
TRAYECTORIA INTELECTUAL DE ORTEGA Y GASSET

La creación de una primera gran filosofía en lengua española ha sido la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955). La figura de Ángel Ganivet (1865-1898) y de Miguel de Unamuno (1864-1936) ya habían preparado un estado de inquietud intelectual y la Institución Libre de Enseñanza, creada en 1876 (al ser apartados de sus cátedras los krausistas con la Restauración de la monarquía), estaba llevando a cabo una tarea de renovación cultural y pedagógica sin precedentes. Las mentes jóvenes estaban despertando del "sueño dogmático" del pensamiento nacional.

Ortega tomó la decisión de querer ser filósofo a los veinticuatro años en una carta dirigida a Miguel de Unamuno en la que le comunica su resolución de emprender el camino de una "filosofía científica": "Vamos a ver lo que da de sí un español filósofo, o lo que da de filosofía una testa celtíbera" (1907).

Para Ortega, el intelectualismo ha sido el pecado original de la filosofía, la divinización de la inteligencia y la concepción del pensamiento como algo se justifica a sí mismo. "Toda mi obra ha sido una lucha contra esta actitud" (Ortega):

«Vimos que *acción* no es cualquier andar a golpes con las cosas en torno, o con los otros hombres: eso es lo *infrahumano*, eso es *alteración*. La *acción* es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento, si este no va debidamente referido a la acción, y virilizado por la relación con esta.

Pero esa relación –que es la efectiva– entre acción y contemplación ha sido desconocida pertinazmente. Cuando los griegos descubrieron que el hombre pensaba, que existía en el universo esa extraña realidad que es el pensamiento, sintieron tal entusiasmo por las gracias de las ideas, que atribuyeron a la inteligencia, el *logos*, el rango supremo en el orbe. En comparación con ello, todo lo demás les pareció cosa subalterna y menospreciable. Y como tendemos a proyectar en Dios cuanto nos parece óptimo, llegaron los griegos con Aristóteles a sostener que Dios no tenía otra ocupación que pensar. Y ni siquiera pensar en las cosas; esto se les antojaba un como envilecimiento de la operación intelectual. No; según Aristóteles, Dios no hace otra cosa que pensar en el pensar –lo cual convierte a Dios en un intelectual, más precisamente, en un modesto profesor de filosofía. Pero, repito, que, para ellos, era esto lo más sublime

que había en el mundo y que un ser puede hacer. Por eso creían que el destino del hombre no era otro que ejercitar su intelecto, que el hombre había venido al mundo para meditar, o, en nuestra terminología para ensimismarse.

Doctrina tal es lo que se llama *intelectualismo*, la idolatría de la inteligencia, que aísla el pensamiento de su encaje, de su función en la economía general de la vida humana. ¡Cómo si el hombre pensare porque sí, y no porque, quiera o no, tiene que hacerlo para sostenerse entre las cosas! [...] El hombre de Occidente vive aún, en no escasa medida, esclavizado por preferencias que tuvieron los hombres de Grecia, las cuales, operando en el subsuelo de nuestra cultura, nos desvían desde hace ocho siglos de nuestra propia y auténtica vocación occidental. La más pesada de esas cadenas es el *intelectualismo*. [...]

Bajo el nombre primero de *raison*, luego de *ilustración*, y, por fin, de *cultura*, se ejecutó la más radical tergiversación de los términos y la más discreta divinización de la inteligencia. En la mayor parte de casi todos los pensadores de la época, sobre todo en los alemanes, por ejemplo, en los que fueron mis maestros al comienzo del siglo, vino la cultura, el pensamiento, a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga. Toda mi obra, desde sus primeros balbuceos, ha sido una lucha contra esta actitud, que hace muchos años llamé *beatería de la cultura*. BEATERÍA DE LA CULTURA, porque en ella se nos presentaba la cultura, el pensamiento, como algo que se justifica a sí mismo, es decir, que no necesitaba justificación, sino que es valioso por su propia esencia, cualesquiera sean su concreta ocupación y su contenido. La vida humana debía ponerse al servicio de la cultura porque sólo así se cargaba de sustancia estimable. Según la cual, ella, la vida humana, nuestra pura existencia, sería por sí cosa baladí y sin aprecio.» [Ortega y Gasset, José: "Ensimismamiento y alteración" (1939). *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 308-310]

Período juvenil (1902-1914) – Socialismo y filosofía neokantiana

En sus años juveniles y a causa de las lecturas de Nietzsche y Renan, especialmente, perdió la fe, como muchos intelectuales de la generación anterior. En la Universidad de Madrid tuvo como maestro al krausista Salmerón, quien influyó en su formación intelectual. Estudia en Alemania entre 1905-1906. Regresa a Marburgo, donde frecuenta la escuela neokantiana de Hermann Cohen y Pablo Natorp. El contacto con los maestros neokantianos le lleva a aproximarse al socialismo del socialdemócrata Eduard Bernstein (1850-1932). En 1908 participa en el congreso del Partido Socialista Obrero Español (PSOE). En 1910 gana la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid.

«El individuo aislado no puede ser hombre, el individuo humano, separado de la sociedad –ha dicho Natorp– no existe, es una abstracción. [...] El hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo

de la humanidad. Concretamente, el individuo humano lo es sólo en cuanto contribuye a la realidad social y en cuanto es condicionado por ésta.» [Ortega y Gasset, José: "La pedagogía social como programa político" (1910). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 513-514]

En el prólogo a *Personas, obras y cosas* (1916) revisará y aclarará estas afirmaciones de sus primeros escritos:

«Hoy puedo decirlo con orgullo y verdad. Esos mis diez años jóvenes son místicos trojes henchidos sólo de angustias y esperanzas españolas. En todo lo esencial puedo hacerme actualmente solidario de los pensamientos que este volumen transporta. Sólo hallo una excepción grave, a que responden dos o tres advertencias por mí deslizadas al pie de otras tantas páginas: me refiero al valor de lo individual y subjetivo. Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error substancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual sus derechos. Hoy me parece más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal.» [OC, vol. I, p. 419-420]

«La explicitud de la rectificación nos confirma, pues, en la conveniencia de reconocer en esos años primeros de Ortega pensador una inclinación hacia la impersonalidad en la ciencia y en la verdad, a la que, subrayando ese concepto entonces difundido y frecuente en sus textos, puede llamarse "socialismo". El "socialismo" de Ortega, en cuya formación colabora el neokantismo y aun Platón, fue explícitamente un *liberal-socialismo* no marxista. En la adhesión de Ortega al socialismo hay, a mi juicio, más razones que las enunciadas en su mencionada rectificación. Y al mostrarlas se aclararía la contradicción que, al pronto, se contiene entre esa inicial estimación por el socialismo y los posteriores juicios que se vierten en el artículo "Socialización del hombre", *El Espectador* (II, 745); donde por cierto socialismo y liberalismo aparecen enfrentados. El tema del ideario político de Ortega es por diversas razones mal conocido.» [Garagorri, Paulino: *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*. Madrid: Plenitud, 1968, p. 218]

A partir de esta rectificación, Ortega enderezó sus pasos en otra dirección: la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938) y la biología de Jakob von Uexküll (1864-1944), uno de los pioneros de la etología antes de Konrad Lorenz (1903-1989).

El *Prólogo para alemanes* (1934) constituye la autobiografía intelectual de Ortega. En él expone su encuentro con la fenomenología y su visión crítica del idealismo neokantiano y de la fenomenología de la conciencia.

«En 1913 escribí mi primer libro, titulado *Meditaciones del Quijote* (1914); en él se iba a ver cuál era la reacción de mi espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo. Por otra parte, 1913 es una fecha importante en la evolución del pensamiento alemán. En ella hace explosión pública la fenomenología con motivo de publicarse el primer *Jahrbuch der Phänomenologie*, donde aparecieron juntas nada menos que la *Ideas* de Husserl y la *Ética* de Scheller.

Frente a todo ese idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia, mi reacción es radical e inequívoca. Esta:

“Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual”. Esta es la realidad radical. Lo demás es “abstracto, genérico, esquemático”, secundario y derivado respecto a la vida de cada cual, a la vida en cuanto inmediatez. Pero esa realidad radical que es la vida propia no consiste en “conciencia”, en *Bewusstsein*, sino en una radical dualidad unitaria, como el Gyngko-biloba de Goethe que es *unodos*. Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre “yo y sus circunstancias”. El mundo es primariamente circunstancia del hombre y sólo “al través de ésta comunica con el universo”. El neokantismo y, con uno u otro rodeo, todas las filosofías entonces vigentes sostenían, por el contrario, que la *realidad* del hombre era la cultura.

Pero “la cultura –decía yo– nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata y hoy, gracias a la labor reflexiva, *parecen libres del espacio y del tiempo*, de la corrupción y el capricho. [...] Ahora bien, es preciso retrotraer todo eso que llamamos cultura a su definitiva realidad que es nuestra individual vida.

“Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, *precisamente en lo que tiene de limitación*, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo... En suma: *la reabsorción en la circunstancia es el destino concreto del hombre*”. [...] La vida “no es materia ni es alma”, sino determinadísima “perspectiva” espacio-temporal, lo contrario de todo utopismo y todo ucronismo, la *species temporis* frente a la *species aeternitatis*. [...]

Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote.» [OC, 1962, vol. VIII, p. 43-44]

Perspectivismo (1914-1923)

«Esta idea [la liberación del “sustancialismo” en la idea del ser que lleva a cabo Heidegger] la expongo desde hace muchos años en cursos públicos y como está enunciada en el prólogo de ese mi primer libro [*Meditaciones del Quijote*] y desarrollada en las varias exposiciones del perspectivismo (si bien hoy prefiero a este término otros más dinámicos y menos intelectuales).» [Ortega y Gasset, José: “Pidiendo un Goethe desde dentro”

(1932). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IV, p. 403 n.]

«Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores. [...]

Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato. Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiera sentido.

Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa, y, contra lo que pudiera parecer, depaupera su sentido. Ciertas almas manifiestan su debilidad radical cuando no logran interesarse por una cosa si no se hacen la ilusión de que es ello todo o es lo mejor del mundo. Este idealismo mucilaginoso y pueril debe ser raído de nuestra conciencia. No existen más que partes en realidad; el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas. Del mismo modo no puede haber algo mejor sino donde hay otras cosas buenas, y sólo interesándonos por éstas cobrará su rango lo mejor. ¿Qué es un capitán sin soldados?

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva. [...]

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. [...]

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. 1, p. 321-322]

La sustancia última del mundo es una perspectiva. Contra el idealismo, Ortega afirma que el sujeto es el eje en torno al cual gira la realidad; contra el realismo, que no es un simple trozo de la realidad.

«La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo. [...] Lo falso es

la utopía, la verdad no localizada, vista desde "lugar ninguno"» [OC, III, 199-200].

En 1929, en un curso en la Universidad de Madrid titulado *¿Qué es filosofía?*, sin rechazar el "perspectivismo", anuncia que prefiere no utilizar esta denominación: «Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual, que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación, para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes propensos a la elaboración de etiquetas me han bautizado con el nombre de "perspectivismo". Por lo mismo que, mejor o peor, se halla apuntado este perspectivismo en mis libros quisiera no hablar de él en la presente ocasión, y mostrar desde luego cuál es la nueva disposición espiritual en que nos hallamos hoy frente a la filosofía.» [OC, 1964, vol. VII, p. 285-286]

Vitalismo y razón vital – raciovitalismo (1923-1929)

«Por si acaso, me interesa sobremanera hacer constar que la playa donde mi barca arribó no era ese equívoco "pensar existencial", sino lo que muy pronto iba yo mismo a llamar "filosofía de la razón vital", la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital*, pero es, no menos, razón. [...] Diré que la trayectoria de mis meditaciones fue ésta:

El idealismo vivía desde siempre en un equívoco escandaloso porque reconociendo en la conciencia la realidad radical, sin embargo, no había procurado nunca analizar a fondo y con suficiente precisión lo que la conciencia es.

La fenomenología, pues, precisa por vez primera lo que son la conciencia y sus ingredientes. Pero al estudiar yo en serio la fenomenología –en 1912– me pareció que cometía ésta en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo.» [Ortega: *Prólogo para alemanes* (1934), OC, 1962, vol. VIII, p. 47-48]

«El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe. [...]

El filósofo idealista se engaña así mismo cuando partiendo en busca de lo positivo y dado, de lo no puesto por él, cree hallarlo en la pura conciencia que es fabricación suya y pura ficción. [...] Creer que *suspendiendo* la ejecutividad de una situación primaria, de una "conciencia ingenua", se ha evitado la posición que ésta hace, es una doble ingenuidad y un olvido de que hay el modo "tollendo ponens". Al hacerme la ilusión de que *quito* la posición de mi anterior "conciencia primaria" no hago sino *poner* una realidad nueva y fabricada: la "conciencia suspendida", cloroformizada. Hay que proceder inversamente: en el momento de partir en busca de lo que *verdaderamente* hay, o realidad radical, detenerse, no operar hacia adelante, no dar un *nuevo* paso intelectual, sino, al revés, caer en la cuenta de que lo que verdaderamente ha es eso: un hombre que busca la realidad

pura, lo dado. Por tanto, no algo nuevo, que no estaba ya ahí y que requiere manipulaciones de "reducción" para ser obtenido, en rigor, fraguado, sino lo que al comenzar a pensar filosóficamente *hay ya*, a saber, este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, *la vida* en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad.

Lo "puesto por sí", lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde éste viene, que lo engendra y, por lo mismo, queda a su espalda. El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico. El error más inveterado ha sido creer que la filosofía necesita descubrir una realidad nueva que sólo bajo su óptica gremial aparece, cuando el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, *en preceder al pensamiento*. Y el gran descubrimiento que éste puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad preexistente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir.

Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical. Lo decisivo en él –la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de "conciencia" y su sustitución por el de simple coexistencia de "sujeto" y "objeto", la imagen de los *Dii consentes*, etcétera– fue expuesto en una lección titulada "Las dos grandes metáforas", dada en Buenos Aires en 1916.

El análisis de la conciencia permitió a la fenomenología corregir el idealismo y llevarlo a su perfección, esa perfección que es el síntoma de la agonía, como la cima es la prueba de que la montaña está ya debajo de nuestros pies. Pero una nueva insistencia analítica sobre el concepto fenomenológico de la conciencia me llevó a encontrar en él un agujero, *e quindi uscimmo a riveder le stelle*.» [Ortega y Gasset: "Prólogo para alemanes" (1958). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 52-54]

«W. P. Silver [*Ortega as Phenomenologist*, N. Y. 1978] subraya cómo, desde 1914, el filósofo español había ya delineado una "fenomenología mundana", situándose en una perspectiva intermedia entre los primeros fenomenólogos trascendentales y los existencialistas, al tiempo que acentuaba anticipadamente lo que Husserl denominará el "mundo de la vida" [*Lebenswelt*]. Muy temprano Ortega salió de la fenomenología, aun sin abandonar el método. Por tanto, no fue Scheller, sino Ortega, quien rompió primero con Husserl desde 1913, elaborando una fenomenología mundana a la que prefirió dar el nombre de razón vital e histórica, basándose en el requisito kantiano de una aproximación sistemática como fundamento y de una nueva ontología tomada de Scheler y de las *Ideen*.» [Savignano, Armando: *Panorama de la filosofía española del siglo XX*. Granada: Comares, 2008, p. 129-130]

«El orbe de absoluta realidad, que es para Husserl lo que llama "vivencias puras", no tiene nada que ver con la vida: es, en rigor, lo contrario de la

vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo "razón vital".» [OC, V, 545]

Fase metafísica (1929-1933)

¿Qué es filosofía? (1929) [OC, vol. VII]

¿Qué es conocimiento? (1929-1931) [cursos universitarios]

Unas lecciones de metafísica (1932-1933) [OC, vol. XII]

«La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado –en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, *lógos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*.» [Ortega: "¿Qué es filosofía?" (1929). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. VII, p. 342]

«El conocimiento, en definitiva, no es un simple ejercicio de los mecanismos intelectuales, ni surge de la curiosidad o del deseo de conocer, como parecía suponer Aristóteles. En consecuencia, la filosofía no es originaria y esencialmente búsqueda para poder conocer el ser, puesto que las cosas no tienen por sí mismas un ser. El ser surge como una necesidad que el hombre siente ante las cosas y como respuesta al interrogante por la inseguridad presente y, sobre todo, futura. Pero el hombre, siendo constitutivamente finito, necesita reducir el infinito a la circunstancia en que se encuentra y que le ha correspondido vivir, es decir, a una dimensión finita y limitada espacio-temporalmente. Si todo en mi vida es originariamente una ecuación de comodidad e incomodidad, se sigue que "las cosas, cuando faltan, empiezan a tener un ser. Por lo visto, el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se afana en llenar" (OC, XII, 72). El ser, entonces, no es primariamente de las cosas ni está primariamente en ellas, sino que es más bien una invención, una idea, en definitiva, una creencia, forjadas por el hombre en una determinada coyuntura histórica (OC, XII, 82). [...] En este sentido, el ser es todo lo que el hombre, por vía racional o tradicional, atribuye a las cosas (OC, IX, 749-784). Antes de pensar las cosas, originaria y anteriormente tenemos con el ser una relación prelógica. Por ello, el intelecto se pone en marcha no porque lo poseamos sino, como el náufrago que tiene los brazos para mantenerse a flote, para salir de la incertidumbre y vivir en la seguridad. En definitiva, el ser de una cosa no es una cosa, sino un esquema intelectual.» [Savignano, Armando: *Panorama de la filosofía española del siglo XX*. Granada: Comares, 2008, p. 150]

La razón histórica (1933-1940)

En torno a Galileo (1933) [OC, vol. V]

Guillermo Dilthey y la idea de la vida (1933-1934) [OC, vol. VI]

Ideas y creencias (1940) [OC, vol. V]

Historia como sistema (1941) [OC, vol. VI]

Más que de ideas, el hombre vive, de hecho, de "creencias"; en efecto, las ideas se tienen, mientras que se está en las creencias (OC, V, 384). Las "creencias" son principios extrarracionales, prelógicos y, sin embargo, reales y vitales (OC, V, 385-386). Las creencias son las que constituyen la estructura de la existencia histórica. El hombre no tiene naturaleza (1), sino historia. La vida humana es estructuralmente historia; lo que constituye, por así decirlo, su "segunda naturaleza". Lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia al hombre.

