

ORTEGA Y GASSET Y LA FILOSOFÍA DEL EXILIO ESPAÑOL

I.- INTRODUCCIÓN

a) Contexto del que surge el pensamiento orteguiano

José Ortega y Gasset (1883– 1955) nació en Madrid. Hijo de un destacado periodista, estudió en diversas universidades alemanas formándose en la tradición del neokantismo, tendencia que abandonó a partir de 1910 (fecha en la que, por cierto se incorpora a la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, donde ejerció la docencia hasta 1936).

A Ortega le tocó vivir uno de los momentos más interesantes de la Hª de España durante el siglo XX. Así, toma el relevo de la llamada "Generación del 98" pretendiendo analizar los rasgos más destacados de la sociedad española para luchar, a su vez, por su radical modernización. Junto con otros intelectuales formará parte de la Generación de 1914, que parte de un optimismo generalizado frente al pesimismo del 98 y de la necesidad de una modernización y europeización de España.

Es importante destacar que Ortega escribe en un momento en que se analiza, desde diferentes movimientos filosóficos, la función de la razón y de la filosofía, así como la crisis de un modelo de ciencia. Tras la denominada crisis de fin de siglo (que supone el agotamiento del modelo de la ciencia física y de las matemáticas como referencias racionales) se reivindica el valor de la existencia (existencialismo, Heidegger), de un nuevo tipo de conocimiento (Bergson), de una nueva concepción de la historia (Dilthey), etc.

¿Cual es el marco en el que se desarrolla la filosofía de Ortega?

La mayoría de las concepciones filosóficas tradicionales son, en el plano de la metafísica, filosofías del ser, considerado ordinariamente en su dimensión estática; a su vez, en el plano de la antropología, esas filosofías tienden a considerar al hombre principalmente como naturaleza.

En las metafísicas anteriores al idealismo se puede decir, casi con carácter general, que el movimiento, el cambio, cualquier clase de proceso, era considerado como algo adjetivo, como algo que se añadía al ser de las cosas, uno de cuyos predicados fundamentales era la permanencia. Desde el idealismo hegeliano, el proceso es elevado a la realidad básica y primaria: ser consiste en devenir, en hacerse, en estar siendo.

En el terreno de la antropología, hasta los novísimos sistemas del siglo XIX, la libertad no había pasado de obtener la categoría de una propiedad de la naturaleza humana, y en la mayoría de los casos se trataba de una propiedad derivada o mediata, es decir, se trataba de una propiedad de la voluntad, la cual era una facultad de la naturaleza humana. Desde ahora, sobre todo por obra del historicismo, se invertirán los papeles: desaparecerá prácticamente la Naturaleza y el hombre tendrá como principio radical la libertad conquistando su propia esencia en el ejercicio y despliegue de esa misma libertad.

Del mismo modo que la Naturaleza se difumina frente a la libertad y a la vida en estas filosofías del devenir, otro tanto sucede con la razón de la Filosofía tradicional: esa razón abstracta y especulativa o se va a ver arrollada por la vida, por los instintos, etc., o tendrá que fundirse con la vida y con la historia del hombre, convirtiéndose en razón vital o en razón histórica.

Al margen de la vertiente inaugurada por Hans Driesch, de carácter fundamentalmente científico, el vitalismo irrumpe con fuerza en la filosofía provocando consecuencias no desdeñables.

Se le debe a esta filosofía el haber alejado de las concepciones filosóficas el peligro de fisicalismo que amenazaba con invalidarlas: este cientificismo a ultranza pretendía someter toda la realidad a los métodos propios de la mecánica o de la física. Ahora bien, las realidades vitales no son susceptibles de un puro tratamiento mecánico, al menos aplicado con exclusividad.

Al vitalismo filosófico hay que agradecerle también la reacción contra el racionalismo exagerado del idealismo postkantiano. Frente a todo ello se exalta la vida como la realidad radical. En el plano ontológico la vida es el sustrato fundamental de la realidad humana. En el plano gnoseológico el vitalismo proclama un acercamiento más vital y menos racional a la realidad: sustituir el frío razonamiento por la vivencia e intuición simpatizante con la realidad que pretendemos conocer; es decir, más que razonar sobre las cosas, debemos tener experiencias vitales de ellas.

En el plano axiológico o de los valores, la vida se convierte también en el valor fundamental y en el criterio de acuerdo con el cual se han de jerarquizar los demás valores.

El historicismo reaccionará de modo especial contra la preponderancia dada a la naturaleza sobre la libertad del hombre: más que una naturaleza fija y esencialmente inmutable, cada uno somos una historia que elegimos y realizamos con libertad. El hombre, su espíritu, se nos presenta como un proceso abierto que se va desarrollando con el ejercicio de este principio radical constitutivo del hombre que es la libertad.

Ortega se encuentra de lleno en todo este marco teórico. Pero también es necesario tener en cuenta el marco de las transformaciones históricas y políticas que tienen lugar durante la vida de Ortega y que incluye las dos Guerras mundiales, aunque será la República y la Guerra Civil española las que se conviertan en un telón de fondo para la reflexión sociológica que hace nuestro autor.

b) Etapas de su pensamiento

Ortega será discípulo de Cohen en Marburgo, educado por tanto en la tradición del neokantismo, recibirá una fuerte influencia alemana. Desde el punto de vista estrictamente filosófico esta fuerte influencia se manifestó en la defensa a ultranza del primado de las cosas y de las ideas sobre las personas. Este periodo fue calificado por Ferrater como "objetivismo" (de 1902 a 1910) y que viene a terminar en la publicación en 1910 del ensayo "Adán en el paraíso" donde ya se inicia una reacción contra la tendencia objetivista. Al periodo que va desde el año 1914 hasta 1923 se puede llamar perspectivista, y a partir de 1923 aparecerá el periodo raciovitalista. A continuación vamos a analizar estas etapas, y por lo tanto su pensamiento.

II.- OBJETIVISMO

Podríamos decir que esta es la etapa de formación. En ella Ortega intenta reformar el mundo y los hábitos intelectuales de España, ya que el atraso español, con respecto a Europa, se daba en todos los órdenes, observando que la raíz intelectual europea funcionaba en base al objetivismo basado en: método preciso, hábito crítico y racionalidad.

Por amor a la objetividad tenemos que analizar a los hombres como cosas, como un ser más entre el ser de las cosas, como fenómeno.

Así, en esta etapa busca el camino de la ciencia para alcanzar la verdad y para librarse del problema de la subjetividad.

III.- GNOSEOLOGÍA: EL PERSPECTIVISMO

El perspectivismo es piedra angular de su teoría del conocimiento, oponiéndose Ortega tanto al realismo como al idealismo.

