

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía III



LA IDEA DE FILOSOFÍA EN ORTEGA Y GASSET.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Jesús Ruiz Fernández

Bajo la dirección del doctor

José Luis Abellán García

Madrid, 2009

- **ISBN: 978-84-692-6756-1**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III

LA IDEA DE FILOSOFÍA EN ORTEGA Y GASSET

TESIS DOCTORAL DE **JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ**
DIRECTOR: DR. D. **JOSÉ LUIS ABELLÁN GARCÍA**

MADRID, 2008

Quisiera agradecer la ayuda recibida para hacer esta tesis doctoral al Departamento de Filosofía III, a la Fundación José Ortega y Gasset y especialmente a D. José Luis Abellán por su apoyo inestimable, sabias orientaciones y buena compañía en el camino de la tesis.

Mi familia ha sido, como siempre, la base <<metafísica>>.

-No, no hable así –dijo Malesherbes-. La más pequeña chispa de ilustración brilla aún con más fuerza que la peor tiniebla de superstición. No olvide que estamos sólo al principio: ¡vendrán muchos después de nosotros! La ilustración no puede conseguirse con un único esfuerzo; por muy grande que éste sea, se trata siempre de actuar como Sísifo y volver a comenzar una y otra vez, generación tras generación, cada uno a su manera. La Enciclopedia ha abierto una enorme puerta para la humanidad. Ahora son los hombres quienes deben decidir si cruzarla o no. Pero para eso deberán aprender a seguir no sólo a su razón, sino también a su corazón.

(Peter Prange, La filósofa)

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	13
INTRODUCCIÓN. LA FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA	17
1. Objeto de la tesis	19
2. Método de la tesis.....	23
3. Hipótesis de trabajo.....	28
4. Dificultades de la tesis.....	29
4.1. Ortega y el sistema.....	31
4.2. Etapas e influencias.....	39
4.2.1. Etapa neokantiana.....	43
4.2.2. Etapa fenomenológica.....	44
4.2.3. Ortega y la biología.....	48
4.2.4. Ortega y Unamuno.....	50
4.2.5. Etapa existencialista.....	57
5. Ortega, maestro de la filosofía española.....	62
PRIMERA PARTE. LA FILOSOFÍA COMO EUROPA.....	65
1. Introducción.....	67
2. Las dos vocaciones de Ortega.....	68
3. La España antieuropea y antifilosófica.....	69

4. Europa es ciencia.....	76
5. Ortega y el regeneracionismo.....	77
6. Ortega y el 98.....	79
7. Ortega y el krausismo.....	80
8. Ortega y Alemania.....	81
9. La europeización de España.....	82
10. La crisis.....	84
11. El papel social del intelectual.....	90
12. Los Estados Unidos de Europa.....	103
13. La hora de España.....	104
14. La filosofía posmoderna.....	107
15. Conclusión.....	110
SEGUNDA PARTE. LA FILOSOFÍA COMO PENSAMIENTO.....	113
1. Introducción.....	115
2. La justificación de la filosofía.....	116
3. Pensamiento y filosofía.....	118
4. El pensamiento como quehacer.....	121
4.1. La beatería de la cultura.....	129
4.2. La filosofía como amor, asombro y curiosidad.....	131
4.3. Todos los hombres tienen una filosofía.....	135
4.4. La filosofía como realidad radical.....	137
5. El pensamiento como imaginación.....	137
6. El pensamiento como juego y evasión.....	140
6.1. La superfluidad de la filosofía.....	143
6.2. La filosofía como alegría.....	145
6.3. Filosofía y alcionismo.....	148
6.4. La seriedad de la filosofía.....	152
6.5. La filosofía como fiesta.....	153
6.6. La filosofía como placer.....	156
7. El pensamiento como fe.....	157
8. El pensamiento como sistema.....	158

9. Carácter histórico del pensamiento.....	159
9.1. El nacimiento de la filosofía.....	163
9.2. El final de la filosofía.....	167
9.3. Conclusión.....	168
TERCERA PARTE. LA FILOSOFÍA COMO RAZÓN.....	171
1. Introducción.....	173
2. La unidad de la ciencia.....	174
3. La verdad.....	175
4. El objeto de la ciencia.....	177
4.1. Perspectivismo.....	179
4.2. Pluralismo.....	181
4.3. Historicidad.....	186
4.4. Los problemas científicos.....	187
5. El método científico.....	189
5.1. Veracidad.....	194
5.2. El concepto.....	198
5.3. Intuición y evidencia.....	201
5.4. Alétheia.....	204
5.5. El verdadero nombre de la filosofía.....	206
5.6. El método hipotético-deductivo.....	207
5.7. Dialéctica.....	211
5.8. Método de Jericó.....	215
5.9. Diálogo.....	216
5.10. La razón histórica.....	218
5.11. Autorización.....	224
5.12. Método metafórico-etimológico.....	226
6. Ciencia y mística.....	228
7. Conclusión.....	232
CUARTA PARTE. LA FILOSOFÍA COMO FILOSOFÍA.....	235