«Entendemos de la física la operación de análisis que ejecuta al reducir los hechos complejos a un repertorio de hechos más simples. Pero estos hechos elementales y básicos de la física son ininteligibles. El choque es perfectamente opaco a la intelección. Y es inevitable que esto sea así, puesto que es un hecho. La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y "facultades" –que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción–, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo ha venido a ser esos "hechos" –los instintos y las facultades–, que no son, claro está, más que ideas –interpretaciones– que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir.» [Ortega: "Historia como sistema" (1941). En *Obras completas*, vol. VI, p. 50]

(1) Según Zubiri: *La manera de ser siempre el mismo no siendo nunca lo mismo es la esencia de la biografía*. [Anotación de Justo Fernández]

Vivir en la creencia, como vivir en la duda, es el rasgo fundamental de nuestra existencia. La vida es problema, drama, quehacer, preocupación consigo misma, programa vital, naufragio. El hombre aspira a salvarse agarrándose a la tabla de salvación que es la cultura. La vida es drama, por eso no puede ser una realidad biológica sino biográfica. El método para acercarse a ella es la narración. La historia está llena de una serie de "invenciones" que produce el hombre para poder mantenerse a flote. Cuando fallan las "creencias" en las que se está, el hombre tiene que idear, "inventar" formas nuevas.

«Hice notar que la filosofía no puede ser una actitud primeriza del hombre, sino que supone siempre otra anterior en la cual el hombre vive desde creencias. [...] Si se hubiera hecho aquella diagnosis de la "vida como estar en la creencia", habríase visto que en ella no existe la idea de Verdad. Esta no puede formarse sino cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de los otros. Lo que importaría explicar es en qué coyuntura precisa tiene que estar ya, por sí, una "vida

como creencia” para que tenga con otras creencias lo que llamo encuentro eficaz. El tema es de enorme interés humanístico.» (OC, VIII, p. 285-286)

«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 –una entre otras– 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 es, esto es, sacarlo a la luz, equivale a sacar a 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”, etc., etc. En esta busca 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. 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. [...] Para Ortega la historia misma está hecha de una serie de “invenciones” que produce el hombre con el fin de mantenerse a flote.» [Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969, vol. II, p. 348-349]

Radicalismo (1941-1955)

Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia (1941)

Origen y epílogo de la filosofía (1942-1944) [OC, vol. IX]

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva (1947) [OC, vol. VIII]

«El nuevo nivel filosófico a que Ortega llegará en esos años posee, a mi juicio, una significación singular que merece denominarse “radicalismo” (VIII, 284). Según la doctrina y conforme a la terminología de Ortega, la vida humana es la *realidad radical*, radical en el sentido de que *todo* tiene en ella su raíz; pero *raíz* no significa tanto el lugar de su presencia como su principio inteligible. La significación del término “principio”, según Ortega, pudo haber sido asumida por el de “raíz” con mayor expresividad.

Por otra parte, el alcance habitual del concepto, donde radical expresa la decisión del que lleva las cosas hasta su final, conviene igualmente al pensamiento de Ortega, quien afirma, en esta etapa última de su pensamiento, la “revocabilidad permanente” de toda teoría filosófica (VIII, 315) y la índole insegura del conocimiento. “El hombre no tiene derecho a más y tiene la obligación de ser escéptico” (VIII, 315), pues “el hombre no ha llegado a ser racional, simplemente está en camino de ello” (VIII, 314).» [Garagorri, Paulino: *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*. Madrid: Plenitud, 1968, p. 221]

«En vez de despegar de la conciencia, como se ha hecho desde Descartes, nos hacemos firmes en la realidad radical que es para cada cual su vida. Lo que tiene de radical no es ni ser, tal vez, la única realidad, ni siquiera ser algo absoluto. Significa simplemente que en el acontecimiento *vida* le es dado a cada cual, como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretende trascenderla. Es, pues, la raíz de toda otra realidad, y sólo por esto es radical. Al serlo, el estudio de la vida humana –*biognosis*– nos obliga a investigar toda otra cosa en la raíz que la hace nacer y aparecen en el área del universal acontecimiento que es nuestro vivir. Y entonces, al preguntarnos qué son los grandes problemas tradicionales de la Filosofía en su raíz, descubrimos que siempre han sido planteados en un aspecto ya secundario, derivado y no primitivo, espigados ya y no en su hipogea radicación.» [Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 273-274]

«Entre paréntesis: "raíz" no es más ni menos metáfora que cualquier otro término. Toda la lengua es metáfora, o dicho en mejor forma: toda lengua está en continuo proceso de metaforización. Fue un puro azar que no digamos normalmente "raíz" en vez de principio, causa, *arkhé*, *aitía*, fundamento, razón. Hubo un tiempo en que las lenguas indo-europeas, para expresar la idea de Ser, emplearon el vocablo que significa "brotar, crecer la planta". Así en el indo-europeo había la raíz *bhu*; en sánscrito, *abhut* (aoristo) y en griego, *ἔφυ* (*éphy*). De ello quedó en nuestro verbo *ser* el tema de perfecto: *fui*, *fue*. Esto indica que, durante cierta etapa, para enunciar las relaciones más abstractas y profundas de lo Real se tuvo a la vista el sistema de imágenes botánicas "puesto de moda" por el invento reciente de la agricultura. Si en esa época hubiera existido la Filosofía, es lo más probable que hoy, en vez de "principio", diríamos "raíz", y este estudio, en lugar de "El principialismo de Leibniz", se titularía: "El radicalismo de Leibniz". El filósofo es especialista en raíces; por eso no tiene otro remedio que ser radical, ni cabe más incapaz filosofía que la "filosofía del sentido común", que era, por cierto, la de Menéndez y Pelayo.» [Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 284-285]

«Sólo hay una actividad en que el hombre puede ser radical. Se trata de una actividad en que el hombre, quiera o no, no tiene más remedio que ser radical: es la filosofía. La filosofía es formalmente radicalismo porque es el esfuerzo para descubrir las raíces de lo demás, que por sí no las manifiesta, y en este sentido no las tiene. La filosofía proporciona a hombre y mundo sus defectivas raíces.» [OC, VIII, 282]

«En cada filosofía están todas las demás como ingredientes, como pasos que hay que dar en la serie dialéctica. Esta presencia será más o menos acusada y, tal vez, todo un viejo sistema aparece en el más moderno sólo como un muñón o rudimento.» [Ortega: *Origen y epílogo de la filosofía*, IX: 360]

«Aun teniendo un origen histórico y aun configurándose en modalidades de hecho peculiares en relación con las diferentes coyunturas histórico-sociales, como intento para vivir de una forma menos precaria, la filosofía sigue siendo una actividad ideada por el hombre y es, por una parte, una ocupación dramática y, por otra parte, una actividad lúdico-deportiva. Es necesario, por tanto, conformarse, cuando se filosofa, con un justo medio entre “la abrumadora seriedad de la vida, del vivir, y la irresponsable liviandad del jugar. Ese justo medio es el *deporte*, que tiene del *vivir* el riguroso esfuerzo y tiene del jugar el albedrío con que se emprende” (OC, XII, 158).» [Savignano, Armando: *Panorama de la filosofía española del siglo XX*. Granada: Comares, 2008, p. 158]

Ortega rompe una lanza en favor de la prioridad del juego sobre el trabajo en la vida humana y resalta el sentido deportivo y festivo de la vida. Sigue a Johan Huizinga en su obra *Homo ludens* (1938), dedicada al estudio del juego como fenómeno cultural, concibiéndolo como una función humana tan esencial como la reflexión y el trabajo, mostrando así la insuficiencia de las imágenes convencionales del *homo sapiens* y el *homo faber*. La cultura misma ofrece un carácter de juego. La religión está basada en reglas, al igual que los juegos, y muy a menudo los ritos que la componen muestran un claro trasfondo de gusto por el juego, por la competición, o por la resolución de enigmas.

