

La filosofía española contemporánea

RAMÓN CEÑAL LORENTE

Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid

El tema de mi disertación, si me hubiera atendido a la letra de la amable invitación que la provoca, debiera haber sido: *la filosofía contemporánea en España* —en el sentido más riguroso de este título—, es decir, la exposición de lo que la filosofía contemporánea, considerada en su universalidad geográfica e ideológica, significa hoy, como adhesión o como repulsa, en el pensamiento filosófico español. Creo sin embargo satisfacer a ese mismo propósito, si directamente os presento lo que la filosofía española actual ofrece de mayor prestancia y ambición de pensamiento: en ello fácil os será percibir las resonancias de la filosofía contemporánea en la especulación española de nuestro tiempo.

Pero mi trabajo no puede ser meramente informativo. Una crónica del movimiento filosófico español contemporáneo, una lista de sus publicaciones y estudios, tarea tan fácil como falta de méritos, la juzgo del todo impropia del lugar y momento presentes¹. Mi labor ha de concentrarse necesariamente en lo que dentro de ese movimiento signifique una actitud destacada, un síntoma acusador de densidades más graves y fecundas de pensamiento. Y entendido así, mi trabajo no puede ya reducirse a la mera narración o inventario. Porque el síntoma impone ineludiblemente una clínica, un diagnóstico, único medio de valorarle en su significación precisa y exacta. Mas esto mismo hace a su vez mi labor en extremo enojosa y delicada. Una diagnosis del pensamiento filosófico contemporáneo, de donde quiera que sea, con pretensiones de interpretación de validez histórica, me pa-

¹ Amplia referencia de la producción filosófica española, a partir de 1940, publica periódicamente la revista *Pensamiento* en su sección "Literatura Filosófica Española e Hispano-americana". Cf. R. CEÑAL, *Filosofía española contemporánea*, *Sophia*, 15 (1947) 182-191.

rece una temeridad expuesta a los mayores errores. La perspectiva, la distancia de tiempo nos falta, perspectiva y distancia que son los necesarios agentes de una presencia histórica, la que da a los hechos y a las ideas una vigencia capaz de ser estimada asimismo históricamente.

Pero si la valoración histórica del pensamiento contemporáneo nuestro nos está vedada, ¿no nos será tampoco lícito todo otro intento de estimación, de pura crítica, de ese mismo pensar? Considero esta crítica enteramente posible y legítima. Y más, para cierta profesión filosófica, la mía —lo confieso sinceramente—, esa crítica la creo necesaria, ineludible. Mas todo en la vida, lo conveniente y necesario también, tiene su tiempo y su lugar. No temáis que yo vaya ahora a erigirme en juez inexorable de doctrinas e ideas: no sería nada gloriosa la tal empresa, cuando la sentencia habría de ser dictada sobre alegatos escritos por el propio juez, ausente y sin defensa la otra parte.

Voy, pues, a tratar de daros a conocer lo que la filosofía española contemporánea ofrece de más representativo, evitando al mismo tiempo la incolora monotonía del puro informe, y toda estimación o crítica, que imposibilitado de demostrar su justicia en el breve tiempo que se me concede, pueda parecer gratuita o mal fundada.

Me es forzoso limitar la exposición a la labor más específicamente filosófica en la España actual, esto es, a la especulación en filosofía pura. No me es posible detener vuestra atención en los campos periféricos, filosofía del derecho, del arte, de la educación, psicología experimental, etc., donde ciertamente se nos brindaría un trabajo científico digno de estimación y aprecio.

En aquel campo de la filosofía pura podemos distinguir ya desde ahora en la España de hoy dos grandes parcelas: la de la especulación tradicional escolástica y la del pensamiento de inspiración moderna, de afinidades más o menos claras con las corrientes ideológicas predominantes allende el Pirineo. Trazar una divisoria clara y precisa entre ambas parcelas, es harto peligroso. No es tampoco nuestro intento al establecer, en términos tan generales, dicha división, oponer sus extremos entre sí como si fueran actitudes en todos sus aspectos rigurosamente antagónicas, y mucho menos queremos significar con ella en todos los casos una oposición de sentido confesional o religioso.

Dentro del marco del pensamiento escolástico en su más amplio sentido, bien podemos hablar en la España de hoy de un renacimiento

rico en promesas para un futuro no lejano. Este renacimiento ha sido estimulado en días muy recientes por el feliz recuerdo de tres centenarios gloriosos: el de Francisco de Vitoria, el de Francisco Suárez y el de Jaime Balmes¹. La celebración de estas datas memorables ha impuesto al escolasticismo español hodierno la grave tarea de hacerse digno heredero con su propio trabajo de aquel legado histórico de tan excelsa grandeza. Sea dicho esto sobre todo por aquel gran siglo en que vivieron Vitoria y Suárez: aquél como genial iniciador de la Escolástica moderna, que en España obtendrá su máximo esplendor, éste como el sistemático original con el cual la tradición de la Escuela inaugura un camino nuevo y fecundo: ambos representan con títulos esclarecidos aquella centuria sin igual en la historia patria.

En torno de estos dos mismos nombres, Vitoria y Suárez, podemos ordenar o agrupar porciones muy selectas, típicamente representativas de nuestro actual escolasticismo. No es por otra parte necesario advertir que la escolástica española no se reduce al discipulado de esos dos grandes maestros. Mención muy honorífica merecen también los cultivadores del pensamiento escotista y bonaventuriano y entre ellos me complazco en recordar al P. Miguel Oromí, O. F. M., que a la fiel observancia de la tradición ha sabido unir con magníficos logros un sentido vivo y realísimo de lo moderno y actual².

El tomismo español de nuestros días se caracteriza sobre todo por una fidelidad cordial y sincera a la más auténtica interpretación de las doctrinas del Angélico. De los avances, en ciertos casos un tanto atrevidos, del neotomismo, no se encuentra entre nuestros discípulos del Aquinate una repercusión muy notoria. Abiertos sin embargo a todos los progresos, con amplio conocimiento de las últimas conquistas del pensamiento universal, los tomistas españoles se mantienen adictos

¹ Entre las publicaciones aparecidas con ocasión de estos centenarios merecen especial mención los fascículos dedicados a Vitoria por el *Anuario de la Asociación Francisco Vitoria* (vols. VII (1947) y VIII (1948)); los números extraordinarios dedicados a Suárez por las revistas *Pensamiento*, *Razón y Fe*, *Miscelánea*, *Comillas* y *Estudios Eclesiásticos* (todas de 1948). El dedicado a Suárez y Balmes por la *Revista de Filosofía* (1948); los consagrados a Balmes exclusivamente por *Pensamiento* (1947) y *Revista Internacional de Sociología*.