1. Introducción.....	237
2. El principio de pantonomía.....	239
2.1. Filosofía y amor.....	242
2.2. Los problemas archiproblemáticos.....	245
3. El principio de autonomía.....	249
3.1. La duda.....	250
3.2. La filosofía como paradoja.....	252
3.3. El heroísmo intelectual.....	256
3.4. Liberación de la ciencia.....	257
3.5. Liberación del nacionalismo y del partidismo.....	258
3.6. La filosofía como soledad.....	263
4. La filosofía como perogrullada.....	266
5. Filosofía e historia de la filosofía.....	269
5.1. Filosofía y circunstancia.....	269
5.2. La filosofía como historia de la filosofía.....	273
5.3. No hay filosofía definitiva.....	279
6. La filosofía como base de la cultura.....	283
6.1. Filosofía y ciencia.....	283
7. Función crítica de la filosofía.....	293
7.1. La función crítica de la filosofía y la filosofía española.....	296
8. Conclusión.....	296
QUINTA PARTE. LA FILOSOFÍA COMO SOCIEDAD Y LENGUAJE.....	299
1. Introducción.....	301
2. La filosofía como sociedad.....	302
3. La filosofía como lenguaje.....	306
3.1. La filosofía y el lenguaje.....	306
3.1.1. El lenguaje, esclavitud del hombre.....	306
3.1.2. Filosofía y lenguaje cotidiano.....	308
3.2. El genus dicendi de la filosofía.....	309
3.2.1. Filosofía y literatura.....	310
3.2.2. Lenguaje hablado y lenguaje escrito.....	317

3.2.3. La etimología.....	320
3.2.4. Estilo circunstancial.....	320
3.2.5. El estilo de la filosofía y la filosofía española.....	324
3.2.6. El estilo de la filosofía y la filosofía humanista.....	325
3.2.7. Ortega y la posmodernidad.....	326
4. Conclusión.....	329
CONCLUSIÓN.....	333
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	339

PRÓLOGO

En un mundo donde parece sobrar la filosofía, cuando incluso ha podido oírse que <<ha muerto>>, es cuando más necesario se hace determinar lo que es y si es verdad que todavía tiene algún sentido. Es tal la vaguedad con que se afronta la definición de filosofía en los más recientes manuales y libros de esta materia en general, que da que sospechar de su seriedad y viabilidad –no de tales manuales y libros, cosa que no reviste duda, sino de la propia filosofía. Porque, en efecto, es mal asunto que la disciplina que tiene el cometido de definir las ciencias y de convertir la selva de la vida en cultura inteligible, no predique con el ejemplo. Peor aún; porque el problema no es que se carezca de respuestas, cosa que se le podría perdonar- nadie es perfecto-; el problema es que se pasen por alto estas cuestiones o que se omitan por considerarse archisabidas, cuando en realidad somos incapaces de señalar quien las sabe. Si de verdad la filosofía es tan importante como se cree, tendrá que empezar por saber qué es, para ver luego si eso que es es tan importante.

Por otra parte, ¿quién puede ayudarnos mejor en este cometido que Ortega y Gasset? Hoy por hoy no tenemos a nadie más en España, salvo Ortega y sus discípulos. España ha sido siempre un país importador de filosofía, y lamentablemente continúa siéndolo, pese a que por primera vez contamos con alguien a quien agarrarnos (cfr. Bolado, 2005b: 27). Después de tantos años como han pasado, y sigue siendo el mejor camino de introducirnos en la problemática filosófica actual, y en los debates en torno a la cuestión modernidad/posmodernidad. Y es que sus problemas siguen siendo los nuestros. Ortega tuvo siempre un interés especial por la idea de filosofía porque

compartía la preocupación de todos los filósofos desde el positivismo por su situación y porvenir, <<tema que, sin lugar a dudas, continúa siendo muy de *nuestro tiempo*>> (Crespo, 2007: 185).