«Todos los actos utilitarios y adaptativos, todo lo que es reacción a premiosas necesidades, son vida secundaria. La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente. No consiste en salir al paso de una necesidad, no es un movimiento forzado o tropismo, sino, más bien, la liberal ocurrencia, el imprevisible apetito.» [Ortega y Gasset, José: “El origen deportivo del Estado” (1924). En *Obras Completas*, vol. II, 1963, p. 609]

«Las ocupaciones felices, conste, no son meramente placeres; son esfuerzos, y esfuerzo son los verdaderos deportes. No cabe, pues, distinguir el trabajo del deporte por un más o menos de fatigas. La diferencia está en que el deporte es un esfuerzo hecho libérrimamente, por pura complacencia en él, mientras el trabajo es un esfuerzo hecho a la fuerza en vista de su rendimiento.» [Ortega y Gasset, José: “A ‘Veinte años de caza mayor’ del Conde de Yebes” (1942). En *Obras Completas*, vol. VI, 1961, p. 428]

INFLUJO DE NIETZSCHE EN ORTEGA Y GASSET

«Nietzsche ha movido guerra vehemente y sin tregua al problema más hondamente filosófico: la *definición del hombre*.» (Ortega, OC, I, p. 92)

Ortega leyó a Nietzsche, junto con sus amigos mayores que él, Ramiro de Maeztu y Francisco Ledesma, entre 1900 y 1905. Ortega leyó a Nietzsche antes que a Kant y con gran entusiasmo juvenil. Leyó a Nietzsche en español y en alemán, lo que reflejan las manoseadas ediciones de las obras

del filósofo alemán. En sus primeros artículos de 1902, ya cita a Nietzsche más de 80 veces. Ortega repetía siempre algunas frases de Nietzsche, como "vivid en peligro", "es muy fácil pensar las cosas; pero es muy difícil serlas" (OC, III, 335; VI, 253).

«Todos los que no siendo actualmente demasiado viejos nos hemos dejado llevar desde la niñez a un comercio superfluo y tenaz con las cosas del espíritu encontramos en el recuerdo de nuestros dieciocho años una atmósfera caliginosa y como un sol africano que nos tostó las paredes de la morada interior. Fue aquella nuestra época de "nietzscheanos"; atravesábamos a la sazón, jocosamente cargados con los odrecillos olorosos de nuestra juventud, la zona tórrida de Nietzsche. Luego hemos arribado a regiones de más suave y fecundo clima, donde nos hemos refrigerado el torrefacto espíritu con aguas de alguna perenne fontana clásica, y sólo nos queda de aquella comarca ideal recorrida, toda arena ardiente y viento de fuego, la remembranza de un calor insoportable e injustificado.

Y, sin embargo, no debemos mostrarnos desagradecidos. Nietzsche nos fue necesario. [...] Nietzsche nos hizo orgullosos. Ha habido un instante en España –ivergüenza da decirlo!– en que no hubo otra tabla donde salvarse del naufragio cultural, del torrente de achabacanamiento que anega la nación un día y otro, que el Orgullo. Gracias a él pudieron algunos mozos inmunizarse frente a la omnímoda epidemia que saturaba el aire nacional.» [Ortega y Gasset: *El sobrehombre* (1908). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 91-92]

Ortega y su generación rechazan el pesimismo y frío escepticismo del siglo XIX, y se sienten más cerca del vitalismo y de la afirmación de la vida de Nietzsche. La idea de la vida como peligro, tensión, pero también la idea del sentido deportivo de la vida, la vida como quehacer, será el punto de partida de la filosofía de Ortega: la vida como realidad radical; la fría y distante "razón pura" se convertirá en "razón vital".

«¡Buen siglo XIX, nuestro padre! ¡Siglo triste, agrio, incómodo! ¡Frígida edad de vidrio que ha divinizado las retortas de la química industrial y las urnas electorales! Kant o Stuart Mill, Hegel o Comte, todos los hombres representativos de ese clima moral bajo cero, se han olvidado de que la felicidad es una dimensión de la cultura. Y he aquí que hoy, más cerca de esos hombres, nos sentimos de otros que fueron escándalo de su época. Cuando Stendhal establece una jerarquía entre las civilizaciones y los pueblos, según que gozaron más o menos del *arte de ser felices*, todo nuestro ser se dispone a escucharle... Y Nietzsche, no obstante sus patéticos ademanes, logra seducirnos cuando nos invita a una danza en honor de la vida y de cada instante en la vida.» [Ortega: "Ideas sobre Pío Baroja", en *Obras completas*, 1963, vol. II, p. 89].

Después de su estancia en Marburgo para estudiar con los maestros neokantianos de la Escuela marburguesa, quería Ortega superar a Nietzsche

con Kant, con la "eterna fuente de los clásicos". Esto le llevó a no enfrentarse nunca explícitamente con la obra de Nietzsche, como hará, por ejemplo, Heidegger. No se puede decir que Ortega sea "nietzscheano", pero nunca logró liberarse del influjo del pensador alemán: en el estilo, en su actitud filosófica, en la formulación de los problemas centrales de la filosofía, en su teoría del perspectivismo y, sobre todo, en su concepción de la ciencia, la cultura y la sociedad, así como en la interpretación de autores como Kant o Goethe. La "vida", "mi vida", como centro y meta de toda actividad del pensar, la vida biográfica como realidad radical, es una idea sacada de las lecturas de Nietzsche. *El tema de nuestro tiempo*: se ha vivido hasta ahora para todo, pero nunca se ha intentado "vivir para la vida". En cuanto al perspectivismo nietzscheano, mientras Nietzsche recalca el relativismo de la perspectiva, Ortega proclamaba la necesidad de integrar todas las perspectivas.

«José Ortega y Gasset es el escritor de la nueva generación [1914] en quien la influencia de Nietzsche es más extensa, intensa y trascendental. Tal influencia no ha pasado inadvertida. La razón vital, el perspectivismo, el aristocratismo ético-social –doctrinas fundamentales en Ortega– tienen tan evidente relación con el ideario de Nietzsche que pocos son los comentadores del filósofo español que ha dejado de consignarla. [...]

El influjo que hallamos al repasar la obra de Ortega puede condensarse en estos puntos: perspectivismo; valoración de la vida; ética individual, social y política de la nobleza (aristocratismo); ideas estéticas; actitud, intención y trascendencia de la labor filosófica.» [Gonzalo Sobejano: *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos, 1967, p. 527 y 541]

«Este sentimiento auroral de su propia época, esta convicción de que la Edad Moderna, racionalista, democrática, criticista, queda en el pasado y tiene que dejar la vía libre a otro tiempo de razón vital, de aristocracia, de creación en todos los órdenes, presta a Ortega, para efectos españoles, una función similar a la de Nietzsche para todo el mundo occidental. Como Nietzsche, Ortega desenmascara el nihilismo, labora por el triunfo de la vida, pide una transmutación de valores, confía en un ideal sobrehumano de mejora cultural del hombre, erige la moral de la distinción en norma de vida social y política, y critica la decadencia de su pueblo para que éste aprenda vitalidad, ejemplaridad y jerarquía. [...]

Fue mucho lo que Ortega asimiló de otros pensadores y mucho lo que él creó en forma, en contenido de ideas, en nuevos enfoques, en fructificación personal, en aplicación a su "circunstancia" española. Con todo, nuestro examen no dejará lugar a dudas respecto al temprano, extenso e intenso nietzscheísmo del mayor filósofo y uno de los mejores escritores españoles del siglo.» [o. cit., p. 564-565]

En Nietzsche se inspira la filosofía de la vida y la filosofía de los valores y Ortega había leído a Nietzsche antes de ir a estudiar a Alemania. ¿Cómo se explica, sin embargo, que en su *Prólogo para alemanes* (1934) afirme "hoy

sabe todo el mundo que a la Idea de la Vida como realidad radical sólo se podía llegar, por influencia extraña, a través de dos pensadores: Dilthey y Kierkegaard”? (OC, VIII, 45-46), sabiendo que Ortega no descubrió realmente a Dilthey antes de 1913, y que la lectura de Kierkegaard le causaba repugnancia, según confesión propia.

SOBRE SØREN KIERKEGAARD Y EL EXISTENCIALISMO

Ortega manifiesta aversión a determinados autores y temas. A-versión significa que evita ocuparse de ellos, les da la espalda o los despacha con un par de frases:

«Y en cuanto Kierkegaard, ni entonces ni después he podido leerle. Aunque poseo grandes fauces de lector e ingurgito con impavidez las materias menos gratas, soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página.

