

APORTACIONES DE UNAMUNO Y ORTEGA PARA UNA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

La evolución de la filosofía en los modernos países occidentales se ha ido constituyendo con arreglo a una serie de caracteres nacionales, que la definen y delimitan. Es un hecho reconocido que el pragmatismo inglés se contagia a la filosofía analítica y sensualista de este pueblo preocupado más que nada por el problema del conocimiento; que el "esprit geometrique" de los franceses tiñe su filosofía de un racionalismo atento sobre todo a las cuestiones de método o que la alemana voluntad de poder tiende a encarnarse en grandes sistemas filosóficos de bien trabada arquitectura.

El problema se presenta cuando con la misma preocupación nos acercamos a la filosofía española. Los caracteres nacionales —bien sea el individualismo o cualquier otro que pretenda buscarse— no encuentran su denominador común en la filosofía. No cabe duda que la preocupación española por lo religioso y los fluctuantes vaivenes de nuestra historia han impedido la fijación de nuestros caracteres filosóficos. Y aún más, se plantea el problema mismo de la existencia de una filosofía española, de si puede hablarse en rigor de una filosofía propiamente nuestra. Es evidente que la floración de filosofía que tuvo lugar en nuestro país durante el siglo XVI constituye más una prolongación del movimiento escolástico medieval que una muestra de la peculiar vocación filosófica de los españoles. Y en los restantes siglos, nuestros filósofos han estado muy por debajo no sólo de las mentes extranjeras, sino del resto de la producción literaria nacional.

El problema en Unamuno

El problema presentado en anteriores líneas fue visto con una gran perspicacia por Miguel de Unamuno, que no sólo tenía conciencia de él, sino que trató de hacerle frente y solucionarlo de alguna manera. Más aún, toda la actividad intelectual de Unamuno es, en cierto modo, una contestación práctica y vivida a dicho problema. El gran bilbaíno trató de expresar en sus escritos lo que él consideraba la esencia de la filosofía española. Un repaso de algunos de sus textos lo confirma claramente.

La idea de don Miguel es que todo pueblo tiene su filosofía, pues "la filosofía es la visión total del universo y de la vida a través de un tempe-

ramento étnico”, según sus propias palabras¹. Es cierto que en el caso de los españoles nadie ha formulado sistemáticamente su filosofía, pero ello se debe a que ha permanecido velada en su mayor parte y sólo fragmentariamente manifiesta “en símbolos, en cantares, en obras literarias como *La vida es sueño*, o el *Quijote*, o *Las Moradas*, y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados”.

El problema de la filosofía española es que se la quiso vaciar en moldes demasiado estrechos que impidieron su florecimiento y desarrollo. “Se la ahogaron, se la helaron los definidores, los de la escolástica, los intelectu-
listas. “¡Hay que ser razonables!”, dijeron, y al que se obstinaba en no serlo se le encerraba o amordazaba, y a las veces, si era pertinaz, se le achicharraba”². En este sentido, el fracaso de la filosofía hispánica se identifica con nuestro fracaso nacional, cuyas causas hay que ir a buscarlas en el aislamiento histórico. El deseo de mantener y acentuar nuestros caracteres individuantes nos llevó a un exclusivismo empobrecedor. La búsqueda de la unidad histórica de la patria nos hundió en el dogmatismo: bien sea el religioso, mantenido por los escolásticos; bien sea el cientifista, mantenido por nuestros intelectuales. Escolástica y positivismo, la Inquisición religiosa o la científica: he aquí dos brazos de un mismo error, el racionalismo, que inhibe las manifestaciones sanas y espontáneas de nuestro pueblo.