Este término fue acuñado por Gustav Teichmüller para significar la posibilidad de considerar una cosa y, en general, el mundo desde diversos puntos de vista, todos ellos justificados, de tal modo que cada punto de vista ofrezca una perspectiva única y a la vez indispensable acerca del universo. En este sentido la monadología de Leibniz puede ser considerada como un perspectivismo. Ortega se refirió a Leibniz al estudiar la relación entre verdad y perspectiva.

Esta etapa de su filosofía comienza con el descubrimiento de la circunstancialidad del hombre. El método usado en esta etapa consistirá en llevar a cabo una reflexión sobre las cosas más cercanas a nosotros. Mediante esta "Tª de las circunstancias" el hombre entra en contacto con el Universo, ya que este es el conjunto total de los diferentes puntos de vista o perspectivas y estas perspectivas siempre aparecen dentro de una circunstancia (La circunstancia constituye las coordenadas, el entorno del hombre. Repertorio de posibilidades que nos sostienen en nuestra existencia y nos instan a actuar. Todo lo inmediato que me rodea, me envuelve me solicita y me afecta. Mi vida no sería lo que es si no fuera mía y si no se diera en unas circunstancias o fuera el resultado de estas). De esta manera, dirá Ortega que el ser del mundo no es "alma" ni "materia", sino perspectiva.

La perspectiva es una condición gnoseológica de lo real puesto que la estructura de lo real sólo se nos preseta desde distintos puntos de vista. La perspectiva, a pesar de ser única e intransferible (es mi perspectiva) no aspira a absolutizar el mundo desde esa perspectiva sino que como sabe que el mundo es pluralidad de perspectivas, se tiene como un punto de vista más.

Ortega defendió el perspectivismo, pero no (o no sólo) en su sentido biológico o psicobiológico, sino histórico; según él, hay una serie de perspectivas que sólo pueden descubrirse en el curso de la historia. La reunión de las posibles perspectivas efectivas y posibles daría la verdadera imagen de cada cosa, y sólo ella sería propiamente la verdad absoluta:

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera aparece cada individuo, cada generación, cada época, como un aparato de conocimiento insustituible. La perspectiva estará unida a una determinada circunstancia. Esta es la que nos limita, es nuestra propia peculiaridad dentro del mundo. No se trata de una circunstancia biológica, sino humana y, sobre todo, histórica. Con ello Ortega afirma que somos esencialmente circunstanciales.

Cada individuo cada generación y cada periodo histórico es un órgano insustituible de conocimiento y la verdad integral sólo puede ser obtenida "articulando lo que mi vecino ve a lo que yo veo, y así sucesivamente".

En este sentido, también podríamos relacionarlo con la tesis de la eternidad spinoziana, que afirma la misma en la existencia única e intransferible de una forma determinada de sustancia que sería cada hombre, dando pie a un inequívoco inmanentismo de índole gnoseológico también, dada la primacía que da Spinoza al conocimiento dentro de la forma de existencia específicamente humana.

Por otro lado, Ortega ve en Einstein una confirmación de la doctrina perspectivista. Según la teoría de la relatividad, un suceso que desde el punto de vista terrestre precede a otro en el tiempo, desde otro lugar del universo –por ejemplo desde Venus– parecerá que le sucede. Esto no implica que nuestra imagen o la del que vive en Venus sea falsa. Como el espacio y el tiempo son ingredientes objetivos de la perspectiva física, es natural que varíen según el punto de vista.

Invirtiendo la tesis de Malebranche sobre la visión de Dios, podemos decir que "Dios ve las cosas a través de los hombres, los hombres son los órganos visuales de la divinidad".

IV.– EL RACIOVITALISMO.

a) La razón vital

La razón vital de Ortega no es propiamente un modo de razón entre otros, sino que es la vida como razón. Ello puede entenderse en dos sentidos: por un lado la razón vital es una realidad, pues es el ser mismo de la vida en cuanto necesita saber a qué atenerse y, por otro lado, es un método que permite a la vida orientarse. La expresión razón vital designa el hecho de que la razón, lejos de ser un "reino inteligible" en el cual la vida participa, o puede participar, o bien algo simplemente agregado a la vida, es uno de los constitutivos de la vida, la cual no puede entenderse sin razón.

El raciovitalismo, que es la filosofía de madurez de Ortega, se presenta como una alternativa de las posiciones vitalista y racionalista, las cuales son rechazadas por Ortega por pensar que tanto una como otra aparecen siempre enfrentadas cuando en realidad son perfectamente compatibles.

A estas dos posturas se opone en su ensayo "Ni vitalismo ni racionalismo", que aparece recogido en la obra "El tema de nuestro tiempo".

Respecto al problema del vitalismo Ortega comienza definiendo los dos planos en los que este se daba:

Vitalismo biológico: Este tipo de vitalismo afirma que el conocimiento es un proceso biológico como otro cualquiera, que no tiene leyes y principios exclusivos sino que es regido por leyes generales orgánicas.

Vitalismo filosófico: Afirma que la razón no es la forma superior de conocimiento, sino que cabe una relación cognoscitiva más inmediata a la realidad última. Esta forma de conocimiento es la que se ejerce cuando en vez de pensar conceptualmente las cosas (y por tanto cuando se las distancia con el análisis) se las vive íntimamente. La vida misma es, por tanto, constituida en un método de conocimiento frente al método racional.

En relación al racionalismo, Ortega no dice ir en contra de la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella, pero sí está en contra del racionalismo. Así llevará una crítica contra la filosofía platónica, ya que con Platón se entiende el razonar como ir al principio de una cosa y esto no funciona ya que cuando el propio Platón trate de llegar a los últimos elementos no podrá continuar, por lo que, o bien su análisis no conocerá esos últimos elementos, o bien lo hará de una forma irracional. Contra Leibniz, para el cual el origen de todo conocer es el "principio de dar razón", en el cual, según Ortega, se repetirá la situación anterior ya que, en última instancia, la razón se convierte en intuición.

El problema de los racionalistas es que estos creen que la realidad puede ser aprehendida usando la razón como dogma, partiendo de una razón apriorística, pura. Ortega sentencia la inutilidad de la razón como dogma. Esto es lo que hace inadmisibile el racionalismo.

Sentadas estas críticas, Ortega define la razón vital de dos formas:

como realidad: pues el ser mismo de la vida

como método: que posibilita orientarse en la vida, en el sentido de dar razón, de dar una prueba que nos haga transparente la realidad

"Razón" es, por tanto, un término que designa todos los actos que "dan razón de" y especialmente que dan razón de los hechos vitales.