Es posible que haya en él ideas admirables, pero sus gesticulaciones literarias me han impedido llegar hasta ellas. Sospecho, además, dos cosas: una es que se trata de ese eterno cristiano que no fundamenta su cristianismo en algo positivo, ingenuo, generoso y fresco, sino precisamente en el hecho de que la razón sea algo limitada y trágico. Es decir, que ese cristianismo es mera objeción que presume de ser cosa positiva y vivir por sí. Mas toda objeción no es sino parásito.

Ese cristianismo se alimenta exclusivamente del presunto fracaso de la razón, se nutre de un cadáver. El oso de húngaro resulta ser una hiena y la fábula en que intervienen demasiado aburrída. El hecho de que una cosa sea limitada y trágica no excluye en manera alguna que sea una incuestionable realidad, tal vez, la realidad.

La razón, sobre todo la «razón pura», propende ciertamente a la petulancia, pero no es necrófaga. Brota en la historia cuando una fe muere, pero no vive de esa muerte, sino que se gana la vida con el sudor de su frente. Ese cristianismo es constitutiva y permanentemente fracaso de la razón y desesperación del hombre. Suplanta la tragedia que es la realidad por la paradoja que es un juego mental.

La otra cosa que en Kierkegaard sospecho es esta: lo que él llama “pensar existencial”, nacido de la desesperación del pensar, tiene todas las probabilidades de no ser, en absoluto, pensar, sino una resolución arbitraria y exasperada, también “acción directa”. Por eso dudo mucho que pueda una filosofía llamarse adecuadamente “*filosofía* de la existencia”.

Sea de ello lo que quiera, importa mucho que, al llegar esta humanidad europea al punto de vista de la vida, a la Idea de la Vida, que es superación radical del intelectualismo, no pierda en la aventura la razón y le pase lo que el romance burlesco cuenta:

Con la grande polvareda

Perdimos a Don Beltrane.

Por si acaso, me interesa sobremanera hacer constar que la playa donde mi barca arribó no era ese equívoco «pensar existencial», sino lo que muy pronto iba yo mismo a llamar “filosofía de la razón vital”, la cual razón es sustantiva y radicalmente vital, pero es, no menos, razón.» [Ortega y Gasset, José: “Prólogo para alemanes” (1958), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 46-47]

«Ortega dice esto de Kierkegaard. Pero en quien de veras está pensando es en Miguel de Unamuno. En *La idea de principio en Leibniz* (1947) dice:

“No creo, pues, en el ‘sentimiento trágico de la Vida’ como formalidad última de existir humano. La vida no es, no puede ser una tragedia. Es en la vida donde las tragedias se producen y son posibles. Esa idea del sentimiento trágico de la vida es una imaginación romántica y como tal, arbitraria y de un tosco melodramatismo. El romanticismo envenenó el cristianismo de un hombre histrión-de-raíz que había en Copenhague: Kierkegaard, y de él pasó la cantinela a Unamuno primero y luego a Heidegger.» [Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 47]

ORTEGA Y LA FENOMENOLOGÍA DE E. HUSSERL (1859-1938)

«En 1925 yo enunciaba mi tema diciendo literalmente:

- 1., hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser;
- 2., esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa éste un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional;
- 3., pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee;
- 4., y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él y por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla.

Mi objeción limitar a la Fenomenología es ésta: la conciencia en su fenomenalidad es ponente (*setzend*) cosa que Husserl reconoce y llama la “actitud natural de la conciencia”. La Fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquélla sin “tomarla en serio”, sin acompañarla en sus *posiciones* (*Setzungen*), suspendiendo su ejecutividad (*epokhé*).

A esto opongo dos cosas:

- 1.º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) de la conciencia, su *ponencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia*;

2.º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama "reducción fenomenológica", sin que ésta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada;

3.º, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutiva y que ponga con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a esta *Erlebnis* o vivencia. Esto muestra precisamente cómo toda conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con otra. Podremos con un razonamiento invalidar un acto nuestro de conciencia, como hacemos siempre que rectificamos un error; por ejemplo, una ilusión óptica; pero si contraponemos, sin razonamiento intermediario, la conciencia "ilusoria" y la conciencia "normal", no puede ésta invalidar aquélla. La alucinación y la percepción tienen por sí derechos iguales.

Consecuencia de estas objeciones fue que expuse desde 1914 la descripción del fenómeno «conciencia de...» haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es *pura* descripción, sino ya hipótesis; decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es sólo intencional; por tanto, irreal. La descripción que se atiende rigurosamente al fenómeno enunciará que en un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la *coexistencia del yo y de la cosa*, por tanto, que ésta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo que en el "hecho" percepción lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, ésta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tal fenómeno* "conciencia de..." como forma general de la mente.

Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno "conciencia" se resuelve en descripción del fenómeno "vida real humana", como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia. *Resulta, pues, que "no hay" tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes*. Por eso Husserl vuelve a Descartes.» [Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 273 n. 2]

ORTEGA Y MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

A partir de 1928, tras la lectura de *Ser y tiempo* (1927) de Martín Heidegger, en donde Heidegger critica la idea de una antropología y, en la línea de Dilthey, ve al hombre como un ser dinámico, fundamentalmente histórico, y no una entidad fija y estática. En años posteriores Ortega comenzará a analizar la historia en sí misma y las vidas de personalidades célebres bajo la perspectiva de su realización en una circunstancia determinada.

La obra de Heidegger constituyó un impulso determinante en Ortega para profundizar a conceptualizas con más precisión ciertos aspectos de sus

planteamientos filosóficos. Si bien es cierto que en 1932 declara: «Tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros.»

Ortega enumera los siguientes conceptos con los que se habría anticipado a Heidegger: la idea de la vida como inquietud e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, la liberación del "sustancialismo", de toda "cosa" en la idea del ser, el desarrollo de la idea del perspectivismo, la vida como enfrente del yo y *su* circunstancia, como "diálogo dinámico entre el individuo y el mundo", la estructura de la vida como futurición, la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre, la teoría del "fondo insobornable", que luego llamará "yo auténtico", incluso la interpretación de la verdad como *alétheia*, en el sentido etimológico de "descubrimiento, desvelación, quitar un velo o cubridor", "luz" y "claridad" como imperativo y misión incluso "en la raíz de la constitución del hombre". (Ortega y Gasset, José: "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IV, p. 403 n.).

«No es cierto, como pretende Heidegger, que el hombre brote de la filosofía cuando se *extraña* del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran sus *enseres* (*Zeugen*), le fallan. No es cierto porque el hombre está *a nativitate* extrañado del mundo; es en él un extraño, un extranjero –no necesita, pues, de pronto y un "buen día" descubrir que lo es–, y sin embargo, no siempre se ha ocupado en filosofar; más aún, casi nunca lo ha hecho. Este error inicial prolifera en Heidegger y le fuerza a sostener que el hombre es filosofía, y ello –otro error más– porque el hombre, ante el fallo del mundo como conjunto de *enseres* y *trebejos*, de cosas-que-sirven, descubre que éstas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un *Ser* propio, en preguntarse por el cuál consiste el ser hombre. [...]

No es cierto que el hombre se haya preguntado siempre por el Ser. Al revés: por el Ser no se ha preguntado sino desde 480 antes de Cristo, y eso, unos cuantos hombres sólo en unos cuantos sitios. No vale llenar la filosofía de gatos partos. [...] Por de pronto, los escolásticos no se preguntaron por el Ser, sino más bien preguntaron *qué entendía* Aristóteles por el Ente en cuanto ente, que es cosa muy distinta. [...]

Pero también vamos a ver que Descartes y Leibniz no se preguntan tampoco, hablando precisamente, por el Ser, sino por algo no poco diferente. La exorbitación del concepto de Ser practicada por Heidegger se patentiza haciendo notar que su fórmula "el hombre se ha preguntado siempre por el Ser" o "es pregunta por el Ser", sólo cobra sentido si por Ser entendemos todo aquello por qué el hombre se ha preguntado; es decir, si hacemos del Ser el gran gato parto, la "bonne à tout faire" [‘muchacha para todo’] y el concepto *ómnibus*.

Pero esto no es una doctrina; esta inflación del concepto de Ser sobrevino precisamente cuando todo recomendaba la operación contraria: restringir, exactar su sentido. [...]

En el tomo de Heidegger *Ser y tiempo* no se replantea el problema del Ser, no se habla en ningún sitio sobre el Ser, no se hace más que distinguir diferentes sentidos del Ser con una intención no muy distinta de la que llevó a Aristóteles a hablar "de la pluralidad de sentidos del Ser", el famoso *πολλαχῶς* (*pollakhós*). El radicalismo consiste no en buscar nuevos sentidos del Ente, como hace Heidegger, cuando se ocupa en describir definitivamente el ente que consiste en "ser en el ahí", o *Dasein* u hombre; ni en inquirir cuál es la *entidad* de cada clase de ente, el Ser del Ente en oposición a la consistencia de este ente, sino en averiguar lo que significa Ser cuando usamos de este vocablo al preguntarnos "qué es algo", por tanto, antes de saber qué clase de algo, de ente, tenemos delante. [...]