² El P. Oromí es autor de un óptimo estudio sobre *El pensamiento filosófico de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad* (Madrid, 1946). La labor filosófica de los PP. Franciscanos tiene su órgano principal en la revista *Verdad y Vida*. Los PP. Capuchinos reanudan en 1948 la publicación de su antigua revista *Estudios Franciscanos*. Muy digna es también de mención la labor filosófica de Agustinos y Mercedarios en sus respectivas revistas *La Ciudad de Dios* y *Estudios*.

al espíritu y letra de la más pura tradición, con plena conciencia ciertamente de lo que esta actitud significa en el mundo de hoy. En prueba del ímpetu y vigor del tomismo español contemporáneo baste recordar la obra egregia del P. Santiago Ramírez, O. P., su tratado *De hominis beatitudine*, que en hondura y riqueza de pensamiento, en grandeza y amplitud arquitectónica, puede con honor parangonarse con los comentarios de aquellos clásicos doctores de nuestro Siglo de Oro que se llamaron Domingo de Soto, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez. Y con el P. Ramírez digno es también de honrosa memoria el P. Manuel Barbado, O. P., fundador y primer director del Instituto "Luis Vives" de Filosofía, insigne psicólogo, que ha dado entre nosotros vida nueva a la vieja ciencia del alma, incorporando a ésta las más legítimas conquistas del saber empírico¹.

Para más completa noticia de lo que el tomismo significa en el movimiento español contemporáneo, es de interés conocer el hecho de su incursión en la docencia universitaria; en ésta efectivamente cuenta ahora el Doctor Angélico con fervorosos discípulos; tales se profesan, entre otros, Leopoldo Eulogio Palacios, catedrático de lógica de la Universidad de Madrid y Angel González Alvarez, catedrático de metafísica de la Universidad de Murcia². No hay que decir que el tomismo de estos ilustres profesores, aunque rígido en sus estructuras fundamentales, tiene también flexibilidad suficiente para auscultar con afán de comprensión e inteligencia la más nueva y viva problemática del pensamiento moderno.

El hecho del suarismo español actual creo que merece ser considerado con mayor atención, como fenómeno de singularidad indiscutible dentro del ámbito de la escolástica moderna. Pero antes de acercarnos al suarismo me interesa recordar un nombre muy ignorado fuera de nuestra Patria y aun entre nosotros bastante mal conocido y

¹ Del P. Barbado, fallecido en Madrid el 3 de mayo de 1945, publica actualmente el Instituto "Luis Vives" la colección de sus *Estudios de psicología experimental*; han visto la luz los tomos I y II (Madrid, 1946, 1948). La actividad filosófica de los PP. Dominicos tiene su órgano principal en la revista *La ciencia tomista*. Entre los colaboradores de nuestra especialidad merecen citarse por sus valiosas aportaciones los PP. Urdáñez y Fernández de Viana.

² L. E. Palacios ha escrito un pulcro estudio sobre *La prudencia política* (2ª edición, Madrid, 1946). A. González Alvarez es autor de *El tema de Dios en la filosofía existencial* (Madrid, 1945) y *Teología natural* (Madrid, 1949). Entre los más modernos catedráticos de filosofía del derecho merece recordarse aquí por su marcada orientación tomista don Joaquín Ruiz Giménez.

peor estimado por muchos. Me refiero a Don Angel Amor Ruibal¹. Su posición dentro del escolasticismo no admite fácilmente las etiquetas en uso. Amor Ruibal se mueve ciertamente dentro de la tradición escolástica, pero con absoluta y plena autonomía de pensamiento. Su erudición y ciencia son sin disputa excepcionales y eminentes en amplitud y penetración. Además de las disciplinas teológicas y filosóficas, que forman el núcleo principal de su docencia y obra literaria, Amor Ruibal es también celoso cultivador de la filología y de la lingüística. Su obra *Los principios fundamentales de la filología comparada* es, a nuestro juicio, habida cuenta del momento en que fué escrita, uno de los estudios más profundos sobre lingüística y filosofía del lenguaje que puede ofrecer este siglo en sus primeros decenios.

Una noticia pormenorizada de los puntos más originales de la filosofía de Amor Ruibal no cabe en este lugar. Bástenos saber que el filósofo compostelano, al plantearse el problema fundamental de la ontología, el problema del valor objetivo del concepto del ser, afirma que “en el proceso de la vida intelectual existe un momento *prelógico*, o sea anterior a las determinaciones conscientes del espíritu, por el cual se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible, según las exigencias del orden de naturaleza en que estamos constituídos. . .”; “la evolución cognoscitiva —añade Amor Ruibal— efectúase siempre sobre la base de una correlación ontológica, a que los seres congoscibles y cognoscentes aparecen preordenados por condición interna y substancial”. Amor Ruibal sostiene que la “gradación cognoscitiva, que envuelve una gradación objetiva, exige que el momento *prelógico* responda a una posición directa del ser ante el espíritu, no como algo absoluto e infinito, o algo finito y condicionado; sino como objetividad pura, universalísima e incondicionada que se proyecta ante la inteligencia, actuándola para la ulterior determinación de lo real concreto. No se trata, pues, de algo abstracto en el sentido de cosa irreal, sino del primer elemento de realidad, por el cual lo que es se contrapone a la nada, y encierra en ese principio de

¹ Don Angel Amor Ruibal nació en 1869; murió en Santiago de Compostela el año 1930. Sus obras principales son: *Los problemas fundamentales de la filosofía comparada* (Madrid, 1904-5); *Derecho penal de la Iglesia Católica* (1915); *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (Santiago, 1914-1934). Cf. A. GÓMEZ LEDO, *Angel Amor Ruibal, boceto bio-bibliográfico* (Tetuán, 1931); S. CUESTA, S. J., *Don Angel Amor Ruibal: su personalidad y su obra filosófica-teológica* (*Revista Española de Teología*, 4) (1944) 581-610.

ser toda la potencialidad del ente concreto en que llega a manifestarse"¹.

La sola lectura de estas palabras os dará clara idea de la enorme novedad, que dentro de la tradición escolástica significa la posición de Amor Ruibal. Un paralelo de esa doctrina con lo que Heidegger escribe en su *Vom Wesen des Grundes* nos pondría de manifiesto su actualidad indiscutible, nos haría ver en concreto la singular coincidencia existente entre lo *prelógico* de Amor Ruibal y lo *preontológico* de Heidegger: el problema es *mutatis mutandis* en sustancia el mismo en ambos, una misma la exigencia sentida de retrotraer la fundamentación de la ontología a un plano anterior a toda forma de saber conceptual.

Pero ahora nos apremia sobre todo determinar con mayor precisión la actitud de Amor Ruibal ante la tradición escolástica. Este aspecto histórico-crítico es de máxima importancia para la justa estimación de su gran obra *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. Amor Ruibal se pronuncia abiertamente contra toda estrechez y unilateralidad en la valoración de la significación histórica de las diversas corrientes del escolasticismo. Los exclusivismos en favor de determinada dirección o escuela le parecen totalmente en pugna con las más claras leyes del pensamiento humano en su progreso histórico. Amor Ruibal enjuicia con absoluta independencia las Escuelas, reconociendo en sus luchas y contrastes una saludable y benéfica providencia para una mejor y progresiva dilucidación de la verdad. De esta manera Amor Ruibal obtiene una perfecta discriminación de los elementos perennes del Escolasticismo, los que son esenciales a su misión celadora de la verdad católica, de esos otros elementos más caducos y vulnerables, los que son credo más particular de una determinada tendencia o escuela. No hemos de ocultar sin embargo el excesivo rigor con que Amor Ruibal juzga la síntesis hecha por Santo Tomás: piensa que su doctrina metafísica está gravada por un pesado lastre de ultrarrealismo que la hace inadecuada para la recta solución de los problemas fundamentales del conocimiento y del ser.