Por eso la filosofía no es un pensamiento acerca de la vida, sino un partir del hecho de que toda razón es viviente. En suma: "razón vital" puede traducirse como "vida como razón". De ahí que el hombre no sea para Ortega un ente dotado de razón, sino una realidad que tiene que usar de la razón para vivir. Vivir es tratar con el mundo y dar cuenta de él, no de un modo intelectual abstracto, sino de un modo concreto y pleno. De ello se deriva el saber como un saber a qué atenerse: el hombre ha tenido que inventar la razón, porque sin ella se sentiría perdido en el universo.

Ahora bien, la razón vital no es sólo un método, sino también una realidad: es una guía en el sistema de la realidad y la propia realidad que se guía a sí misma dentro del universo.

Para Ortega, el conocimiento, aunque racional, está arraigado en la vida. La tarea propia de nuestro tiempo consiste en que la razón pura ceda su puesto a la razón vital ya que, como decíamos, la razón no es más que una forma y función de la vida.

b) La vida como realidad radical.

La vida es la realidad radical, dentro de la cual se hallan las demás realidades. La vida no es, según Ortega, una cosa, pero tampoco un espíritu. El pensamiento es una parte del individuo que vive y filosofar no es más que una forma de vivir. La vida, por tanto, sirve de fundamento a cualquier otra realidad. En rigor la vida, no "es", propiamente hablando, nada: es un hacerse a sí misma continuamente, un "auto-fabricarse". La vida de cada cual es la existencia particular y concreta que reside entre circunstancias haciéndose a sí misma y, sobre todo, orientándose a su propia mismidad, autenticidad o destino.

Tras el concepto de la vida como realidad radical se esconde en Ortega una teoría de la realidad: el ser del mundo no es alma ni materia, sino perspectiva. Al emparentar la perspectiva en una determinada circunstancia que nos limita logra Ortega escapar del idealismo (el conocimiento al estar dentro de una determinada circunstancia debe hacernos olvidar valores hieráticos que dictan perspectivas eternas).

Para escapar del naturalismo todavía tendrá que introducir una categoría más. Así, junto a la circunstancia y la perspectiva, aparece otra realidad: el yo. De esta manera dirá Ortega: no soy un ingrediente de la circunstancia, es decir, en absoluto soy un ingrediente pasivo en ella sino que trabajo y elaboro en ella mi vida y mi proyecto humano. La circunstancia por sí sola no es nada, adquiere radicalidad cuando la emparentamos con el sujeto que la vive. Por ello, es el personaje quien confiere carácter de mundo a lo que sin él tendría carácter de naturaleza. Por tanto, lo que une la teoría de la realidad –o sea, lo que une perspectiva, circunstancia y yo– es la vida humana.

El hombre puede, ciertamente, alejarse de su propia autenticidad, pero entonces será menos "real". A diferencia de las cosas, la vida humana admite grados de realidad según su mayor o menor acercamiento a su propio destino. Por eso la vida puede ser caracterizada por medio de la siguiente serie de notas o categorías: Vivir es encontrarse en el mundo: Verlo, pensarlo, quererlo, odiarlo, etc. El mundo no es aquí naturaleza, sino

lo vivido como tal.

Vivir es un quehacer: Nos encontramos en el mundo no de una forma vaga, sino concreta. Estamos ocupados en algo.

Vivir tiene una finalidad, es anticipación y proyecto, es posibilidad, es limitación, temporeidad y, en último término, "naufregio" –un naufragio del que el hombre aspira a salvarse agarrándose a una tabla de salvación: la cultura–.

Por eso la vida es también drama y por eso no puede ser una realidad biológica, sino biográfica. El método para acercarse a ella no es el análisis, sino la narración. Sólo así puede entender el hombre que la propia vida es su fin y que, por consiguiente, no hay que buscar ninguna transcendencia; lo transcendente para cada uno es la propia existencia humana, la cual se descubre, así, como una realidad desilusionada.

El descubrimiento de la vida como "la realidad radical" supone, entre otras cosas, una superación tanto del idealismo como de la fenomenología. Del idealismo como solipsismo que se vuelve sobre sí ignorando la ilógica realidad para adaptarla a la identidad del concepto, desvitalizándola, en suma. Y de la fenomenología como el intento más profundamente idealista, más desesperadamente idealista, por cuanto pretende sacar de la crisis al conocimiento dando carta total de ciudadanía al idealismo más puro, a la búsqueda de identidad a través de la razón pura, cuando la realidad es indomeñable e irreductible a ella.

En relación estrecha con la idea de la vida como realidad radical y fundadas en ella, se encuentran en Ortega una serie de ideas filosóficas que afectan a las cuestiones fundamentales de la metafísica. Una de estas ideas es la de que lo que los filósofos han llamado "ser" es algo inventado por el hombre (para responder a una cierta situación vital, especialmente a la situación en la cual se produjo un vacío dejado por la falta de creencia en los dioses). Por lo tanto, Ortega no considera el ser como la realidad, sino lo contrario: la realidad es anterior al ser.

Éste es una interpretación de "lo que hay". Ahora bien, "lo que hay" no es algo que el hombre "pone", sino aquello que se le impone por sí. Descubrirlo, esto es, sacarlo a la luz, equivale a sacar a la luz toda una serie de supuestos de que se han valido hasta ahora los filósofos –supuestos tales como "lo que hay es lo racionalmente comprensible", "lo que hay es lo experimentable", etc. En esta búsqueda de lo que subyace en las diversas interpretaciones que se han dado de "lo que hay", Ortega descubre que lo que hay es más bien algo incompleto –en otros términos, lo que hay es más bien un intento de ser que un ser completo–.

Fundamentalmente, la concepción eleática del ser presenta para Ortega una presencia constante desde Parménides y un intento de solución con Descartes, que en realidad plantea una duda previa sólo intelectual, sin asomarse al hombre preexistente tras esa duda. Frente a la identificación como realidad radical del mundo o naturaleza, seguido hasta Descartes, éste propone al mismo nivel el yo, iniciando el solipsismo. Para no dudar hay que suponer la existencia de una identidad entre el yo que conoce y el conocer. Pero no supera esa visión quietista de la realidad, aunque sea de enorme importancia la alternativa que propone. Esta concepción ha empezado a fracasar en la física, la propia lógica observa, tras un enorme desarrollo, una falta de fundamento, una línea definitoria que nos lleva a lo irracional tras determinadas evoluciones. Si ni siquiera los productos mentales tienen solidez gnoseológica, en la medida que nos vamos acercando a los entes reales, lo ilógico aparece en progresión geométrica. Al llegar al hombre la visión naturalista fracasa totalmente, siempre ha fracasado. El conocimiento se encuentra, como siempre se ha encontrado, sin poder dar una respuesta de qué sea el hombre. Porque el hombre es el ser que soslaya toda la interpretación quietista en grado superlativo. De aquí derivará Ortega conclusiones de las que trataremos en el apartado dedicado a la razón histórica. Con ello Ortega procede a desmontar la filosofía misma, la cual no aparece como algo perteneciente a la naturaleza humana, sino como una reacción ante una cierta situación histórica. Superficialmente se trata de un "historicismo" o, si se quiere, de un "realismo historicista", pero hay que tener en cuenta que para Ortega la historia misma está hecha de una serie de "invenciones" que produce el hombre con el fin de mantenerse a flote.