Hemos elegido esta temática de *La idea de filosofía en Ortega y Gasset* no por el placer de historiar la filosofía, hoy que la filosofía parece haberse convertido en mera doxografía, sino para aclararnos a nosotros mismos sobre qué sea la filosofía, tema que en la actualidad creemos que es el más importante para la filosofía misma. Y hemos elegido hacerlo con la ayuda de Ortega y Gasset no porque seamos orteguianos, sino porque entendemos que hoy por hoy no se puede hacer filosofía en España sin contar con Ortega.¹ Quizás no podamos quedarnos en Ortega y tengamos que ir más allá de él –al fin y al cabo es un filósofo del siglo pasado–, pero para poder superar su idea de la filosofía tenemos que saber primero cuál era ella. Y este trabajo no está hecho. ¡Parece mentira –diría él–, a mi que, por una parte, se me ha acusado de no ser filósofo, y, por otra, se me ha tenido por el mejor filósofo del mundo, sin embargo, nadie se ha preocupado de saber qué era la filosofía para mí! Hacemos, por tanto, nuestras las palabras de Jean –Paul Borel:

El conjunto de este trabajo no tiene por único objetivo exponer el pensamiento de un autor español contemporáneo. Es raro que un hombre se incline hacia la vida o la obra de otro con la sola intención de colmar una banal curiosidad; ni siquiera su investigación será en tal caso duradera y profunda. Lo que se intenta en toda gestión humana es una respuesta a las propias preguntas. Y cuanto más nos parece que esta gestión corresponde a la que intentamos hacer por nosotros mismos, tanto más nos zambullimos en ella con perseverancia.

¹ <<De Ortega cabría espetar lo mismo que dicen que dijo el discípulo avieso, ese Estagirita, de su maestro: *amigo Platón, pero más amiga la verdad*. Sin embargo, a uno le asalta la duda razonable de si habría verdad (algo así como *una*) si no hubiera Platón, si no hubiese existido una ancha espalda que la soportara (inventara o descubriera; ésa es otra cuestión, la última, la que *de veras* importa). Y uno no sabe a qué filosofía en lengua española habríamos de atenernos sin esa otra frente despejada, pajarita en cuello>> (Saavedra, 2004: 290).

Si hemos consagrado varios años al estudio de la filosofía de Ortega es porque buscábamos en ella nuestra *propia solución*, y porque pensábamos poder hallarla. Y creemos que no hay otro medio de calar verdaderamente en el pensamiento de otro. Teníamos empeño en decir lo que Ortega nos había aportado –no solamente <<conocimientos>>, sino sobre todo su mayor conocimiento de nosotros mismos- dejando bien sentado que es su pensamiento y no el nuestro el que exponemos (1969: 40).

Después de tantos años, y de la montaña de escritos sobre Ortega con que contamos, y a pesar, -también hay que decirlo- de las importantes contribuciones que estos últimos años se están realizando para un mayor entendimiento de su filosofía, todavía –¡parece mentira!, seguiría añadiendo él- no están claros conceptos tan fundamentales como el de ‘razón vital’. Menos aspavientos y más conceptos se necesitan sobre el filósofo español, pues –como le gustaba decir- <<con la grande polvareda, perdimos a don Beltrán>>.

Si no fuera por lo traicionero de la expresión, diríamos que la presente investigación pretende añadir un granito de arena más a la faena de desempolvarlo.

INTRODUCCIÓN
LA FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

1. OBJETO DE LA TESIS

Ortega y Gasset es un autor que ha dado y sigue dando mucho que hablar. Es por lo que esta Introducción sea quizás más larga de lo que suelen ser las Introducciones de este tipo. Pero antes de comenzar a exponer el resultado de la investigación se hacía necesario exponer el objeto y el método de la misma, así como las dificultades con las que nos hemos encontrado. Cosa que ha sido imposible hacer en pocas páginas. A Ortega lo hemos citado según sus *Obras Completas* de Alianza de 1983, y, en general, hemos seguido el sistema Harvard. Esta es la razón de que tan sólo aparezca al final la Bibliografía citada.

La presente investigación trata de la idea de filosofía en Ortega y Gasset, tema indudablemente muy importante dentro de su filosofía y que, sin embargo, apenas ha sido estudiado. Por lo menos, que sepamos, no se le ha dedicado ningún estudio específico. Sin embargo, creemos, y así esperamos demostrar, que, aunque con esfuerzo, se puede extraer de las páginas de Ortega una idea sobre la filosofía bastante precisa y sistemática.