¹ *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, t. IX (3^o, póstumo, Santiago (1934) pp. 15, 18-19). Amor Ruibal sostiene en consecuencia de lo dicho: "De tal condición de la representación del ente o ser trascendente síguese que no constituye, ni puede constituir *idea*, es una *noción* o forma inmediata que se impone al cognoscente" (id., p. 20).

La crítica que Amor Ruibal hace del tomismo, aunque afín en muchos puntos con la posición del suarismo español contemporáneo, no se la puede confundir de ninguna manera con éste. La posición histórico-crítica del suarismo ante el sistema de Santo Tomás, tal como éste es presentado por sus más autorizados intérpretes, se puede resumir en estas tres cláusulas: el suarismo sostiene: 1º que esa construcción tomista no es obra de Santo Tomás mismo, sino hechura de los tomistas posteriores a Egidio Romano, a Cayetano y a Capréolo; 2º que la construcción sistemática se resiente en puntos fundamentales de ultrarrealismo platónico y plotiniano; y 3º que la doctrina auténtica de Santo Tomás se puede íntegramente salvar en cuanto a su sustancia dentro de un perfecto realismo moderado. Y es suarista esta posición porque los que la sostienen ven en Francisco Suárez el más eximio y preclaro precursor de esta actitud. La obra de Suárez, en efecto, considerada en ese mismo aspecto histórico-crítico de que hablamos, puede cifrarse en ese superior empeño de depurar la doctrina del Doctor Angélico de toda excrecencia posterior ultrarrealista, para reintegrarla a su sentido original y legítimo.

Pero el suarismo español contemporáneo no se contenta con ensalzar los méritos del maestro como intérprete autorizado del Aquinate. Pretende también encontrar en la obra del Doctor Eximio una sistematización filosófica de perfecta y coherente trabazón y unidad. El catedrático de la Universidad de Granada, Enrique Gómez Arboleya, considera la obra suareciana como el gran retablo barroco del pensamiento español: "la componen, a poco que consideremos, tres grandes temas: Dios, el mundo y el hombre, y un solo aliento: el sentimiento de la Majestad Divina y el impulso heroico del valor de la criatura al servicio de Dios". Infinitud y finitud, actualidad perfectísima y potencialidad y contingencia: he aquí los vértices entre los que se mueve el pensamiento de Suárez. La interna articulación de estos extremos la obtiene Suárez con el examen de la misma realidad que contempla, no sobre la base de una pura elaboración conceptual. Y así, llegando al corazón del sistema de Suárez, diremos con uno de sus más esclarecidos intérpretes: en el suarismo el principio característico sistematizador, no es la distinción conceptual entre esencia y existencia en las criaturas, y la no distinción conceptual entre esencia y existencia en Dios, sino los predicados realísticos ser por participación y ser por esencia, que son los fundamentos de la distinción de razón y de la no

distinción de razón, respectivamente¹. Sobre esta polaridad fundamental, ser por participación y ser por esencia, construye Suárez orgánicamente toda su metafísica; de esa polaridad brotan con perfecta coherencia las tesis suaristas acerca de la limitación del acto, de la multiplicidad y distinción de los seres finitos, de su posible virtualidad, etc., etc.

Baste lo dicho para una justa estimación de lo que el suarismo representa en la filosofía española de hoy. Su actitud hace honor a lo que la Escolástica debe estimar como su mayor gloria. Los suaristas, al propugnar las excelencias del sistema del Doctor Eximio sobre determinadas doctrinas de los que le precedieron, al fin y al cabo, lo que tratan de demostrar es que la Escolástica no es ese pretendido *petrefacto*, del que se nos habla con tanto desdén en escrito reciente de muy renombrado pensador; muy al contrario, el suarismo prueba del modo más brillante que la Escolástica es la historia viva y fecunda del más afanoso empeño por la conquista de la plena verdad: por esto, decimos, el suarismo español contemporáneo hace honor a la mejor gloria de la Escolástica.

Este sentido vivo y actual, que debe poseer la Escolástica de todos los tiempos, lo ha propugnado con autorizadas palabras el Director del Instituto "Luis Vives" de Filosofía y docto catedrático de la Universidad de Madrid, don Juan Zaragüeta. Precisamente en la Cátedra "Francisco Suárez" de la Universidad de Granada, Zaragüeta desarrolló hace muy pocos años todo un plan de introducción moderna a la filosofía escolástica; en sus preámbulos sostiene que el presunto antagonismo entre la filosofía escolástica y la llamada "moderna" no estriba tanto en sus contenidos doctrinales, cuanto en la "actitud inicial" con que abordan los temas filosóficos el pensador medieval y el pensador

¹ J. HELLÍN, *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*, *Pensamiento* 4 (1948, num. extraord.) p. 154. De la producción filosófica sobre Suárez aparecida más recientemente en España, merecen recordarse, además de los números extraordinarios ya citados, las siguientes obras: A. A. ESTEBAN ROMERA, *La concepción suareciana de la ley* (Sevilla, 1944); E. GÓMEZ ARBOLEYA, *Francisco Suárez* (Granada, 1946); J. HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid, 1947); J. M. ALRIANDRO, *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista* (Comillas, 1948). El catedrático de la Universidad de Madrid, Don Francisco Yela Utrilla, prepara una edición bilingüe de las *Disputationes Metaphysicae*. El P. E. Elorduy, editor crítico de las *Obras completas* de Suárez, colabora con valiosos estudios en las publicaciones jubilares mencionadas. Una muy completa bibliografía suareciana, preparada por el P. J. Iturrioz, presenta *Pensamiento* en su mencionado número extraordinario dedicado al Doctor Eximio. Merece también recordarse la amplia exposición que de la doctrina de Suárez ofrece don Marcial Solana en su magna *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento* (Madrid, 1941).

moderno. Ello hace que muchas veces ante un intento de restauración de la Escolástica en la época actual, los contemporáneos de ésta tuerzan el gesto como se hace ante un callejón sin salida, prejuzgando la falta de viabilidad de semejante empresa. "Yo tengo para mí, sin embargo, —afirma Zaragüeta— que en el complejo de actitudes, —que no es una sola— con que se tratan filosóficamente por los modernos los temas de la vida humana, hay más de una —todas las legítimas— que, sin ser familiares a los pensadores medievales, pueden ser adoptadas y asimiladas por sus seguidores actuales, sin por ello desnaturalizar el genuino espíritu de la *philosophia perennis*, si por ella se ha de entender un organismo doctrinal viviente y no momificado". "Lejos de mí —advierde Zaragüeta— la idea de eliminar del pensar filosófico todo contenido doctrinal, y cifrar su esencia en una mera posición, o punto de vista del espíritu ante sus problemas; pero no cabe dudar que esta posición le es también esencial, y que no se halla vinculada a determinado contenido, como si a una doctrina no se pudiera llegar nada más que por una vía, o una vía no pudiera conducir sino a una doctrina. Veamos, pues —propone Zaragüeta— por cuál de las avenidas que caracterizan al pensamiento moderno pudiéramos introducirnos en la grandiosa arquitectura del antiguo, sin detrimento alguno, antes bien con notoria ventaja de su valer filosófico"¹.