En resumen:

Bajo la influencia de Simmel, Ortega hace de la vida la realidad radical. Pero no de una vida simplemente orgánica, sino una vida cuyo núcleo es la razón, es decir, la vida y la razón son indisociables en el hombre. De

aquí nacerá el concepto de razón vital, origen del raciovitalismo.

La razón deja de ser una actividad de abstracción o una facultad descarnada para convertirse en una función vital, con expresión del mismo autor. Precisamente porque la razón debe ser entendida así del mismo modo que la vida sólo es posible por la inserción en un medio que la posibilite y en el que se despliegue, así también la razón vital tiene que ser una razón abierta, integradora, que, radicando en el yo, asuma las circunstancias en las que el yo se desarrolla, actúa, vive.

Por eso la vida no puede entenderse como algo estático, sino dinámico, procesual, progresivo. Se debe decir que el hombre es su vida, entendida ésta en plenitud de asunción de los elementos personales y de las circunstancias envolventes y condicionantes. Esta vida el hombre debe vivirla de un modo racional, proyectando su desarrollo y comprometiéndose con su proyecto. Y entonces la vida se convierte en historia.

Vitalismo o racionalismo es la fórmula de un falso dilema entre dos corrientes de pensamiento que presentadas como antitéticas, como términos de una alternativa exclusiva, han de ser rechazadas ambas.

Ortega sostiene la necesidad de concebir una vida humana a la que no se le haya amputado el órgano de la verdad, y una verdad que, para subsistir, no tenga que excluir previamente el flujo de la vida. Para lograr esta superación es preciso que la razón deje de ser razón pura, renuncie a su pretensión de absolutismo y se someta a la vida. Convirtiendo la razón en vital salimos del vitalismo irracionalista como del racionalismo puro.

c) Estructura de la naturaleza humana: Ideas y creencias.

A través de la distinción entre ideas y creencias Ortega elabora el sustrato de la naturaleza humana que permitirá tender un puente entre la vida como fuerza desbordante y el hombre que la vive en concreto, que realiza un proyecto en ella. O, en otro sentido, el puente entre la vida y la razón.

Ortega ha dado un sentido a la voz de "creencia" que le permite iluminar a la luz de ella la metafísica de la existencia humana.

Al examinar la estructura de la vida humana, advierte que no es lo mismo pensar una cosa que contar con ella. El "contar con" es justamente lo típico de la creencia, pues si el hombre puede llegar hasta morir por una idea, sólo puede vivir de la creencia.

Tal distinción está situada más acá de toda mera elucidación psicológica; la diferencia entre ideas y creencias no debe entenderse desde el punto de vista particular de la psicología, sino desde el punto de vista total, y metafísico, de la vida.

Las creencias son de este modo el estrato más profundo de la vida humana, o si se quiere (pues ello no prejuzga nada sobre un fondo último metafísico), el terreno sobre el cual la vida humana se mueve. El plano de la creencia es, por tanto, el plano más serio de nuestra vida. Lo restante, las ideas, serían sólo vida imaginaria, pues, en realidad es juego, imaginación, todo lo que no es creencia.

Creencia no es un mero creer, sino un "estar en" y un "contar con" que engloban asimismo la duda. Esta última es también un estar, aunque un estar en lo inestable, una perplejidad que se revela sobre todo en los momentos de crisis.

Desde este punto de vista ha de entenderse, según Ortega, la afirmación de que la idea es aquello que se forja el hombre cuando la creencia vacila: las ideas son las cosas que de manera consciente construimos precisamente porque no creemos en ellas.

Ortega le atribuye a la duda una gran importancia, que llega a ser calificada como "una especie de creencia". Las dudas constituyen una parte muy específica de nuestra realidad, la realidad de lo dudoso ("una realidad tan real como la fundada en la creencia, pero que es ella ambigua, bicéfala, inestable"). O, si se prefiere, una manera peculiar de estar en nuestra realidad ("en la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo"). La duda es, en definitiva, estar en lo inestable como tal. Y ésta es una dimensión inexcusable de lo real. Nuestra vida sería tan incomprensible sin las dudas como lo es sin las creencias.

Pero que estemos en dudas no significa en modo alguno que aceptemos semejante situación como un estado normal de las cosas. La tabla de salvación a la que nos aferramos es la tabla de las ideas. No conocemos otro remedio para salir de dudas que pensar acerca de esas mismas dudas o, lo que es lo mismo, producir ideas. He aquí una manera en que las ideas le son de utilidad a la vida: cubriendo las fisuras que se abren de continuo en las creencias que nos constituyen. La idea es aquello que se forja el hombre cuando la creencia se tambalea.

Las ideas son esas cosas que de manera consciente construimos precisamente porque no creemos en ellas. Y los huecos de nuestras creencias son el lugar donde insertan su intervención las ideas. Esas nuevas ideas que sustituyen a unas viejas creencias, sacudidas hasta sus cimientos, tienen la tendencia a convertirse en creencias.

Ciencia, filosofía, religión y arte aparecen como "reacciones" del hombre ante una situación vital, como instrumentos que maneja la vida humana ante la realidad problemática: "comparado con la realidad" el mundo de la ciencia "no es sino fantasmagoría".

La distinción entre ideas y creencias, obliga a Ortega a precisar lo más posible la diferencia entre un pensamiento en tanto que meramente enunciado y un pensamiento en tanto que funciona efectivamente en la vida humana.

En resumen:

Una cosa es lo que pensamos (idea) que es pensar conscientemente y de forma voluntaria en ideas y otra es lo que creemos, que no desembocamos en ella a través de actos específicos de pensamiento, sino que, por el contrario, se hallan ya en nosotros, constituyendo la sustancia de nuestra vida. Las creencias nos constituyen como individuos. Es aquello que está condicionado por el momento histórico y el lugar en que vivimos. Es el estrato más profundo de la vida humana, el terreno sobre el cual la vida se mueve. En las creencias nos movemos, vivimos y somos. Constituyen la base de nuestra vida. Ellas nos ponen delante lo que es la realidad misma. Toda nuestra conducta depende de nuestro sistema de creencias. Las ideas son objeto de nuestro discurso, en tanto que las creencias son objeto de nuestra suposición. No se distinguen, por tanto, por medio de la psicología o la epistemología.