Hay en Unamuno un pleno rechazo de la vida histórica española, entendida como manifestación de una individualidad excluyente y de un proteccionismo casticista, pues tiene la convicción de que aquí radica el empobrecimiento y la postración nacional. Por el contrario, tiene fe en la espontaneidad del pueblo y predica, como salvación, una inmersión en la *intrahistoria*, en las corrientes subterráneas que anidan en el pueblo sencillo y sin contaminar. En este plano intrahistórico es donde hay que ir a buscar la filosofía española, que ha permanecido oculta para el plano consciente de la nación; por eso, la filosofía española se encontrará más en nuestras obras literarias que en los tratados de filosofía, más en metáforas que en conceptos.

El rechazo unamuniano del intelectualismo es pleno. Y llama intelectualismo a la doctrina de aquellos que creen que “no hay más medios de relacionarse con la realidad, de adquirir la verdad, que los medios que se llaman conoscitivos”. Desde este punto de vista no tiene inconveniente en llamarse “místico” el calificativo que tantas veces rechazó. “Si en este caso concreto quieres decir —le responde a un interlocutor— la doctrina de los que creemos que hay más medios de relacionarnos con la realidad que los señalados en los corrientes manuales de lógica, y que el conocimiento sensitivo ni el racional pueden agotar el campo de lo trascendente, enton-

¹ *Obras completas*, III, pág. 739; Madrid, 1958.

² *Ibid.*, 749.

ces sí, místico. ¡Mas si con ello quieres decir algo sobrehumano o extrahumano, entonces no!”³.

Por este camino, Unamuno rechaza no sólo el intelectualismo, sino que mantiene la opinión de que mientras no nos sacudamos de él no tendremos filosofía española. Y así acepta el sentimiento como algo que nos pone en contacto con realidades de las que el conocimiento siempre nos mantendrá alejados, puesto que hay cosas que podemos sentir sin conocerlas. Y estas cosas no podrán nunca expresarse con los instrumentos mentales que los manuales de lógica ponen a nuestra disposición; por ello, echa entonces mano de las metáforas, del que asegura ser “uno de los más naturales y espontáneos, a la vez que uno de los más filosóficos modos de discurrir”⁴. Hay cosas para cuya expresión no se ha hecho el lenguaje, y entonces no queda más remedio que utilizar las metáforas. A ellas acude Unamuno para expresar su filosofía; recordemos lo que él mismo nos dice en *Del sentimiento trágico de la vida*, cuando se dispone a iniciar sus reflexiones más personales: “No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso”⁵. Los mitos, la forma mitológica o mítica de pensar, ha sustituido aquí el lugar que ocupaba anteriormente el sentimiento y su correlativa forma metafórica de pensamiento; es la distancia que va de 1904, fecha del ensayo que citáramos, y 1912, en que, como es sabido, Unamuno expone su madura concepción filosófica en el libro arriba señalado. En cualquier caso, los mitos o las metáforas vienen a ser los únicos instrumentos capaces de manifestar el pensamiento de Unamuno en cuanto expresión de una forma española de sentir la vida. “Muy bien pudiera ser —nos dice don Miguel— que nuestro pueblo o nuestra casta, poco apta para las ciencias experimentales y las de raciocinio, estuviera mejor dotada que otras para esas intuiciones de lo que llamaré no el sobre-mundo, sino el intra-mundo, lo de dentro de él...”⁶.

Y con estos antecedentes entra Unamuno a considerar la esencia de la filosofía española, que él coloca en la necesidad de sobrevivir. Por eso, el llamado culto español a la muerte se trastoca para Unamuno en culto a la inmortalidad. En esta dirección se inspira su interpretación de *La vida es sueño*, que considera como una vigorosa afirmación de la sobrevida. Calderón llama allí sueño a la vida porque cre en un despertar de ese sueño. “Estamos soñando la vida y viviendo la sobrevida”, dice Unamuno. Pero con ello, el vasco no hace sino limitar a la inmortalidad del innumerable caudal de mitos que viven en nuestro pueblo. Se observa así una pro-

³ *Ibíd.*, 745.

⁴ *Ibíd.*, 741.

⁵ *Del sentimiento trágico de la vida*, Renacimiento, Madrid, 1928; pág. 129.