Las últimas palabras del Dr. Zaragüeta nos llevan ya a lo que en la España de hoy parece ostentar más títulos para representar el pensamiento filosófico moderno. Este echa sus raíces, en la segunda mitad del pasado siglo, en el krausismo, en la docencia de Sanz del Río y sus discípulos². Pero aquel idealismo epigónico se puede decir desde hace ya varios decenios completamente sobrepasado y vencido. Precisamente una de las figuras más destacadas de ese pensar, don José Ortega y Gasset, representa muy desde los principios de su labor filosófica una absoluta emancipación del magisterio krausista, emancipación que muy pronto se convertirá en el mismo Ortega en intento

¹ J. ZARAGÜETA, *Una introducción moderna a la filosofía escolástica* (Granada, 1946) p. 6. De la amplia producción filosófica del Dr. Zaragüeta nos place recordar, entre sus más recientes estudios, los siguientes: *La intuición en la filosofía de H. Bergson* (Madrid, 1941) y *El lenguaje y la filosofía* (Madrid, 1945).

² Cf. P. JOBET, *Les Educateurs de l'Espagne contemporaine* (París, 1936). La interpretación, empero, que el autor de este libro da de la actitud religiosa de los krausistas españoles, no la juzgamos acertada. Sobre la generación del 98, heredera hasta cierto punto del espíritu del krausismo, cf. P. LAIN ENTRALCO, *La generación del 98* (Madrid, 1945).

perseverante y tenaz de superación del idealismo en todas sus formas más recientes.

Y mencionado el nombre de Ortega, se impone ya más amplia referencia de la obra de este pensador, que para muchos, dentro y fuera de nuestra Patria, es el máximo filósofo español de los tiempos actuales. Ante Ortega son ciertamente obligados la admiración y el respeto. Su actividad literaria, que ya da contenido de calidades estilísticas excepcionales a seis gruesos volúmenes, abraza y se extiende, con vivacidad fulgurante siempre, con genial agudeza muchas veces, por el ancho mar del humano saber: las letras, la cultura, la historia, la etnografía, las artes, la política . . ., en todo ello Ortega ha hincado la garra poderosa de su talento, para obligar al vario mundo así apresado a revelar la entraña de sus mejores secretos. Pero Ortega aspira a ser sobre todo filósofo, y lo es ciertamente en muchas de sus páginas en un sentido sin disputa seductor y exquisito; lo vamos a ver en seguida.

Como veis, mi reconocimiento de los grandes méritos del profesor Ortega no puede ser más generoso. Y es, os lo aseguro, sincero, aunque también debo confesaros, a fuer de leal informador, que éste para muchos máximo filósofo español de nuestro tiempo produce insatisfacción profunda y bien justificada en amplios y muy respetables sectores del pensamiento hispano.

A Ortega no se le puede negar un grande y envidiable poder: el de adivinar, el de anticiparse con geniales atisbos a lo que la filosofía transpirenaica presentará más tarde con gloriosa ufanía como su más lograda conquista. De Ortega son ciertamente geniales los atisbos, las fulguraciones, aunque estas luces, cuando más esperanza dan de convertirse en astros de claridad perenne, las más de las veces se apagan y diluyen en chisporroteo efímero de metáforas bellas. Ortega, en efecto, ya en 1914, trece años antes de que saliera a luz *Sein und Zeit*, atisba la imbricación reveladora del *Dasein*, del existente hombre, esa mutua implicación de hombre y mundo, del yo y su circunstancia, que Heidegger proclamará piedra fundamental de su tan esperada nueva ontología. Este es, al parecer, el sentido más hondo del perspectivismo de Ortega. Ya también en 1914 Ortega se anticipa a la concepción heideggeriana de la verdad como *Unverborgenheit* o revelación: "Esa pura iluminación subitánea —escribía entonces—, que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su

descubrimiento. Por esto su nombre griego, ἀλήθεια, significó originalmente lo mismo que después *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente *desvelación*, quitar un velo o cubridor¹. Ortega presiente también, mucho antes de su encuentro formal con Dilthey, la primordial realidad que es la vida humana, aunque su vitalismo quiere ser, ya desde el principio, una integración de la razón en la vida. La *razón vital* será la fórmula que resuelva todas las posibles antinomias: la suprema jerarquía de la vida queda así entronizada en la cúspide de todo lo real. “La vida humana —son palabras de Ortega—, es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella”².

Pero conviene puntualizar que la vida y su razón vital no son para Ortega algo que de alguna manera diga relación a un sustrato permanente, a una ley esencial anclada en lo absoluto. La razón vital es constitutivamente *razón histórica*: la vida humana es por esencia un continuado hacerse a sí misma, es *historia*.

Como veis, Ortega respira a pleno pulmón auras de novísima filosofía europea; sus escritos destilan historismo diltheyano, fenomenología husserliana, la razón vital como método, es a su modo una nueva fenomenología catadora de esencias; su pensar, como queda dicho, presenta asimismo claras afinidades con el existencialismo de Heidegger.

Pero no podemos detenernos más prolijamente en el recuerdo de la obra de Ortega. Una exposición completa y pormenorizada de su filosofía, no la sufre la obligada estrechura de esta exposición. Además, tal intento no es todavía factible, o dicho más exactamente, sería prematuro. Su mejor discípulo nos asegura que la sistematización definitiva y coherente está pronta para aparecer; Ortega mismo en más de una ocasión ha anunciado la próxima aparición de *La aurora de la razón vital*, de la cual hasta ahora sólo conocemos los destellos fugaces de los múltiples atisbos, a que antes aludíamos.

Séame empero permitido añadir breves palabras de reflexión y comentario a la obra de Ortega. Antes os decía que su filosofía pro-

¹ *Obras completas* (Madrid, 1947-8), vol. I, p. 358.

² *Ib.*, vol. VI, 13.

duce insatisfacción profunda y dolorosa en amplios sectores muy respetables del pensamiento español. Mi misión informativa, para mayor observancia de la fidelidad a que estoy obligado, me impone daros alguna razón de esa actitud. Y la primera razón bien fundada de esa insatisfacción puede ser el carácter tan parcial y fragmentario de la obra filosófica de Ortega; y al notar esto, no tanto me refiero al estado inacabado de esa misma labor, cuanto a las graves lagunas que ofrece desde el punto de vista sistemático. La filosofía, en el sentido más fuerte y pleno de esta palabra, no puede reducirse a un escarceo, por muy cultivado y exquisito que éste sea, sobre la vida humana o la cultura. La ciencia del ser, el conocimiento humano, el ancho campo de la materia y del espíritu, plantean problemas harto graves, para ser resueltos con sólo los análisis, tan sutiles y bellos que sobre la caza, sobre el amor, o sobre la vida, sobre la política, la cultura o la historia Ortega nos brinda.