Las creencias no son sólo de un determinado tipo. Ciertas suposiciones (o supuestos) de índole simple y elemental pueden merecer el nombre de creencias. Todo depende de si esos pensamientos (no formulados y a veces no formulables) que estamos dando por supuestos sostienen, empujan y dirigen nuestro comportamiento. La creencia de que existen regularidades que rigen los fenómenos naturales (por ejemplo, la creencia de que mañana saldrá el sol) tiene el mismo sentido, esto es, desempeña la misma función, que la creencia de que mañana seguiré vivo. Pero esto no impide afirmar que una y otra creencias tienen un distinto fundamento, esto es, que si hiciera falta podrían ser respaldadas por muy diversas calidades de argumentos: en uno su fundamento vendría del discurso científico y en otro el respaldo viene de una dudosa amalgama de cálculo de probabilidades y pulsiones de supervivencia.

El pensamiento en tanto que meramente enunciado es llamado IDEOMA; el pensamiento en tanto que funciona en la vida es llamado DRAOMA. El ideoma es simple idea sobre algo y el draoma es creencia.

En La idea de principio en Leibniz, afirma:

"Llamo ideoma a todo pensamiento (cuya expresión tendrá que ser una expresión positiva o negativa, simple o compuesta) que explica un dogma (opinión, sentencia, doctrina) sobre algo; pero en tanto que lo enunciamos, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo. Tomada así una sentencia, queda convertida en "pura idea sobre algo", en pura posibilidad mental, que no tiene realidad humana, puesto que se le ha amputado la dimensión de ser opinión en firme de un hombre, convicción de él, tesis que sostiene. Hace un cuarto de siglo, Meinong llamó a esto Annahme (asunción), porque a él le interesaba desde un punto de vista puramente lógico. Mi "ideoma" es, si lógicamente considerado, una "asunción" de Meinong; pero es lo menos interesante en ello. La prueba es que en Meinong significa lo opuesto a acción viviente en que el hombre no sólo "tiene una idea", sino que la es, dándose o no cuenta de ello. El ideoma cuando es puesto en actividad, cuando funciona ejecutivamente, cuando es aceptado y sostenido o rehusado y combatido, se convierte en una efectiva realidad, y es un draoma o drama (de drao: actuar)".

La distinción de referencia le permite a Ortega mostrar que si, como alguna vez ha dicho, las "ideas" –los ideomas– no tienen historia, los draomas no sólo la tienen, sino que en alguna medida son históricos –o si se quiere, histórico–humanos–.

Así, y para dar un solo ejemplo, la historia de la filosofía no es primariamente una sucesión de meros ideomas. sino un "sistema de acciones vitales". Esto no significa que la historia de la filosofía carezca de dimensión ideomática. Pero esta dimensión está montada sobre un soporte "draomático". La llamada "historia de las ideas" es poca cosa si el hombre no se hace cargo de tales ideas.

Esta estructura que hemos descrito es utilizada por Ortega en casi todas sus obras, y hará constantemente referencia a la misma, sobre todo en lo que se refiere a la razón histórica. Entendemos que este interés en la distinción es el intento de tender el puente entre la vida expresada como realidad radical, y la razón histórica como parte de esa razón vital particularmente aclaradora de la naturaleza humana. Podemos decir, por tanto, que se trata de un esquema operativo, o una especie de prólogo a toda la tarea de reformulación del conocimiento del hombre que postula Ortega como necesaria, en la que esta distinción revelaría las crisis por las que ha ido pasando la humanidad, y dado que el hombre es precisamente porque fue, nos daría las claves de comprensión del hombre presente.

d) El otro como problema derivado de la radicalidad de la vida.

La frase "yo soy yo y mi circunstancia" plantea internamente el problema del "otro". En primer lugar porque la preocupación intelectual por la realidad del primer yo de la fórmula propone el problema de las realidades exteriores tú y él. En segundo lugar, porque la conexión entre el segundo yo y la circunstancia obliga a pensar en la peculiar estructura de ese primer yo cuando la circunstancia se reduce a ser un solo tú. Entonces la frase se transforma en: "yo soy yo y tú".

La preocupación intelectual por la realidad del yo es constante en los primeros escritos de Ortega. Parte de contraponer cosa y persona. Cosa es lo utilizable y persona es lo no utilizable, lo que tiene fines propios. Pero lo que es primeramente no utilizable es el centro de operaciones que llamo "yo", desde el cual puedo utilizar aquello que no soy yo; de lo que se deduce que las realidades a que llamo "tú" y "él" serán para mí personas y dejarán de ser cosas cuando yo las trate como si fueran "yo". Hacer de algo un yo es el mejor medio para que deje de ser cosa. Sin embargo, hay un margen para el arbitrio: puedo optar entre tratar a otros como cosas o como personas.

El yo es la intimidad efectiva, operativa. Y el problema sigue siendo cuando la circunstancia es abordada por el tú.

La vida es realidad radical. Por ser radical y ser mía mi vida es totalmente intransferible. De lo que resulta que la vida humana es soledad radical. Pero esta soledad radical no significa que sólo exista yo, sino que en el fondo de mi vida personal, yo estoy solo con las cosas. Desde este fondo emergemos con un ansia no menos radical de compañía.

Soledad radical, radical y exigente abertura a cuanto no soy yo, y más cuando ese no-yo son los otros seres humanos: esto es mi vida. El hombre es, a nativitate, altruista. Vivir humanamente es la empresa constante e inacabable de ir llenando la propia soledad personal con la compañía que ofrecen las cosas y las personas.

En sí mismo y para mí el otro no es primariamente cuerpo, como el mineral, sino carne, realidad psicofísica dotada de contorno y expresión, de intimidad. A través de la expresión que percibimos del otro, de su cuerpo, recibimos tres notas esenciales: percibo que hay una intimidad en esa carne, que esa intimidad es similar a la mía y que mi relación con ella es el modo de la coexistencia. La piedra me es piedra a mí, pero yo no soy para la piedra nada. Lo esencial de la relación interhumana es que, además de coexistir, sino que advierto que esa realidad expresiva es en principio tan capaz de responderme como yo de responder a ella.

La acción y el conocimiento son las dos operaciones complementarias en que se hace efectiva la relación de reciprocidad. La mutua acción crea un mundo común, y el conocimiento va convirtiendo a otro en un tú.

Pero la vida del otro no es para mí realidad radical, sino siempre realidad secundaria, latente y presunta, por muy verosímil que parezca ser. Realidad radical sólo es la realidad de mi vida.

Por tanto, hay una parte del otro inaccesible para mí, su intimidad. Con el otro descubro el puro no-yo, que no es el mundo, sino el otro Hombre con su ego fuera del mío y su mundo (propio) incomunicante con el mío. El otro, en suma, es a la vez "otro yo" y "puro otro", mi semejante y lo superlativamente distante de mí.