La tesis de que "el hombre es pregunta por el Ser. Ya el vocablo mismo "Ser" comienza a inquietar a los filósofos modernos tan pronto como empieza a entrar en su horizonte la lingüística. Porque resulta que en todos los idiomas los vocablos que designan "ser" se caracterizan por lo recientes que son, y es estorbo que, creyendo los filósofos tradicionales – incluyendo los modernos y contemporáneos– que la filosofía consiste por fuerza en ocuparse de uno u otro modo, pero últimamente, del Ser, concepto tan fundamental no hubiese hallado hasta etapas relativamente próximas del desenvolvimiento humana su dicción *ad hoc*. Extrema su modernidad el hecho de que en casi todos los idiomas el verbo *ser* está formado por raíces y temas del más diverso origen, hasta el punto de que el convoluto de sus formas es un zurcido el cual va gritando su ocasionalidad y accidentalidad. [...]

Adopta Heidegger la generalizada opinión de que los griegos no entendieron el Ser sino exclusivamente como "lo que hay", como lo que el hombre encuentra ante sí. Pero esto no me parece ni acertado ni justo. Porque precisamente el movimiento que ellos inventaron y llamamos filosofar consistía en no aceptar como Ente simplemente "lo que hay", antes bien negar el Ser-de-lo-que-hay y requerir tras eso "lo que verdaderamente hay" –el *ὄντος ὄν*– *óntos ón*–. Lo peregrino de "lo que verdaderamente hay" es que *no lo hay* sin más, antes bien, es preciso descubrirlo *tras* de lo que hay. Por tanto y a lo sumo, habrá de decirse que para los griegos el Ente es "lo que *tras*-hay". Es, pues, *a limine* un error afirmar que para ellos y, por su influjo, para todos sus sucesores hasta Kant, el Ser del Ente consiste sólo en que éste –el Ente– "lo hay ahí"– *Vorhandensein*. Ni siquiera es verdad esto referido al positivismo porque para éste el dato sensible, por tanto "lo que hay", no tiene valor de Ente o Realidad, sino que es preciso determinar con qué otros datos coexiste y a cuáles precede o sucede, en suma, cuál es su *ley*. La cosa = sustancia del positivismo es la ley o "hecho general" que es preciso hallar *tras* de los simples hechos.» [Ortega y Gasset: *La idea de*

principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. En Obras completas, 1962, vol. VIII, p. 271-277]

«Todo escolasticismo es la degradación de un saber en mera terminología. A todos los frailes y sacerdotes cristianos actuales se les empapuzan en los seminarios con la bazofia de una terminología y luego se quiere que sirvan de algo trotando por el mundo. El mejor y máximo ejemplo de este esfuerzo para conseguir llenar con algún sentido un término está en los apuros que pasaron los grandes escolásticos de París, Oxford, Padua, Salamanca, Coimbra, para manipular el vocablo *Ser*.

La ontología o busca del Ser es una cosa que pasó a los griegos y no puede, con autenticidad, volver a pasar a nadie. Por eso ha sido una frivolidad, un capricho académico de Heidegger, querer resucitarla, con lo cual ha logrado sólo hacerse él mismo un lío e incapacitarse, siendo un pensador absolutamente de primer orden, para lograr precisamente lo que pretendía y que Platón llamaba “salir al Ser”. Si es hoy posible algo así como filosofía, tiene que comenzar por superar la noción de Ser y evadirse de ella. No intentarlo ha llevado a Sartre, *enfant terrible* de los nuevos intentos filosóficos, a recaer en la polvorienta terminología hegeliana y marearnos jugando del vocablo con el “ser-en-sí”, el “ser-para-sí”, y “ser-para-otro”. Lo que vemos hoy como Realidad –primariamente la vida humana– se caracteriza fundamentalmente porque para ella no vale el término greco-latino *Ser, Ente*. El Hombre, por ejemplo, consiste en *ser* lo que aún *no es*.» [Ortega y Gasset: *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1989, p. 141-142]

«Ciertos síntomas nos sugieren que durante algún tiempo pareció que iba a consolidarse la palabra ἀλήθεια [*alétheia*] como nombre de la filosofía. No es sólo que, según Platón, el libro fundamental de Protágoras se llamase así. Más interesante es observar cierta incomodidad en Aristóteles frente al nombre “filosofía”, que le obliga a denominar “filosofía primera”, lo que a su juicio constituye la filosofía propiamente tal. Pues acontece que cuando quiere diferenciar de modo estricto el modo de pensar que lleva a la ciencia de los principios, es decir, a la ciencia prototípica y le interesa separarla de los otros modos de pensar que se habían seguido en Grecia –poesía, cosmogonías y teologías órficas, “fisiología”–, señala la línea de los φιλοσοφάντες περὶ τῆς ἀλήθειας, los que han filosofado acerca de la verdad (*Met.* 3.983 b 3). Esta versión, que es la usual, no tiene sentido. Verdad no significa aquí una verdad cualquiera sino un género de verdad radical y firmísima a que sólo se puede llegar por un determinado modo de pensar o método. Designa a la vez el resultado de la investigación y la manera intelectual de llegar a él. Ahora bien, esto era cosa ignorada de los tiempos antiguos. Había sido iniciada pocas generaciones antes, y por eso, más explícitamente, hablará ya en su *Protreptikós* de “la ciencia –φρόνησις– de esta verdad, que es la que Anaxágoras y Parménides iniciaron” (Frag. 52). Una y otra vez en los escritos aristotélicos el περὶ τῆς ἀλήθειας significa

formalmente el nombre de una ciencia, precisamente de la filosofía en el sentido más estricto.

Aunque la verdad para Aristóteles reside en el juicio, este residir ha de entenderse sólo como alojamiento, porque la verdad no es originariamente la verdad de un juicio sino la verdad de los seres mismos o los seres en su verdad. Los seres por sí no aparecen en su verdad, lo cual no implica por fuerza que su modo de presentarse sea el error. Simplemente no es "verdadero". La verdad de los seres es por sí oculta y necesita revelarse, ser descubierta. Lo propio acontecía a los dioses, pero éstos se revelaban por su propio arbitrio y no había medio para controlar la autenticidad de su epifanía. La filosofía, en cambio, se presentó como el procedimiento metódico para obtener la revelación –la ἀλήθεια. Si se quiere hablar de vivencia (*Erlebnis*), esta metódica revelación fue la "Erlebnis" básica de los primeros filósofos, y ἀλήθεια, por tanto, el nombre que visto desde su personal intimidad correspondía a su ocupación.

Ahora tenemos que hacer nosotros también una radical separación entre la filosofía y lo que no lo es, para intentar entrever cómo surgió, no sólo diferenciándose de la religión, sino también de los otros modos de pensar. Es decir, tenemos que retroceder a la hora en que Parménides comenzó a hablar de algo sobremanera extraño y que llamó "ente". ¿Cómo y por qué aconteció tan sorprendente aventura? Se repite con excesiva facilidad que la filosofía es pregunta por el Ser. Como si preguntarse por tan heteróclito personaje fuese lo más natural del mundo. Nosotros necesitamos tomar esa pregunta un poco antes de que hable del Ser. No es posible que esto fuera lo que los hombres que habían perdido la fe en los dioses y no se contentaban con la φύσις [*physis*], comenzaron por buscar. Tal vez el Ser fuera algo que no significaba ya la pregunta inicial. Tal vez el Ser era ya respuesta. Cuando se dice que la filosofía es pregunta por el Ser se subentiende que ella va a procurar descubrir los atributos constitutivos del Ser o del "ente". Pero esto implica que se tiene delante ya el Ser. ¿Cómo llegó a estar delante de las mentes? ¿No parece más verosímil que los hombres, perdido el fundamento de su vida, se preguntaran por algo X que debía tener ciertos atributos *previos* –precisamente los que justificaban que fuese buscado?» [Ortega y Gasset: *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1989, p. 123-124]

En 1956, un año después de la muerte de Ortega, Heidegger evoca su último encuentro con el filósofo español, que tuvo lugar en Darmstadt. Heidegger ve en Ortega "una especie de positivismo que no me cumple juzgar":

«El segundo recuerdo trae a mi memoria la gran casa abierta de un médico en los altos de la Selva Negra, donde una mañana de domingo, en un círculo de numerosos oyentes cruzamos con fuerza, pero con bella medida, nuestros más afilados aceros. Estaba en discusión el concepto del "ser" y la etimología de este vocablo fundamental de la filosofía. La discusión puso de

manifiesto lo muy versado que Ortega estaba en las Ciencias. También me puso de relieve una especie de positivismo que no me cumple juzgar, ya que conozco muy pocos escritos de Ortega y sólo en traducciones.