Pero se objetará que Ortega también aborda aquellos más hondos problemas. Mas entonces, si se apela a lo que sobre ellos nos dice, las razones de la insatisfacción antes aludida tendrá razones y muy poderosas para convertirse en decidida repulsa. Porque Ortega, dicho en pocas palabras, niega de modo preciso e indubitable la posibilidad de toda auténtica metafísica, declara fallido todo conato de ascensión segura a una verdadera trascendencia, a un Absoluto, niega, en fin, toda abertura hacia una esfera superior espiritual y religiosa. Para probar que esto es así, bastará recordar palabras de Ortega en recientes escritos. Ortega afirma que “el afán de Absoluto que lleva al hombre a construir metafísicas, los sistemas del universo, no es un error. El error está en que crea poder lograrlo. Pero aun convencido de su imposibilidad, el hombre seguirá siempre imaginando lo Absoluto; se trata —concluye Ortega— de una función esencial a la constitución de su mente”¹. Para él alcanzar una verdad de absoluta vigencia, en cualquier orden del saber, es vano empeño; “El hombre —escribe— por necesidades de su vida, se ve forzado a pensar sobre qué es el mundo, qué es el Estado, qué es lo justo, qué es la sociedad . . . Lo que pretende al preguntarse qué son todas estas cosas es llegar a una respuesta absoluta acerca de ellas, averiguar qué es en absoluto o en verdad el mundo, el Estado, lo justo, la sociedad, la

¹ *Ib.*, p. 212.

belleza artística, el lenguaje que usa. Esfuerzo tal hacia esos absolutos son la filosofía, la ciencia del derecho y del Estado, la sociología, la estética y poética, la gramática..."; pero, concluye Ortega de nuevo: "La pretensión que cada una (de esas ciencias) tenía de haber descubierto la entidad absoluta mundo, Estado, sociedad, belleza, lenguaje, queda fallida y convicta de error"¹. No extrañará que quien proclama, no obstante sus pretensiones de superación de todos los idealismos, un relativismo historicista tan extremado, escriba también que "no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otra en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos toda filosofía como constitutivamente un error —la nuestra como las demás"².

Que se pueda hablar de un antiespiritualismo de Ortega, no es nada arbitrario y gratuito, puesto que él nos dice que "el espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea, que se quiera. El espíritu tiene una consistencia: es ya y desde luego lo que es y lo que va a ser. Era tan evidente la rebeldía de lo humano a ser concebido estáticamente, que pronto hubo de intentarse —Leibniz— superar al estaticismo haciendo consistir el espíritu en actividad, en *δύναμις*. ¡Intento vano! Porque esa actividad, como toda actividad, es siempre una y la misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil. En Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática, preestablecida. Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico, posee evidentemente ya y desde luego lo que necesita para ser. Por esta razón el ser idéntico es el ser sustante o sustancia, el que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la cosa. El espíritu no es sino una cosa"³. La mejor glosa de estas palabras de Ortega, en las que tan claramente niega la superior substancialidad del espíritu sobre todo el orden material podrán ser estas otras suyas, escritas en 1935 y no rectificadas posteriormente: "Espíritu. ¿Quién es ese mozo? preguntaba Schopenhauer malhumorado e insolente, pero no sin sobra de razón. Este gran concepto utópico de espíritu pretendía oponerse al de la naturaleza. Se presentía que la naturaleza no era la única realidad

¹ *Ib.*, p. 182-3.

² *Ib.*, p. 418.

³ *Ib.*, p. 31.

y sobre todo, que no era la primaria o fundamental... Pero el caso es que, al intentar comprender lo humano como realidad espiritual, las cosas no marchaban mejor..."¹.

Lo que Ortega piensa sobre la religión es tema más delicado. "¡Dios a la vista!", ha exclamado una vez, haciendo sin duda brotar en no pocos de sus admiradores la esperanza de ver arribar al Maestro a las playas de la eterna Verdad. Pero con dolor habrán de confesar los que eso esperaban que esta esperanza hasta ahora no ha sido colmada. Por el contrario, las afirmaciones de Ortega, algunas muy recientes, acerca de toda religión y más en particular de la cristiana, no pueden ser más rotundas en su negatividad. "Conviene —escribe— recordar que el hombre una vez —una vez que ha durado siglos— estuvo en esta creencia cristiana (la creencia en Dios) y su vivir tomó el aspecto de una faena sobrenatural. La Edad Moderna —Galileo, Descartes—nos ha retrotraído a la naturaleza y nos cuesta trabajo repensar aquel modo de vida que consiste en vivir desde Dios. Como a los griegos, nos sabe, por lo pronto, a paradoja"². La filosofía tiene, según Ortega, esta razón histórica de su existencia: la progresiva superación de la religión, de la creencia en Dios, que irremediablemente se extingue y muere con el correr de los siglos y el crecer de la razón. "En la Edad Media —afirma Ortega— va habiendo filosofía conforme va atenuándose la fe"; la filosofía "no es una diversión ni un gusto, sino una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre "creyente" cae un día en la duda. La filosofía es un esfuerzo natatorio que hace para flotar sobre el "mar de dudas" o, con otra imagen, el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse"³.

Como veis, una filosofía que niega la posibilidad de un saber metafísico, que cierra el paso a toda legítima ascensión a lo Absoluto y Transcendente, que reduce el hombre y toda realidad y valor a la vaga fugacidad de lo histórico mundano y terreno, una filosofía tal,

¹ *Ib.*, p. 25.

² *Ib.*, vol. V., p. 104.

³ *Ib.*, vol. VI, p. 406. Una exposición y ponderada crítica del pensamiento de Ortega se encontrará en J. IRIARTE, *Ortega y Gasset, su persona y su doctrina*, (Madrid, 1945). Cf. J. MARIAS, *Historia de la Filosofía* (4ª edición, Madrid, 1948), pp. 403-421; *id.*, *La filosofía española actual*, (Buenos Aires, 1948), pp. 73-121.

bien puede producir en los que aspiran a oteo más alto en la verdad y el ser, no ya insatisfacción, sino enérgica repulsa.

Junto a Ortega y Gasset la memoria coloca espontáneamente estos otros nombres: Manuel García Morente, Xavier Zubiri, Julián Marías¹. Tal asociación, sin embargo, si ciertamente refleja una indiscutible comunidad de afanes y preocupaciones, no puede con todo significar una unidad de escuela en sentido riguroso. Al menos, por lo que refiere a los dos filósofos mencionados en primer lugar, García Morente y Zubiri. De ellos quiero más en particular hablarlos.