Hay una ternaria estructura de la realidad: mi vida, lo mío (la parte del no-yo que comienza con mi cuerpo), el mundo de mi vida y, por fin, la realidad del otro, incomunicante con la mía en su realidad radical. Sólo tratando con el otro va surgiendo para nosotros la convención siempre cierta y conjetural de un mundo objetivo.

Con el trato inicial no aparecen los rasgos individuales que ulteriormente emergen de esa realidad. Al hacérseme tú, el hombre genérico se me aproxima. Y en este punto descubro el carácter imprevisible del tú, que no tiene un ser fijado. Sólo cuando muera tendrá un ser fijado.

Por contra, al hacérseme tú el otro percibo nítidamente su peligrosidad, puesto que su intimidad no coincide con la mía. Sólo cuando así emerge el tú, puedo yo conocer mis límites y acompañar al yo mi circunstancia. El orden genético, pues de los pronombres, es Yo, el Otro, Nosotros, Ellos, Tú y mi Yo concreto y único, distinto al primer yo genérico.

El yoismo de la filosofía post-cartesiana ha afirmado erróneamente el yo genérico, provocando confusión en la percepción injustificada del propio yo y alejando desmesuradamente al prójimo.

Contra lo que el pensamiento moderno tácita o expresamente ha venido afirmando, ni la conciencia de mi yo propio es para mí lo más inmediato, ni el yo del otro, latente por necesidad, está tan distante de mi cuando con él trato.

Tras enajenarme del prójimo, convertido en el misterio del tú, me esfuerzo por asimilarlo partiendo del yo...

Del contemporáneo espero siempre, en última instancia, que sea como yo... La amistad y el amor viven de esa creencia y de esa esperanza. Que tú seas tú es pura facticidad. Yo abrigo siempre una última esperanza de que esto no sea la última palabra.

En suma, metafísicamente, el otro es para mí la zona de mi circunstancia que, siendo en sí misma inaccesible, me permite la doble operación de especular sobre el ser de las cosas y de completar mi realidad intercambiando mi vida con la suya y juntando así nuestras dos íntimas, irremediables soledades.

Psicológicamente, el otro es el agente mediante el cual el mundo de los hombres se me va desgajando en "nosotros", "él", "tú" y "yo". El análisis sociológico, en fin, logra discernir lo que en el cuerpo social es en verdad fundamental y primario: la relación entre el otro y yo.

V.- LA RAZÓN HISTÓRICA

El progresivo incremento de la irracionalidad a medida que avanzamos en las ciencias hacia la comprensión del hombre, hace tambalear toda la filosofía de corte eleático y sus soluciones. Si esta filosofía, por su fijismo y búsqueda de identidad, ha fracasado en aportar una base gnoseológica firme en materias alejadas de lo humano, fracasa totalmente al dar cuenta de la comprensión real de lo que sea el hombre. Porque el hombre no es nunca naturaleza, sino un hacerse constante. El resultado, pues, de toda la metafísica y teoría del conocimiento orteguianas desembocan irremisiblemente en una interpretación de lo humano, que es a la postre lo que interesa y a lo que sirven las demás parcelas del pensamiento radical que es la filosofía.

El pretendido ser de lo real implica necesariamente una identidad mínima entre la realidad y nuestro conocimiento. Pero eso es considerar que la inteligencia nos puede dar más de lo que puede efectivamente darnos. La inteligencia es un órgano indispensable, pero nunca puede ser el único. La inteligencia nos provee de ideas, no de sustrato serio, de creencias. El hombre, por tanto, no puede ser pensado desde una única consideración. No puede ser pensado desde la realidad radical de una razón pura. Como afirma el mismo Ortega en SRH:

"Suponer, con toda la tradición eleática de la filosofía, que lo real es por su misma estructura inteligible es un círculo vicioso y es ignorar el drama del conocimiento. La inteligencia es el instrumento para conocer, y no hay verosimilitud de que la realidad por conocer se parezca al instrumento con que se intenta conocer" (p.119) Por eso, al final emerge el hombre como problema. El hombre ha ido pasando por muy diversos estados a lo largo de la historia. Ha construido ideales, los ha asumido y los ha descartado después. Las formas más dispares del ser han pasado por el hombre. El hombre es un peregrino del ser. Por tanto, no posee naturaleza, sino historia. Y ello porque es historia el modo de ser de un ente que está constituido de manera principal por la movilidad y el cambio.

Y se trata, después de haber asumido esa necesidad de la historia para desentrañar el sentido de lo humano, de crear unas ciencias históricas rigurosas, que no se limiten meramente a describir, sino a interpretar decididamente al hombre en su historia, porque sólo lo que el hombre fue nos puede dar la comprensión de lo que el hombre es.

A partir de 1924, Ortega nos habla ya de "razón histórica" frente a "razón vital" en "Las Atlánticas". Si la realidad radical es la vida humana entendida individualmente, parece que ha de ser la razón vital la que ha de primar sobre la historia. Por otro lado, si vida es cambio, peculiaridad, desarrollo, es decir, historia, parece ser que debe ser la razón histórica la que prime sobre la vida ya que no hay vida que pueda entenderse sino

inmersa en la historia.

Por lo tanto, la razón vital se va a concretar en razón histórica, pero en modo alguno se trata de dos razones distintas sino que la razón vital es a la vez razón histórica porque la vida es esencialmente temporeidad. Así mismo, el hombre se va haciendo en el desarrollo de su vida. El hombre debe proyectar su vida, adquiriendo luego el compromiso de cumplirlo. Sólo así su vida es auténtica. Al hacerse la vida historia, la razón vital se convierte en razón histórica, acaso con una diferencia: que mientras la razón vital tiene su mejor cumplimiento en el plano individual, la razón histórica, además de ese plano individual, trasciende al plano colectivo y social.

En una palabra, el hombre en Ortega, más que ser una naturaleza de fijismo sustancialista, es una realidad-vida, que "se hace, va siendo" en el decurrir de su historia vital, bajo la rectoría de una razón que, por ello, es vital e histórica.

Vemos, por tanto, que si Ortega concede a la vida primacía al hacer consistir en ella la realidad radical, lo mismo sucede con la importancia que concede a la historia en la interpretación de la vida humana. Si a Ortega le interesaba la Historia como elemento medular de la cultura, cabe decir que le interesó aún más plantear y explicar la vida humana como historia. El concepto de naturaleza humana, como núcleo sustancialista y fijo, había venido sirviendo desde Grecia para explicar lo que es el hombre. Ortega, con Dilthey, afirmará que el hombre es historia. En el volumen SRH aparece un apéndice que Paulino Garagorri incluyó en el mismo, titulado "Aurora de la razón histórica" que nos viene bien para sintetizar de manera clara (e insustituible) el pensamiento orteguiano a través de sus propias palabras. En él vemos de nuevo esa apoyatura en el raciovitalismo, sin el cual es imposible concluir esa razón histórica determinante de Ortega. "Esa extraña realidad –la vida humana– no es una cosa física ni una cosa psíquica. En absoluto no es una cosa ni un modo, acto o estado de una cosa. Es un puro acontecimiento de carácter dramático. Es lo que me pasa a mí y lo que te pasa a ti, donde yo o tú no somos sino eso que nos pasa.