⁶ *Obras completas*, III, 745.

yección psicológica de su obsesión sobre todo un pueblo, empobreciendo sus manifestaciones de vida.

Me parece que Unamuno ha sabido ver con perspicacia la importancia de las obras literarias en la concepción española del mundo, como consecuencia de expresarse ésta bajo formas metafóricas y mitológicas. En este sentido, su pensamiento está bien orientado, pero su intención se desvirtúa cuando el panorama inmenso de nuestros mitos queda reducido al Cristo- Quijote, garantizador del anhelo de inmortalidad personal; los condicionantes psicológicos de Unamuno se interponen aquí en una tarea que tenía originalmente una pretensión válida⁷.

El aporte de Ortega

Y puesto que Unamuno no llegó más allá en este punto, conviene acercarnos al punto de vista de Ortega. También a éste se le presentó la necesidad de hacer una filosofía española, meta a la que dedica sus originales esfuerzos intelectuales. Recordemos las *Meditaciones del Quijote*, su primer libro, donde habiendo negado la España caduca, intenta la afirmación de otra nueva; sus ensayos son, por ello, "experimentos de nueva España". Y en esta nueva visión de la patria, el concepto ocupó lugar esencialísimo. "Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España —nos dice Ortega—, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto"⁸. No nos extrañemos: el concepto es el órgano de la filosofía, y filosofía es precisamente lo que más necesita España. La labor de Ortega es, más que cualquier otra cosa, el intento de edificar una filosofía española.

La labor de Ortega tiene, pues, un original parecido con la de Unamuno, aunque luego ambos se muevan por cauces diversos. Los dos buscan una filosofía, y una filosofía española. Para el madrileño, lo mismo que para el vasco, es "cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de un nueva sensibilidad". "Un pueblo es un estilo de vida, y como tal, consiste en cierta modulación simple y diferencial que va organizando la materia en torno"⁹. La pregunta inmediata que surge ante estas consideraciones no puede ser otra que la de la esencia de nuestro pueblo. "Dios mío, ¿qué es España? —se pregunta Ortega—. En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida en el ayer ilimitado y en el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?"¹⁰. Y a esta pregunta sólo la filosofía puede contestar, como

⁷ Una exposición detallada de las ideas aquí expuestas puede leerse en mi libro *Miguel de Unamuno a la luz de la Psicología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1964.

⁸ *Obras completas*, I, pág. 352; Madrid, 1950.

⁹ *O. C.*, I, 362.

¹⁰ *O. C.*, I, 360.

expresión en el más alto nivel del estilo de vida de un pueblo, en este caso de nuestro pueblo.

Ahora bien, una preocupación por la filosofía española conduce a ambos autores a prestar atención a las metáforas, puesto que metafórico es el pensamiento español. En 1914, el mismo año de las *Meditaciones del Quijote*, Ortega escribió un prólogo a *El pasajero*, de J. Moreno Villa, donde realiza un fino análisis de la metáfora como instrumento estético. A partir de entonces prestará frecuente atención al tema, depurando sus opiniones; el ensayo más largo que encontramos sobre el asunto es el titulado *Las dos grandes metáforas*, de 1924. En este escrito Ortega reivindica el valor científico de las metáforas, distinguiéndolo de su valor poético con estas palabras: "La poesía es metáfora; la ciencia usa de ella nada más"¹¹.

El análisis de la metáfora le lleva a Ortega a advertir que su esencia consiste en una trasposición del nombre, aplicándolo a otra cosa distinta de la habitual, con lo que consigue un efecto poético en muchas ocasiones, pero con lo que también en ocasiones se alcanza una verdad intelectual. He aquí sus conclusiones:

"La metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectual, y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil". "No se entienda por esto que merced a ella trasponemos los límites de lo pensable. Simplemente nos sirve para hacer prácticamente asequible lo que se vislumbra en el confín de nuestra capacidad. Sin ella, habría en nuestro horizonte mental una zona brava que en principio estaría sometida a nuestra jurisdicción, pero de hecho quedaría desconocida e indómita". "Como la metáfora ejerce en la ciencia un oficio suplente, sólo se la ha atendido desde el punto de vista de la poesía, donde su oficio es constituyente. Pero en estética la metáfora interesa por su fulguración deliciosa de belleza. De aquí que no se haya hecho constar debidamente que la metáfora es una verdad, es un conocimiento de realidades. Esto implica que en una de sus dimensiones la poesía es investigación y descubre hechos tan positivos como los habituales en la exploración científica"¹².