García Morente fué sobre todo un gran maestro. Su labor docente fué larga y fecunda, realizada en todo instante con dedicación ejemplar. Kant y Bergson primero, más tarde Husserl atraen y concentran los esfuerzos de su mente siempre indagadora, ávida de nuevas soluciones. Con Husserl, sobre todo, cree García Morente haber encontrado de nuevo la filosofía moderna el camino real de la ciencia del ser. Merecen recordarse estas palabras suyas: "... la filosofía del tiempo presente se caracteriza por su manera franca y directa de acometer los problemas fundamentales. Dispone de un arma eficaz que ofrece todas las garantías exigibles: el método fenomenológico, a diario afinado y pulido por el uso que de él se hace en las más variadas esferas. Ha repuesto en el telar el eterno objeto de la meditación filosófica: el ser. Y resueltamente se lanza de nuevo a la pregunta inmortal: ¿qué es el ser? Así como la física de hoy da otra vez el pecho a la indagación central de qué sea la materia; así como la biología plantea sin rodeos el problema de la vida, así la filosofía proclama nuevamente, como su incumbencia primordial, la dilucidación de lo que es el ser".

García Morente observa con optimismo los grandes progresos realizados en este punto por la filosofía de hoy: "La filosofía del presente encuentra el ser a la mano, justamente porque no empieza a relegarlo a una inaccesible lejanía. No concibe su labor como una larga preparación psicológica y lógica, que acaso nos lleve a convertir los productos mentales de la ciencia en carriles metafísicos, sino que,

¹ J. Marías cuenta ya con una labor filosófica indiscutiblemente fecunda y meritoria. Además de la *Historia* ya mencionada, ha escrito: *San Anselmo y el insensato, y otros estudios de filosofía* (Madrid, 1944), *La filosofía del P. Gratry* (2ª edición, Buenos Aires, 1947); *Introducción a la filosofía* (Madrid, 1947). En la dedicatoria "A mi maestro Ortega...", Marías declara ser su libro un ensayo de *Introducción a la filosofía*, "según la razón vital". Pero Marías superando a su maestro, se profesa francamente trascendentalista.

desde luego, hincó la flecha en plena manzana e inicia la fina, sutil y rigurosa disección del concepto del ser, con todos los recursos que el fecundo método del análisis fenomenológico le brinda . . ." "De nuevo, pues —comprueba con gozo García Morente— se apresta la filosofía a ser ante todo ontología, teoría del ser, y no primero lógica ni psicología. Con esta resolución, manifiesta la filosofía ejemplarmente ese rasgo del tiempo actual, que hemos caracterizado como la labor de profundidad, en lugar de la prolongación en latitud. Llevar el escalpelo del análisis a las cuestiones mismas, en vez de dilatar largamente las consecuencias y los antecedentes; concentrar el esfuerzo sobre los núcleos de la realidad, en vez de rodear los problemas; buscar la esencia de la cosa misma, en vez de diluirla en concatenaciones accidentales, tal es —concluye Morente— en la filosofía actual el espíritu renovador que anima a las jóvenes generaciones"¹.

Mas para que esta semblanza sea completa, no obstante la rapidez y ligereza de sus trazos, es necesario añadir un nuevo rasgo. Rasgo a nuestro juicio desconcertante en quien concibe, como hemos visto, el quehacer filosófico con tanto rigor y exige en él tan refinada técnica. García Morente fué y creemos que lo fué siempre, un entusiasta y fervoroso admirador de su colega en la Universidad de Madrid, Ortega y Gasset. A él dedicó un día páginas henchidas de cálido aplauso. Morente pensaba sin duda entonces que Ortega y Gasset y su filosofía de la vida eran la más luminosa y feliz respuesta dada hasta ahora a aquella inmortal pregunta: ¿Qué es el ser? Quede esto dicho tan sólo para más exacta noticia del itinerario de su mente. Pero esto mismo nos obliga a daros cuenta también de las supremas claridades que esa misma mente alcanzó.

Fué en esta Nación Argentina en la Universidad de Tucumán, el año 1937, cuando se opera en el itinerario filosófico de Morente un viraje decisivo, un cambio profundo. En la última lección del curso dictado en esa Universidad, trazó Morente las líneas fundamentales de una ontología de la vida. En ella son notorias las influencias de Ortega y sobre todo de Heidegger. Morente nos habla allí de la estructura óntica de la vida, de su temporalidad esencial, de la angustia, de la nada, de la muerte: temas todos ellos, como es patente, de la más clara estirpe existencialista. Pero Morente se

¹ M. GARCÍA MORENTE, *La vocación de nuestro tiempo para la filosofía*, en *Ensayos* (Madrid, 1945), pp. 29-30.

plantea ya aquí un problema que ni Ortega ni Heidegger han abordado hasta ahora de manera franca y que el mismo Morente en los largos años de su docencia anterior tampoco había osado plantearse de frente y sin reservas: el problema de Dios. Y aunque sea muy poco lo que Morente nos dice en la última lección de su curso de Tucumán acerca de Dios, de modo explícito ya afirma allí, con metáfora orteguiana, que "la proa de los barcos . . . camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la Divinidad"¹. Que habla de la propia nave de su espíritu, es indubitable. Morente encontró a Dios y fué tan firme y resuelta su adhesión a la religión recuperada, que quiso ser de ella ejemplar ministro y sacerdote. A los dos años escasos de su ordenación sacerdotal don Manuel García Morente entregaba su espíritu a Dios, llegaba por fin a aquel continente del alto promontorio de la Divinidad, que descubriera un día a sus discípulos de la Universidad tucumana².

En Xavier Zubiri se produce una extraña, nada frecuente coincidencia: por una parte una amplia e íntima convivencia con el pensamiento moderno, por otra parte un trato no menos compenetrado y diuturno con los grandes maestros de la tradición escolástica. Y bien podría decirse que en consecuencia de ello Zubiri ha logrado alcanzar una posición de plena autonomía en el propio pensar, sin compromisos de escuela o de secta. Zubiri, pensador, católico, ha navegado sin temores por los anchos mares de la historia de la filosofía. Ha estudiado y analizado con exquisita fineza y pulcritud la filosofía socrática; Suárez, Descartes, Pascal, Brentano, han sido también objetos más particulares de su indagación histórica. Su estudio sobre *Hegel y el problema metafísico* merece mención aparte. En la conclusión de este estudio, firmada en 1931, Zubiri se muestra ya perfectamente enterado de la máxima novedad de la filosofía europea de aquellos años: la analítica existencial de Heidegger. Este contacto es bien notorio en estas palabras de Zubiri: "Tal vez porque el hombre no puede ser centro del universo, no consiste aquél en otra cosa sino en proyectar a éste frente a sí, y no dentro de sí, como Hegel

¹ *Ensayos*, p. 225.

² Completado por Juan Zaragüeta salió a luz en Madrid, 1943, el curso de Morente con el título *Fundamentos de filosofía. Introducción a la filosofía*. De los estudios de la última época de García Morente, merece recordarse su discurso de apertura del curso académico 1941-42 en la Universidad de Madrid, sobre *Ideas para una filosofía de la historia de España*, publicado en la *Revista Nacional de Educación*, 2 (1942), pp. 29-100.

pretendía. A consecuencia de esto el pensamiento es también pensamiento de algo. En este momento de constitutiva excentricidad del ser humano, estaría concretamente fundado su carácter existencial. *Ex-sistere* quiere decir tener subsistencia fuera de las causas. No son las cosas las que existirían fuera del pensamiento, sino el pensamiento el que existiría fuera de las cosas". Zubiri no oculta de dónde le viene la inspiración de estas ideas: el nombre de Heidegger, entre paréntesis, escrito está a continuación de las palabras citadas. Para mayor esclarecimiento del humano existir, Zubiri añade: "No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que se constituye en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que 'sean': ἐν φωτί, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es sólo donde adquieren su ser verdadero las cosas"¹. El magisterio de Heidegger es, como veis, claro y patente en estas palabras del profesor español.