La más notable peculiaridad de esa realidad que consiste en acontecer está en que posee de suyo, por sí misma, estructura". (233–234)

La física y la psicología no son más que construcciones que reclama nuestra mente, pero en sí está previamente la realidad.

"Ahora, al haber perdido la fe exclusiva en esa razón hemos quedado libres –desde Dilthey– para buscar el ser del hombre sin que nos estorbe el prejuicio del naturalismo, del eleatismo. Y pronto hemos caído en la cuenta de que la razón física tenía que fracasar ante los problemas humanos. Porque el hombre no tiene naturaleza, no tiene un ser fijo, estático, previo o dado. No sólo varía como los cuerpos, es decir, con una pseudo-variación que circula dentro de unos límites invariables, dentro de la ley de sus variaciones, sino que varía ilimitadamente". (236–237)

Cada vez que el hombre, individual y socialmente, es algo, deja de ser infinitas cosas. Su comprensión, entonces, se nos revela en la historia, en sus fases, en sus tipos significativos de ser, en sus épocas y en las creencias que sustentan cada época.

"El hombre que no es se va haciendo en la serie dialéctica de sus experiencias. Y por tanto lo único que podemos saber del hombre es lo que ya ha sido". (237)

Se necesita una nueva revelación, que sólo puede venirle al hombre, de la razón histórica.

Este concepto de razón está ligado a la noción de conciencia histórica y a los esfuerzos realizados con el fin de conceptualizar tal conciencia, en cuanto a Dilthey. En un sentido metafísico Ortega, que durante años tuvo el proyecto de escribir una Aurora de la Razón histórica, trabajó en los fundamentos de una "crítica de la razón histórica", íntimamente ligada al concepto de razón vital. La razón histórica de Ortega no es simplemente una especificación de la razón vital, puesta que la razón vital misma es histórica. Como ocurre con el resto del pensamiento de Ortega no podemos hacer grandes escisiones en los temas que trata, puesto que todos van íntimamente unidos, y el peculiar modo de Ortega, además, de volver reiteradamente sobre los mismos temas en sus obras y cursos, esencialmente diciendo lo mismo, pero a la vez abriendo nuevas perspectivas de los problemas que trata, hace difícil una labor de síntesis al estilo académico. Por ello esta razón histórica no es más que una de las caras de la compleja razón vital, y apunta como colofón de muchos de los cursos y obras.

a) Antirrelativismo.

La razón histórica y el perspectivismo no implican relativismo. Según el relativismo, la verdad como tal no existe sólo hay verdades relativas a cada individuo (cada individuo tiene sus propias convicciones que son verdades para él).

La filosofía de la razón vital no es escéptica ni relativa sino más bien absolutista (pero un absolutismo distinto al racionalista: cree que se puede capturar el secreto de las cosas buscando en su mente la verdad eterna u absoluta). Pero si se niega la existencia de entidades absolutas en relación a las cuales las determinaciones concretas de la realidad son meramente relativas, y que sólo estas determinaciones concretas son reconocidas como realidades, ya no existirá una realidad absoluta y una realidad relativa, sino sólo una realidad llamada realidad relativa.

VI. EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN ORTEGA

Para Ortega la filosofía no nace por razón de su "utilidad" ni por "capricho". Para él la filosofía es constitutivamente necesaria al intelecto y tiene como objetivo capturar la verdad del todo como tal.

La filosofía toma lo dado de forma problemática puesto que el filosofar consiste en "buscar al mundo su integridad". Lo dado es considerado por la filosofía como insuficiente y fragmentario y, por tanto, ha de ser remitido a algo que no es ello mismo. A este "ser fundamental" del mundo es al que aspira la filosofía. Este ser fundamental del mundo tiene dos características:

1º– No se trata de un dato

2º– Es radicalmente heterogéneo de todo ser intramundano

Filosofía es, pues, conocimiento del universo o de todo cuanto hay. El filosofar tiene para Ortega las siguientes características:

a– Filosofar es plantearse un problema absoluto, es decir, no partir de creencias previas

b– Esta situación radical del filósofo se impone a su pensamiento una característica que Ortega llama imperativo de autonomía. Se trata de un principio metódico que renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma.

c– Junto al principio anterior actúa el universalismo, el afán intelectual hacia el todo; lo que Ortega llama panantonomía (tratar de conquistar el universo entero). Es decir, el filósofo no puede quedarse en el imperativo de autonomía, de espaldas al mundo, sino que tiene que volverse cara al universo y conquistarlo, abarcarlo íntegro.

d– La filosofía es un conocimiento teórico expresable e intersubjetivo.

e– Imperativo de esencialidad. La filosofía busca la raíz de todo lo que hay en el universo.

La filosofía no es la misma ahora que en la época de la antigüedad clásica: en Grecia es la filosofía quien descubre el conocimiento como modo de pensar riguroso. Descubre el pensamiento necesario. Hoy la filosofía no busca una explicación –descriptiva– sólida o rigurosa de la realidad. Esta tarea ha sido asumida por las diferentes ciencias, por la ciencia, pero a costa de perder toda posibilidad de explicar o describir toda la realidad. Al perder la filosofía valor como conocimiento objetivo o con pretensiones de verdad en favor de la ciencia, le permite tratar con la realidad global. La filosofía es un saber radical, que se plantea los problemas últimos o primeros, los radicales. "La filosofía siendo inútil es necesaria o, al menos, inevitable.

VII. LA FILOSOFÍA DEL EXILIO ESPAÑOL (El exilio de la razón vital Orteguiana).

En este apartado incluiremos aquellos exilados que tienen una especial influencia de Ortega. Por otro lado quedan fuera otros autores que, siendo orteguianos en gran medida, no estuvieron nunca en el exilio, como Xabier Zubiri, Julián Marías, García Morente o Laín Entralgo. Tampoco se han incluido algunos autores en los que la influencia orteguiana, es más lejana, como García Bacca o Ferrater.

Esta es la razón del título del apartado, que nos descubre la oposición de un régimen político a una influencia plenamente vitalista, por lo que desaparece de nuestro país durante varios años, la fecundidad de una gran parte de los continuadores de Ortega. La inclusión de los autores descartados implicaría unas dimensiones de la exposición mayores que las que disponemos, ya que ni siquiera nos prolongaremos más de un brevísimo resumen en los incluidos y aún así será difícil condensarlo en este espacio.

a) José Gaos.