Estas ideas hacen sospechar que Ortega va a dedicarse a un estudio de filosofía española o a iniciar una investigación personal en el campo apuntado. No nos extrañaría ver a Ortega entregado a un análisis del pensamiento simbólico, metafórico o tal vez mítico. Sin embargo, nada de ello ocurre. Es cierto que había una preocupación original en Ortega por dar "la interpretación española del mundo", pero esta pretensión que trató de realizar en principio con su filosofía, fué desapareciendo poco a poco

¹¹ *O. C.*, II, 378.

¹² *Ibíd.*, 391.

bajo la influencia germánica, principalmente de Heidegger; esta influencia se le fue imponiendo a Ortega y le llevó a desentenderse de algunas de sus perspectivas más fecundas y que más originales hallazgos podían haber dado.

En lo referente al pensamiento mítico tiene especial aplicación lo que venimos diciendo. No olvidemos que Ortega fué tentado por el tema del mito, del que se ocupó en varias ocasiones, aunque fuese someramente. Quizá ninguna de ellas ofrece tanto interés como cuando lo trata en el ensayo *El "Quijote" en la escuela*, de 1920. Alude allí al valor pedagógico de los mitos, principal elemento formativo en el alma del niño, pero no sólo de los niños. "¿Qué sería, no ya de un niño —nos dice Ortega—, sino del hombre más sabio de la tierra, si súbitamente fuesen aventados de su alma todos los mitos eficaces?". Y tras esta interrogación Ortega llega a calificar el mito como una "función interna de la vida psíquica", absolutamente necesaria, pues sin ella ésta quedaría parálitica. El mito —nos dice— "suscita en nosotros las corrientes inducidas de los sentimientos que nutren el pulso vital, mantiene a flote nuestro afán de vivir y aumentan la tensión de los más profundos resortes biológicos. El mito es la hormona psíquica"¹³. Claro que no estamos de acuerdo con él en todas las ideas que sobre el asunto expone, pero ello no importa demasiado aquí. El hecho es que Ortega tenía ideas que decir al respecto y que, sin embargo, nunca fueron dichas. Y ello no tenía otra causa que ese germanismo orteguiano, que le impulsaba a aceptar el modelo de los filósofos extranjeros, en lugar de seguir las valiosas tendencias vernáculas para las que se hallaba temperamentalmente dotado. Y aún, a pesar de ello, Ortega no pudo sustraerse a que en su modo de expresión triunfara la metáfora. Me parece que éste es uno de los grandes aciertos de Ortega que todavía no ha sido valorado en su justa medida. La utilización de la metáfora como método filosófico de investigación y exposición es no sólo una consecuencia de las instintivas tendencias orteguianas, sino una de sus aportaciones de más positivo valor, a la que ni él mismo prestó el interés que podía y debía. Pero, puesto que ni él mismo lo hizo sería osadía por nuestra parte pretender llegar más lejos.

La situación actual del problema

El propósito que ahora quisiéramos acometer es el de apreciar hasta qué punto resultan válidas las anteriores directrices. En primer lugar, nos asalta una duda. En estos tiempos en que se intenta superar el nacionalismo, ¿no será una preocupación nacionalista el intento de fijar los caracteres nacionales de la filosofía? Esta inquietud que mantuvimos por algún tiempo, terminó por desaparecer de nuestro ánimo. Es un hecho que las

¹³ O. C., II. 296-297.

diferencias nacionales existen hoy tanto como ayer; por tanto, tratar de ignorarlas sería caer en un falso idealismo que da la espalda a realidades establecidas. Y, si de lo que se trata es de superar dichas diferencias nacionales, el único camino franco es el de reconocerlas y aceptarlas para ir más allá de ellas. La conclusión, pues, que se desprende es que lejos de ser un impulso nacionalista, el reconocimiento de los caracteres nacionales de la filosofía es una tarea necesaria y previa a cualquier internacionalismo.