La tarde de ese mismo día nos proporcionó a mí y a todos los presentes la impresión más recia y duradera de la magna personalidad de Ortega y Gasset. Habló de un tema que ni estaba previsto ni había sido formulado y que puede, sin embargo, cifrarse en el título "El hombre español y la muerte".

Cierto que lo que nos dijo le era familiar desde hacía largo tiempo, pero el cómo lo dijo nos desvela cuanto más avanzado estaba que sus oyentes en un campo que ahora ha tenido que traspasar. Cuando pienso en Ortega vuelve a mis ojos su figura tal como la vi aquella tarde, hablando, callando, en sus ademanes, en su hidalguía, su soledad, su ingenuidad, su tristeza, su múltiple saber y su cautivante ironía.»

ORTEGA Y WILHELM DILTHEY (1833-1911)

«Cuando en 1906 estudiaba yo en Berlín, no había en las cátedras de aquella Universidad ninguna gran figura de la filosofía. *Daba la casualidad* de que Dilthey desde unos años antes había dejado de explicar sus lecciones en el edificio universitario y sólo admitía a su enseñanza, que practicaba en su propia casa, unos cuantos estudiantes especialmente preparados. Esta *casualidad* hizo que yo no tropezase con su persona. Sin embargo, yo quise entonces conocer su obra. Pero, ¿cuál era su obra? Lo siguiente; un mamotreto, de contenido puramente histórico, compuesto en su juventud: *Biografía de Schleiermacher* (1870), tomo primero, al cual no ha seguido un segundo. Otrosí: el primer tomo –también sin subsiguiente segundo– de su obra capital, de su única obra: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). Un libro de historia literaria: *Vivencia y poesía* (1905). [...]

Los estudios históricos de Dilthey son, tal vez, lo mejor que se ha escrito en historia nunca... para el que está en el secreto de su pensamiento. [...]

Quedaba, pues, como único medio para enterarse del pensamiento fundamental de Dilthey la lectura de su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Sin embargo, tampoco pude leerlo. *Daba la casualidad* de que este libro se había agotado muchos años antes y era, entre todas las contemporáneas, un de las obras más raras en el mercado. Una y otra vez quise leerlo en la biblioteca de la Universidad, pero su rareza hacía que *casualmente* estuviese siempre en otras manos. Puedo añadir algo más: ahora lo he leído y veo que, para lo esencial, hubiera sido inútil mi lectura en 1906, por la sencilla razón de que aquella obra es sólo un comienzo y no expresa tampoco el pensamiento de Dilthey. [...]

Al tomar recientemente contacto pleno con la obra filosófica de Dilthey, he experimentado la patética sorpresa de que los problemas y posiciones apuntados en toda mi obra corren en un extraño y azorante paralelismo con

los de aquélla. Nada más azorante, en efecto, que encontrarse ya muy dentro de la vida, de pronto, con que existía y andaba por el mundo otro hombre que en lo esencial era uno mismo. La literatura ha dado forma a ese medular azoramiento en el tema del *alter ego*.

Desde las *Meditaciones del Quijote* (1914) hasta mi ensayo sobre *Historiografía* (1928) y *La rebelión de las masas* (1930), se afirma, con paradisiaca inocencia, este insistente paralelismo. ¿Por qué, entonces, valorar como pérdida de diez años en mi desarrollo intelectual mi desconocimiento de Dilthey? ¿No significa ese paralelismo que había llegado yo con mi espontáneo andar a las mismas ideas que éste antes logró y expuso? ¿Qué hubiera ganado recibéndolas de él?

No: la cuestión no es ésa. Es algo más complicado.

En mi obra no hay apenas ideas que coincidan con las de Dilthey, ni siquiera que las incluyan y supongan como precedente –esto es lo que lamento! ¡Por eso he perdido diez años! Pero hay más: mis problemas y posiciones no sólo no coinciden e incluyen como precedentes las de Dilthey, sino que parten ya, desde su primer paso, de una estación más allá de Dilthey en la trayectoria de la Idea de la vida. [...]

Apenas hay nada en Dilthey que se pueda formalmente aprovechar para los términos decisivos de la razón vital, pero a ésta le hubiera convenido mucho haber pasado por la disciplina de Dilthey. Se habría ahorrado no pocas vacilaciones e intentos estériles, se habría nutrido y corroborado a buen tiempo. Que sea necesario alimentarse de lo que, en definitiva, hay que eliminar, es una de las leyes fundamentales de la vida.» [Ortega y Gasset: "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1933-1934). En *Obras completas*, 1961, vol. VI, p. 171-175]

«La irracionalidad de los principios en la cual desemboca el racionalismo – tesis hasta entonces no expresada formalmente y con ese decisivo sentido por nadie– proviene de que se entiende por razón la "razón pura", esto es, la razón "sola" y aparte; pero desaparece si se funda la razón "pura" en la totalidad de la "razón vital". Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como *racio-vitalismo*. Ahora bien: esta faena de fusión e integración es la que *El tema de nuestro tiempo* plantea. Esto es lo que Dilthey ha *querido* decir y ha *querido* pensar sin acabar de poseerlo. [...] Esto por lo que hace a su idea inicial, pero ya veremos que la "razón vital" significa todavía una cosa más decisiva que lo entrevisto por Dilthey.

La pura verdad es que éste se quedó prisionero del irracionalismo vital frente al racionalismo intelectual y no acertó a descubrir ese nuevo racionalismo de la vida.

Así se explica que aun en sus últimos años escribiese frases como ésta: "En toda comprensión de la vida hay algo irracional, como la vida misma lo es", VII, 218.» [Ortega y Gasset, José: "Guillermo Dilthey y la idea de la vida"

(1933). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. VI, p. 196 n.]

ORTEGA Y RENÉ DESCARTES (1596-1650)

A Ortega le interesaba Descartes por ser un "ejemplo monumental" de por qué se filosofa:

«Sólo en la medida en que el hombre no tenga más remedio que hacer filosofía, en que sea, *velis nolis*, filósofo, resulta tolerable que haya aquella y haya éste. Y, repito, no por razones de trato social ni para defenderse ante el prójimo hostil, sino que la filosofía misma para sí misma carece de sentido si no incluye, en su propia anatomía, el órgano de su propia justificación. Ni basta con las consideraciones que a modo de *praeambula fidei* y de prólogo anteponen algunos tratados filosóficos como, en su libro primero, la *Metafísica* de Aristóteles. Pues todo eso resulta que aun para el mismo que lo escribe no es todavía filosofía, sino sólo informal aclaración previa, algo así como el mando que se nos ofrece para tomar la filosofía. Tal acontece con Aristóteles. Da éste una explicación de por qué se filosofa, pero esta explicación queda a la puerta de la filosofía, como se advierte en que esa explicación no reobra sobre el contenido de las tesis filosóficas aristotélicas, no influye en su forma doctrinal. Y la justificación que yo reclamo sólo existiría cuando de ella se deriven, como de un principio, las ideas que constituyen el sistema filosófico mismo. O, dicho a su vez, en tesis: la justificación de la filosofía es su primer principio. Todo lo que induce al hombre a filosofar forma parte doctrinalmente de la teoría filosófica misma.

Pondré un ejemplo menor, reservándome para otra ocasión exponer, con algún desarrollo, otro monumental.

Este ejemplo monumental es nada menos que el *Discurso del Método*. En las lecciones dadas por mí en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires durante el curso de 1940, expuse a fondo la cuestión que esta obra singular plantea y que, escandalosamente, no ha sido nunca tocada. El *Discurso*, libro que inicia la sinfonía del pensamiento moderno, es una autobiografía donde el autor nos revela por qué experiencias de su vida ha venido al descubrimiento de su filosofía. Debería haber sorprendido un poco más que toda una época del pensamiento humano, y, junto a la helénica, la más gloriosa comience con las memorias de una vida personal. Que Descartes considere como únicamente filosófico cierto resultado teórico a que sus experiencias vivientes le han llevado, no es razón para que nosotros no nos preguntemos formalmente por el nexo entre éstas y aquél. La definición de ese nexo sería la comprensión del hecho absoluto humano que es el texto del *Discurso*.» [Ortega y Gasset, J.: "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (1941). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 542 n.]

«Es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema. No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar con sus propios medios. Es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autónoma. A esto llamo principio de autonomía –y él nos liga sin pérdida alguna a todo el pasado criticista de la filosofía–; él nos retrotrae al gran impulsor del pensamiento moderno y nos califica como últimos nietos de Descartes. Pero no se fíen ustedes de la ternura de los nietos. El próximo día vamos a ajustar las cuentas a nuestros abuelos.» [Ortega y Gasset, José: “¿Qué es filosofía?” (1929). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. VII, pág. 335]

JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y SIGMUND FREUD

Cualquier verdad ignorada prepara su venganza. (Ortega y Gasset).

