia. A los españoles, tan pobres hasta hoy en filosofía, nos importa salvar las posibilidades metafísicas que pueda haber en la obra de Unamuno.

Madrid, en el II aniversario de la muerte de Unamuno a 31 de diciembre de 1938.

INDICE

	Págs.
Introducción	5 - 6
Prólogo del autor	7 - 10
Presencia y ausencia del Existencialismo en España	11 - 26
La novela como método del conocimiento	27 - 42
Ortega y la idea de la razón vital	43 - 82
La obra de Unamuno. Un problema de filosofía	83-113

BOGOTA
IMPRESA NACIONAL
1953