Gaos empleó en sus análisis filosóficos concepto procedentes del existencialismo, y sobre todo de la filosofía de Heidegger. El tema principal de su filosofía es la actividad filosófica. Pero la "filosofía de la filosofía" a que conduce tal pensamiento es el resultado de ponerse en cuestión al filósofo mismo. Y el resultado de este cuestionamiento es darse cuenta que lo descubierto por el filósofo no es susceptible de comunicación a otros hombres.

Pero esto no conduce a la destrucción de la filosofía, sino a su purificación de una pretensión falsamente objetivante. Una vez reconocido el carácter personal del filosofar, se descubre que en esta vivencia se hallan elementos que ligán al hombre a algo que está más allá de él. Vemos aquí claramente la influencia orteguiana en la deserción del pensar objetivo, erróneamente pretendido como real, y una derivación un tanto subjetivista, y por qué no decirlo, un tanto pesimista, más de origen heideggeriano que orteguiano.

Esto permite establecer una auténtica fenomenología de la filosofía. Gaos predica un "rekantismo" en el que la "filosofía de la filosofía" se convierte en ciencia, pues es la única capaz de afrontar los sistemas filosóficos como fenómenos. Gaos afirmará:

Adiós a los sistemas metafísicos del universo, en lo que tienen de pseudocientíficos, no en lo que tienen de fenomenología.

b) Manuel Granell.

Influido por Ortega, Granell desarrollará un pensamiento filosófico que se ha ocupado principalmente del tema de la raíz ontológica del ser humano, tanto en su forma individual como colectiva.

Toda afirmación, sea filosófica o no, es de carácter histórico, pero eso no implica afirmar un subjetivismo.

Porque el sujeto humano no es una realidad aislada en el mundo, sino una realidad que existe en el mundo y cuyo ser es un "estar en situación". Por tanto, sus afirmaciones no son subjetivas, sino situacionales. La afirmación de la realidad situacional e histórica del ser humano condiciona el carácter situacional e histórico de todas sus afirmaciones, pero esto, lejos de relativizar éstas, les da plenitud y contenido.

Se trata, pues, de un pensamiento que entendemos perfectamente en la línea de Ortega, en cuanto que remarca la cualidad histórica de las ideas y creencias, haciéndose eco perfectamente de lo que pretendía Ortega, saliendo en defensa de esta línea negando la subjetividad, puesto que esta noción no tiene sentido en el pensamiento orteguiano.

c) María Zambrano.

Zambrano prolongará la doctrina orteguiana de la creencia, estableciendo un estrato más profundo que la creencia: la esperanza.

Característico de su pensamiento es el tomar el problema filosófico como algo muy distinto de un problema técnico: la filosofía es un acontecimiento radical en la vida humana, tanto más interesante cuanto que resulta, a la postre, insuficiente para colmar la abertura total de su esperanza. Por eso los temas de la filosofía son, para Zambrano, misterios y no problemas.

Aquí vemos una preocupación estética neta, sin planteamientos gnoseológicos, ahondando en una de las derivaciones posibles del sistema de Ortega: un vitalismo al que le preocupa menos la eficacia procesual de la argumentación que el impacto, la convulsión, el cambio a través de esas potencias ilógicas del hombre, dándolas pleno sentido al no utilizar la racionalización, más que en el límite imprescindible de lo que ha de ser comunicado. Es la creencia el sustrato profundo del hombre, y ahí se centra esta magnífica y sensible pensadora.

Cabe destacar entre sus preocupaciones el problema de lo divino y de la relación entre la filosofía y la poesía. Lo divino es un temor que embarga al hombre, sosteniéndole a un tiempo.

d) Joaquín Xirau.

Está influido por Ortega y García Morente, reuniendo a un grupo de filósofos entre los que destacan Ferrater,

Casanovas, Maragall, etc.

Siguiendo la tradición del idealismo antiguo y moderno, intenta, a base de experiencias personales de filiación metafísica y religiosa, superar el intelectualismo tradicional.

Procura establecer un orden del amor, destinado a solucionar también la crisis de la relación entre ser y valor. El conflicto entre la absoluta espontaneidad del acto y la absoluta rigidez del puro ser es debido, según Xirau, a la aplicación de la lógica intelectualista a un problema irreducible a ella.

El ser no es nunca exclusivamente en sí ni en otro. Todo lo contrario: para que algo propiamente sea es necesario que se encuentre en la confluencia de estas dos formas absolutas del ente, que pueden llamarse, lo subjetivo y lo objetivo.

Ser es distensión y transcendencia, pero no arranque ni término absoluto del transcender; el perpetuo fluir de lo real debe mantener una dirección.

La consideración separada del ser y del valor queda solucionada en cuanto admitimos que uno y otro se dan en la contradicción y en la confluencia; en otros términos, en cuanto admitimos que ni el valor ni el ser se encuentran en un puro sujeto o en un puro objeto.

Según Reiné Guy, Xirau ha sintetizado armónicamente las tradiciones de Lull y Vives, los ideales krausistas, el humanismo socialista y el pensamiento de Bergson y Scheler. Es una fenomenología nutrida por esos elementos con una metafísica del amor como centro y un conjunto de ideales destinados a la reforma de la sociedad por medio de la educación.

e) Luís Recaséns.

Ha desarrollado muchos de los temas de la filosofía del derecho y de la sociología a la luz de la filosofía de la razón vital.

Según Recaséns, es fundamental para el pensamiento contemporáneo integrar los resultados básicos del análisis de la existencia humana con las tesis capitales de la teoría de los valores. De este modo se evitan las abstracciones a las que puede conducir el racionalismo al tiempo que se rehuye el relativismo al que puede abocar el historicismo.

La filosofía del Derecho se funda en la existencia humana en su condicionalidad histórica, pero se orienta hacia un sistema de valores de validez universal.

T.70: ORTEGA Y GASSET Y LA FILOSOFÍA DEL EXILIO ESPAÑOL

I.- INTRODUCCIÓN

- a) Contexto del que surge el pensamiento Orteguiano
- b) Etapas de su pensamiento

II.- OBJETIVISMO

III.- GNOSEOLOGÍA ORTEGUIANA: EL PERSPECTIVISMO

IV.- EL RACIOVITALISMO

- a) La razón vital.
- b) La vida como realidad radical.
- c) Estructura de la naturaleza humana: ideas y creencias.
- d) El "otro" como problema derivado de la afirmación metafísica.

V.- LA RAZÓN HISTÓRICA

a) Antirrelativismo

VI.- EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN ORTEGA.

VII.-LA FILOSOFÍA DEL EXILIO ESPAÑOL (Exilio de la razón vital orteguiana)

a) José Gaos.

b) Manuel Granell.

c) María Zambrano.

d) Joaquín Xirau.

e) Luis Recaséns.