Ahora bien, una vez reconocida la validez de la preocupación, no podemos pasar por alto el interés que nuestros dos pensadores máximos han puesto sobre el pensamiento metafórico como expresión del modo de pensar español. Unamuno con reconocimiento expreso de ello; Ortega por manifestación espontánea de su estilo de pensar y de escribir. Sin embargo, al no hacerse cuestión del hecho mismo, las reflexiones de ambos quedan en la mayor vaguedad.

Por lo pronto, se observa una confusión entre dos expresiones que aun siendo ambas muy típicas de la mentalidad española, deben distinguirse. Se trata de la relación entre metáfora y mito, que tan entrañadas están en ambos pensadores, aunque sea indudable la inclinación unamuniana hacia el mito¹⁴ y la orteguiana hacia la metáfora.

Un análisis elemental nos obliga a considerar lo que ambos tienen de común para después ver lo diferencial y específico. En primer lugar, mito y metáfora se identifican en cuanto ambas son formas simbólicas de expresión que encuentran su base en una trasposición, ya sea de términos como en la metáfora, ya sea además de actitudes y sentimientos como en el mito. Por ello, éste tiene un sentido más amplio y profundo que la metáfora; así puede ocurrir que un mito contenga una metáfora, pero nunca que una metáfora contenga un mito, aunque pueda darle base. El mito, por otro lado, hace siempre referencia al hombre, mientras la metáfora puede no hacerla, con lo que se revela el fondo antropológico que todo mito conlleva. En último lugar, el mito compromete existencialmente al hombre que lo vive, mientras la metáfora es simplemente una vivencia pasajera que no suele afectarnos por mucho tiempo.

A la vista de esta somera distinción se aceptará que el mito es, mucho más que la metáfora, una característica —no digo de la filosofía española— pero sí al menos de la forma de pensar española, tal como nos es dada en nuestros dramaturgos, novelistas, poetas y pensadores. Naturalmente, que una defensa de esta tesis exigiría un análisis detallado de nuestra historia literaria e intelectual, cosa imposible de hacer en este lugar. Por el momento, baste señalar que en este punto coincidimos con Unamuno, que no desconocía precisamente nuestra literatura.

¹⁴ El libro hasta la fecha imprescindible sobre este aspecto del escritor vasco es *El Unamuno contemplativo*, de CARLOS BLANCO AGUINAGA, México, 1959.

Pero aún, cualquiera que sea el resultado de una investigación como la anterior, me parece que la tendencia española hacia el pensar en forma de mitos es sobradamente evidente y, en todo caso, si esta tendencia no hubiese dado buenos frutos en el pretérito, bien pudiera darlos en el futuro. En esta dirección, que impulsa por cierto parte de la actual investigación filosófica, España podría prestar una colaboración que estaría muy encajada con su tradición, o en último término, con sus capacidades. Hacerlo así exigiría poner de relieve el valor filosófico del mito y el sentido del pensamiento mítico, tareas que escaparían a nuestras intenciones en este lugar. Por el momento, nos basta con corroborar lo que se desprende de lo anterior: Unamuno y Ortega nos dejaron, en esta dirección, sus más auténticas posibilidades de filósofos españoles, aunque desvirtuadas por la obsesión psicológica en el primero y la obsesión germanizante en el segundo. Quizá no estaría de más que alguien de entre nosotros recogiese esas posibilidades españolas de hacer filosofía y las elevase a plenitud.

JOSÉ LUIS ABELLÁN

Queen's University
Department of Spanish
Belfast, 7, N. Ireland