Pero si se puede hablar y con rigor de un existencialismo en Zubiri, éste tiene un sentido diáfananamente cristiano, trascendentalista, del que carece hasta hoy el del filósofo alemán. Precisamente uno de los estudios de mayor relieve e importancia de la filosofía española contemporánea es sin duda el que Zubiri ha escrito *En torno al problema de Dios*. El punto de partida aquí elegido es una analítica rigurosamente existencial, de la que ha de surgir en su nativa verdad la esencia del hombre. Notemos ya aquí una novedad importante: Zubiri, al tratar de puntualizar el concepto de existencia humana, proclama la necesidad de volver a la distinción escolástica de naturaleza y supuesto². Zubiri obtiene de la analítica existencial que realiza este solemne resultado: "La existencia humana... no

¹ *Hegel y el problema metafísico*. Conferencia pronunciada en Madrid, en 1931, reproducida en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, 1944); los pasajes citados en las páginas 229, 230.

² *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 432-34.

solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada por su raíz*. La *religación* —*religatum esse, religio, religión*, en sentido primario— es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis, consiste en religación o religión*¹.

Obtenido este resultado, cabe ya plantearse el problema de Dios, como el necesario fundamento que “hace que haya algo”. Y este fundamento Zubiri lo encuentra en ese mismo existir del hombre, esencialmente ligado al ser, sin que en sí pueda a su vez el hombre descubrir razón ninguna de ésa su vinculación al ser, y por ende necesariamente religado a un fundamento que no puede ser el mismo. Hasta aquí Zubiri pretende haberse mantenido en el puro descubrir analítico, no haber dado paso ninguno de demostración discursiva. Esta vendrá después:

“La existencia religada —son sus palabras— es una ‘visión’ de Dios en el mundo y del mundo en Dios. No ciertamente una visión intuitiva, como pretendía el ontologismo, sino la simple patentización que acontece en la fundamentalidad religante. Ella lo ilumina todo con una nueva *ratio entis*. Cuando tratamos de elevarlo a concepto y de darle justificación ontológica, entonces, y sólo entonces —es decir, supuesta esta visión, supuesta la religación— es cuando nos vemos forzados a intentar una demostración discursiva de la existencia y de los atributos entitativos y operativos de Dios. Tal demostración no sería jamás el descubrimiento ‘primario’ de Dios. Significaría que, una vez descubierto, Dios mantiene vinculado al mundo ‘por razón de ser’. El ‘hacer que haya’ se habrá vertido y vaciado dentro de un concepto de causalidad divina. Pero esto será siempre una explicación ontológica lograda dentro de una previa visión de las cosas: la visión que nos confiere esa primaria vinculación por la que todo se nos muestra religado a Dios. Nuestro análisis, no sólo no ha hecho inútil la marcha del entendimiento hacia Dios, sino que la ha exigido necesariamente. Recíprocamente, el hecho de que el entendimiento posea la nuda facultad de demostrar la existencia de Dios, jamás significaría que sea el discurso la primera vía de llegar intelectualmente a ella”².

¹ *Ib.*, p. 438.

² *Ib.*, p. 454.

El proceso que Zubiri propone para llegar a Dios, bien entendido, nos parece enteramente aceptable y de fácil concordancia con las vías tradicionales demostrativas de la existencia de la Causa Primera.

Bien entendido, decimos, porque tal vez la manera de hablar de Zubiri, su empeño en oponer su análisis existencial a la demostración discursiva, pudiera inducir a creer que él propugna uno modo irracional y arcano para alcanzar la verdad de la existencia de Dios. Pero pensamos que este escrúpulo se disipará fácilmente, si, respetando la palabra "análisis", que Zubiri usa para denominar su manera de descubrir la religión, se reconoce que ésta lleva necesariamente a un fundamento distinto de sí sobre las andas de un procedimiento, que es en sustancia, aunque no explícitamente, un raciocinio expositivo. Porque en el fondo, sea cual fuere el modo de adquisición del hecho primario, revelador de la verdad del ser finito y del Absoluto que necesariamente postula, ese hecho podrá tener validez de fundamento ontológico únicamente iluminado por una razón que, confesada o inconfesadamente, aprehenda y juzgue de ese mismo valor fundante de aquella realidad originaria¹.

No se me perdonaría que habiendo hablado de Zubiri como ilustre representante del existencialismo cristiano en la España de hoy, pasara en silencio la figura, que entre nosotros parece ostentar más derechos para ser incorporada a la universal historia de ese novísimo movimiento filosófico. Me refiero a don Miguel de Unamuno. En efecto, Unamuno contribuye como pocos a la rehabilitación de la memoria y difusión de las doctrinas del gran patriarca del existencialismo, Kierkegaard.

Con el filósofo danés se siente Unamuno unido estrechamente, en perfecta sintonía. En el "hermano Kierkegaard", como él lo llama, ve el catedrático de Salamanca un claro precursor de su hombre agónico, el de *El sentimiento trágico de la vida*, heroico develador de todos los racionalismos, corazón tan esforzado como angustioso, que, presa durante su vida toda de una desesperación resignada, luchó contra el misterio, con el ángel de Dios, como luchara antaño Jacob con él².

En el análisis del miedo y de la angustia Unamuno se anticipa ciertamente a Heidegger; de modo claro enuncia el poder ofuscador de aquél y la claridad de verdad de la congoja, de la auténtica angustia:

¹ Cf. J. HELLÍN, S. J., *Un libro de Zubiri*, Pensamiento, 1 (1945), 228-233.

² *Ensayos*, edic. de M. Aguilar, (Madrid, 1945), II, p. 409.

“El miedo, sí —escribe Unamuno— y sólo el miedo a la muerte y a la vida nos hace no ver ni oír a derechas, esto es, no ver ni oír hacia dentro en el mundo sustancial de la fe. El miedo nos tapa la verdad, y el miedo mismo, cuando se adensa en congoja, nos la revela . . . Y el miedo mismo —insiste Unamuno— llega a un punto en que, si no mata a su presa, se realza y convierte, pasando por congoja, en valor”¹.

Pero cabe preguntar, ¿qué fué Unamuno?, ¿verdadero filósofo? La pregunta ha recibido en nuestros días muy diversas respuestas. El profesor Sciacca le coloca junto a Kierkegaard, como figura culminante en la preparación del moderno pensamiento o existencialista². Otros, por el contrario, a lo más le conceden un puesto entre la numerosa turba de literatos, novelistas y dramaturgos, filósofos en un sentido muy amplio y vagoroso, cuya significación dentro del existencialismo no se puede negar³. Conviene empero definir bien el plano de discusión; porque si por filósofo se entiende al técnico y sistematizador, que construye con rigurosa arquitectura un edificio doctrinal de contenido y forma exclusivamente científicos, cierto es que Unamuno no fué filósofo. Pero si no lo fué tal en ese sentido, bien puede asegurarse que sí lo fué en otro muy superior, en cuanto que todo su ser, toda su propia humanidad, fué toda ella filosofía y problema en carne viva.