Das Verdrängte kommt immer wieder ans Licht, es will gesehen, gefühlt und auch ausgedrückt werden. Das Verdrängte kommt immer wieder hoch. Es kehrt sogar mit verstärkter Hartnäckigkeit in das Bewusstsein zurück. Das Verdrängte kommt immer wieder zurück. Oft hinterrücks. (Sigmund Freud)

No hay amor sin instinto sexual. El amor usa de este instinto como de una fuerza brutal, como el bergantín usa el viento.

El placer sexual parece consistir en una súbita descarga de energía nerviosa. La fruición estética es una súbita descarga de emociones alusivas. Análogamente es la filosofía como una súbita descarga de intelección.

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho.

Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores.

«Por desgracia, Kant al hacer su formidable descubrimiento crítico se convirtió en un pésimo escritor; peor aún, en un pésimo expositor. El extraño fenómeno merecía haber sido investigado. Indudablemente influye en ello la psicología del padre que tiene su único hijo demasiado tarde, en los confines de la vejez. Desde el punto de vista biográfico se trata de un anacronismo.

A los sesenta años no es fácil domesticar un potro salvaje ni dominar la topografía de un continente que se acaba de descubrir. Kant debió sentir la impresión de vértigo y el temor constante de perderse en la selva primigenia de su propio invento. Por eso busca una ilusoria seguridad en la rigurosa artificiosidad de la arquitectura dada a su libro.

Esta arquitectura del libro, tan tirada a cordel, tan geométrica, no tiene apenas que ver con la anatomía de su asunto (de su *Sache*) y contribuye más bien a suplantar esta. Imagínese un explorador que llega fatigado a una costa imprevista y antes de penetrar en el interior dibuja, para tranquilizarse, un plano imaginario del país. Pero todas estas razones no bastan a explicar la arteriosclerosis de la elocución, la falta de plasticidad en las denominaciones técnicas que aquejan al estilo de Kant durante el período crítico.

¡Quién sabe si no ha influido en ello el “período crítico” del hombre Kant, el estadio fisiológico de su vida!

No tengo nada que ver con Freud, cuya obra me ha parecido conveniente, por muchas consideraciones, dar a conocer en España, pero por la cual he sentido siempre un interés evanescente. Camina, pues, a doscientas leguas de Freud mi sospecha de que, en general, el estilo literario como tal, por tanto, en cuanto que es algo por sí, distinto del pensamiento, en cuanto que es función expresiva en el hombre alguna relación con su virilidad.

Dicho en forma exagerada y un poco grotesca: que la función de escribir – insisto–, no de pensar, es un carácter sexual secundario y está en buena parte sometido a la evolución de la sexualidad en el individuo. Todo escritor pura sangre sabe que, en la operación de escribir, lo que se llama escribir, interviene su cuerpo con sensaciones muy próximas a las voluptuosas. ¡Quién sabe si en alguna porción y medida, el escritor escribe como el pavo real hace la rueda con su cola y el ciervo en otoño brama!» [Ortega y Gasset, José: “Prólogo para alemanes” (1958), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 33]

ORTEGA Y GASSET DESDE LA POSMODERNIDAD

«En su ensayo *Nada moderno y muy siglo XX* (1916), Ortega y Gasset escribe lo siguiente: “Hacia 1880 el positivismo era la filosofía oficial de nuestro planeta. El positivismo aparece hoy a todo espíritu reflexivo y veraz como una ideología extemporánea”. Hay aquí un claro pronunciamiento contra la modernidad, que, a partir de ahora, dará sentido a toda la filosofía orteguiana.

En 1921 escribe que “es urgente adquirir nuevos hábitos mentales distingos de los de la *Edad Moderna*”, porque “La Edad Moderna, malherida desde 1800, yace ahora inerte a nuestros pies”.

En 1933, cuando escribe su *En torno a Galileo*, justifica ocuparse de este personaje porque, siendo Galileo uno de los padres de la modernidad y estando ahora saliendo de ella, es conveniente saber cómo se entró.

Es conveniente, pues, a la vista de estas razones, examinar cómo Ortega y Gasset logró poner los pies en la posmodernidad que él anunciaba, lo que a su vez nos exige hacer una inmersión en sus planteamientos, pues va a ser éste el legado más inmediato que recibirá Xavier Zubiri como discípulo

de Ortega (nacido en 1898, quince años más joven, la edad de una generación).

El primer planteamiento de Ortega es la superación del "problema crítico". El criticismo había sido el protagonista de la Edad Moderna. Según Ortega tanto el *realismo* (supremacía de los curas) como el *idealismo* (primacía de la conciencia) deben quedar superados.

En el conocimiento se da una co-implicación de sujeto y objeto; en el proceso del conocimiento no se puede distinguir entre uno y otro. A esta implicación de ambos Ortega llama *circunstancia*. En su fórmula "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo a mí", el "yo" no se identifica con el sujeto y la "circunstancia" con el objeto. El segundo "yo" de la frase se co-implica con la "circunstancia" y lo hace indistinguible de ésta.

Ortega sustituye la *intencionalidad* de Husserl por la *ejecutividad*. Las cosas no se dan nunca sueltas o aisladas, sino que son siempre "cosas-para-un-yo", ni tampoco el yo o sujeto se presenta único e incomunicado, sino "un-yo-entre-cosas" y actuando en ellas. Sujeto y objeto se co-implican de tal modo que es imposible establecer una frontera entre uno y otro.

En 1913, Ortega ya lo tenía claro cuando publica "Sensación, construcción e intuición":

"Al conocimiento no le es *dado* nada que pretenda el título de "ser", si por "ser dado" se entiende ingreso en el conocimiento de algo primero extraño a él y que, no obstante, va a constituir luego, tal y como ingresa, un elemento del conocimiento.

Así, por ejemplo, el empirismo supone que las sensaciones proporcionan a nuestro conocimiento contenidos, bien que simplicísimos, al fin y al cabo, determinados, gérmenes o células cognoscitivas que sirven de materia ya noética a ulteriores y más complejas determinaciones.

Por el contrario, la solución copernicana no puede admitir como "determinado", como "siendo" algo, lo que no reciba su determinación de la actividad puramente espontánea del conocimiento".

A partir de aquí, el "problema crítico" carece de sentido, tal como lo había planteado la Edad Moderna; Ortega ha iniciado la *posmodernidad* casi sin darse cuenta.

En *Historia como sistema* hay un rechazo radical, no ya del planteamiento epistemológico tradicional, sino del eleatismo en general y del naturalismo en particular.

Ortega no sólo rechaza la razón físico-matemática contra la que se había pronunciado siempre –desde su reacción al positivismo–, sino que matiza considerablemente su propio concepto de razón vital. "Para mí es razón, en el riguroso y verdadero sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente.

Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias. La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve como se hace el hecho*".» [Abellán, José Luis: "Xavier Zubiri: Una meditación desde la posmodernidad". En: Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 17-20]

LA SOLEDAD DE ORTEGA

«La guerra agrandó en Ortega el sentimiento de soledad. La soledad había sido una experiencia fundamental de Ortega desde su más temprana juventud. Durante los años de exilio va a ser una palabra clave en sus escritos. Aparece una y otra vez. Ortega considera la realidad radical de la vida humana, cuando es auténtica y no vive en sempiterna alteración, como esencial soledad. Nunca hemos podido dejar de leer esta afirmación orteguiana sin sentir tras ella el palpitar de un corazón dolorido.

A finales de 1940, Ortega se atrevió a dar respuesta intelectual a esa soledad, que no era otra que la soledad que había sentido siempre y que no era otra que la soledad del pensador, que tarda en escribir, y lo hace incrédulamente, sabiendo que el otro, los otros, no están interesados por la verdad. Para el intelectual, escribe, "vivir significa andar frenéticamente afanado en que cada cosa llegue de verdad a ser lo que es", mientras que lo que el otro "usa como realidades" no son sino "un montón de viejas ideas" del intelectual. El otro es un ateo que no siente emoción por las cosas, mientras el intelectual va de sorpresa en sorpresa descubriendo lo divino que es todo". El otro no es consciente de que "para que las cosas *sean*, quiérase o no, hace falta el intelectual". Es esta y no otra la tremenda soledad que sentía Ortega, pero nunca se hubiera entrado a la comodidad de la vida del otro, de los otros, de la gente, ni hubiera falsificado su vocación, porque el verdadero intelectual lo es "para sí mismo, a pesar de sí mismo, contra sí mismo, irremediablemente".» [Zamora Bonilla, Javier: *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, p. 443]

Copyright © [Hispanoteca](http://www.hispanoteca.eu) – 2022 – Alle Rechte vorbehalten