Mas sea lo que fuere del valor de Unamuno como filósofo, una cosa sin embargo nos parece indiscutible: Unamuno, fervoroso lector de Ritschl, Harnack y otros renombrados teólogos protestantes, empapó su alma, su pensamiento y su pluma de un luteranismo ardiente y confesado; y, como es un hecho fácil de comprobar que en la España

¹ *Ibid.* II, p. 69.

² M. F. SCIACCA, *La Filosofía, hoy*, traducción de C. Matons (Barcelona, 1947), Cap. IV *Miguel de Unamuno, el caballero de la fe loca*, pp. 127-152. En la advertencia preliminar (p. 12) Sciacca justifica la importancia que concede a Unamuno: “La filosofía europea de las últimas décadas es, en efecto, en sus cuatro quintas partes, una filosofía inspirada en Kierkegaard. De ahí la necesidad de hablar ampliamente de ella y dedicarle un capítulo entero. Los mismos motivos valen para Unamuno, vivo en la filosofía de hoy más de lo que a simple vista parece. Kierkegaard ha influido sobre él, mucho antes que sobre los existencialistas, que pueden ver en Unamuno un precursor . . . Es cierto que la filosofía del novecientos tiene pensadores de visión más amplia y de pulso especulativo más vigoroso que Kierkegaard y Unamuno, pero ninguno de ellos es hoy tan actual como estos dos escritores”.

³ En este grupo de existencialistas literatos incluye a Unamuno, V. A. BELLEZA, *Studi italiani sull'esistenzialismo, Archivio di Filosofia* (1946), número especial dedicado al Existencialismo. Cf. N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno en la historia de la filosofía, Pensamiento* 4 (1948), 39-47.

en que vivió Unamuno, aun en sus medios más descreídos, un luteranismo así es un fenómeno absolutamente inusitado y exótico, se puede concluir en buena lógica que el autor de *El sentimiento trágico de la vida* y de *La agonía del Cristianismo* no puede representar en ningún sentido el auténtico pensamiento español contemporáneo¹.

Quedaría incompleto este retablo de la filosofía española contemporánea, si en él no hubiera lugar para una figura de relieve indiscutible en el mundo de la cultura: me refiero a Eugenio D'Ors. Culto y refinado, crítico exquisito del arte y de las letras, D'Ors ocupa lugar destacado en nuestro patriciado intelectual. Recientemente nos ha regalado D'Ors con todo un volumen de ambicioso título, *El secreto de la filosofía*, que bien pudiera significar la expresión definitiva de su diuturna labor en el campo de la primera de las ciencias.

D'Ors vuelve aquí sobre temas ya de antiguo tratados por él. Y sobre todo a la ratificación de su posición crítica fundamental: negación del saber conceptual, exaltación del saber figurativo; negación de la lógica clásica y de sus principios; el de contradicción, el de razón suficiente y el de causalidad, para sustituirlos por los principios que él llama de figuración y de función exigida. Pero D'Ors esgrime su crítica contra un concepto parmenidiano del ser, que él imputa sin fundamento alguno a la lógica clásica aristotélica. Su obra, por consiguiente, es en esta parte de discutible valor. Pero la labor filosófica de D'Ors se extiende a otros campos, en los cuales puede apuntarse mejores éxitos. Sus aportaciones en el ámbito de la filosofía de la cultura y del arte dignas son del mayor aprecio. Entre estos logros indiscutibles del profesor D'Ors me place recordar su doctrina sobre las morfologías de la naturaleza y de la cultura, sobre las constantes históricas y los estilos correlativos, sobre la política como pedagogía y misión. D'Ors finalmente ha propugnado con eficacia contra el historicismo, la necesidad de admitir una metahistoria, zona de valoraciones de perenne vigencia, superior al vario y fugaz acontecer de los eventos particulares.

¹ Cf. JOSÉ L. L. ARANGUREN, *Sobre el talento religioso de Miguel de Unamuno*, *Arbor*, núm. 36 (diciembre 1948, número dedicado a la generación del 98), pp. 485-503. Entre los estudios más recientes, publicados en España, sobre Unamuno, además del ya citado P. Oromí, merecen recordarse los siguientes: J. MARIAS, *Miguel de Unamuno* (Madrid, 1943); N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno*, tomo I. *Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa* (Comillas, 1948); J. Iturriz y J. Roig dedican gran atención a Unamuno en sus obras respectivas, *El hombre y su metafísica* (Burgos, 1943) y *Filosofía y vida* (Barcelona, 1946).

Y con esto pongo punto final a esta exposición, necesariamente parcial y fragmentaria de la filosofía española contemporánea. Permittedme ahora añadir breves palabras, no ya de información sobre lo que otros han especulado, sino sobre lo que yo modestamente me atrevo a pensar sobre la filosofía española de hoy, sobre su misión y destino en los tiempos actuales. Ante todo creo que la filosofía española tiene delante de sí una grave tarea que cumplir: a los que en España estamos dedicados a la filosofía nos incumbe en primer lugar la realización exhaustiva de la historia de la filosofía patria. Me complazco en reconocer que en nuestros días se han llevado a cabo, en este sentido, importantes trabajos: las obras de los hermanos Carreras Artau y Marcial Solana son aportaciones de extraordinario mérito. Pero es mucho lo que nos queda por hacer, para poder demostrar ante el mundo contemporáneo que España posee una tradición y un pensamiento filosóficos de la mayor fecundidad y fuerza creadora. Alienta en verdad en la España de hoy un ansia poderosa de superación y nueva vida: en todos los aspectos de la vida nacional, —también en la actividad filosófica. Yo tengo por cierto que estos afanes serán veneros de realidades magníficas, si saben alimentarse del rico hontanar de la vieja y gran tradición del pensamiento hispano. Sin que esto signifique de ninguna manera un replegarse cobardemente sobre la propia historia, cerrazón temerosa y absoluta ante toda nueva luz que allende las propias fronteras pueda brillar. Quien conozca siquiera ligeramente la historia de la filosofía de nuestro Siglo de Oro, sabe muy bien que el pensamiento español fué entonces vivo y fecundo precisamente porque supo aunar con fórmula maravillosa la más fiel observancia de la tradición venerada con la más amplia y generosa aceptación de toda nueva y legítima conquista de la humana ciencia. Aquella fórmula maravillosa debe también hoy afirmarse como la ley fundamental de nuestra labor filosófica.

Y una palabra final para los filósofos de Hispano-América que me escuchan. El filósofo de máxima actualidad en la vieja Europa, ha escrito: *la palabra es la morada del ser*. Cobijado bajo la palabra sonora y clara de la recia Castilla el ser tiene que sentirse seguro y defendidos los tesoros de su verdad inagotable. A vosotros y a nosotros nos toca en consecuencia demostrar al mundo que esta palabra común y este pensar común son la expresión más rotunda e inexpugnable de la verdad del ser.