Esta tesis doctoral versa, por tanto, sobre una parte de la filosofía de Ortega y Gasset; concretamente sobre su metafilosofía o filosofía de la filosofía; sobre la temática de

¿Qué es filosofía?, uno de sus más famosos libros. En aquel curso el filósofo español se propuso tomar <<el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis>> (VII: 279, 287). No es una investigación, por tanto, sobre el contenido de la filosofía de Ortega, sino sobre lo que Ortega creía que es la filosofía: sobre su objeto; su método; su diferencia con respecto a otras formas de pensar, como la religión, el arte y la ciencia; sobre su función en la vida humana; sobre su papel en la sociedad y sobre su forma de expresión.

Qué sea la filosofía es una cuestión típicamente filosófica, y, también, quizás, la de más difícil respuesta. Ferrater Mora en su libro sobre Ortega se lamenta de que el vocablo *filosofía* sea tan <<desesperadamente ambiguo>> (1973: 17), y de que el desánimo de saber lo que es aumente proporcionalmente al conocimiento de la historia de la filosofía. Multitud de pensamientos diferentes se han expuesto bajo su nombre, hasta el punto de que no pocas veces se ha dicho que no hay nada que sea la filosofía en sí, sino, en todo caso y todo lo más, lo que han escrito los llamados *filósofos* a lo largo de la historia.

No es ésta, sin embargo, la posición de Ortega ni de esta tesis, pues, si es cierto que la filosofía cambia de unos filósofos a otros y de unas épocas a otras -y no sólo en cuanto al contenido de lo que se nos ofrece, sino incluso de envoltorio-, algo en común debe tener todo eso, pues <<de otro modo no tendría sentido llamar a esas doctrinas, pese a sus divergencias *filosofías*>> (IX: 379). Es la identidad del nombre lo que nos invita a buscar, mirando al trasluz la muchedumbre de las filosofías, <<la *unicidad*>> de todas ellas, su <<mismidad>>.

Es fama que los filósofos no se ponen de acuerdo –el famoso <<campo de batalla>> de Kant, del que tanto se quejaba cuando lo comparaba con la marcha segura de la ciencia. Sin embargo, esta apreciación es exagerada y, como veremos más adelante, no hay tal, sino precisamente lo contrario. Cuesta trabajo hoy día llamar *ciencia* a la astronomía ptolemaica, y, sin embargo, la identidad del nombre *filosofía* en filosofías aparentemente tan dispares como las de Platón y Nietzsche, revela que debe haber ahí un fondo idéntico. Es más, bien pudiera ocurrir, como dice Ortega, que precisamente

gracias a esas diferencias se haya podido mantener la filosofía como un continuo fiel a sí mismo. Su propia filosofía es un buen ejemplo de ello, como podremos ver cuando el resultado de esta investigación nos ofrezca una concepción de la filosofía en Ortega y Gasset con los caracteres que aquélla ha tenido en todas sus épocas lozanas, si bien modulados por el progreso del pensamiento en forma nueva y más rigurosa (cfr. VII: 308).

La reflexión sobre la filosofía es central y constante en la obra del autor español. Aparte del curso *¿Qué es filosofía?*, contamos con *Origen y epílogo de la filosofía*, *Prólogo a <<Historia de la Filosofía>> de Emile Bréhier* y *Prólogo a <<Historia de la Filosofía>>, de Karl Wörlander*, páginas concebidas para ir derechamente a las entrañas de nuestra cuestión; pero en general puede decirse que casi todos los escritos de Ortega contienen de una forma u otra referencias al sentido de la filosofía. Su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, se inicia con una reflexión sobre ella, y *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, del que se ha dicho que es su mejor obra, termina olvidándose de Leibniz y centrándose en la idea de filosofía. Incluso en escritos que por el título no parecerían ocasión propicia para adentrarse en tales vericuetos, al final vemos que se termina haciendo metafilosofía, como en el famoso prólogo sobre la caza.

En este campo Ortega se consideraba pionero. En *¿Qué es filosofía?*, a continuación de anunciarnos su propósito, añade: <<que yo sepa, esto no se ha hecho nunca, aunque parezca mentira; por lo menos, no se ha hecho con la resolución con que vamos ahora juntos a intentarlo>> (VII: 279-280). A juicio de Ortega, es sorprendente lo infrecuente que es hallar en la tradición filosófica tratadas las cuestiones concernientes a la mismidad de la filosofía (cfr. 1994: 62). Sin embargo, José Gaos, uno de los máximos promotores de la filosofía de la filosofía, señala que en toda filosofía hay <<de hecho>> una parte de filosofía de la filosofía, y así <<las discusiones platónicas sobre la filosofía en relación con retórica, política, sofística [...], los dos primeros capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles, *Discurso del Método* en buena parte, la *Crítica de la razón pura* entera la *Fenomenología del espíritu*, el *Discurso sobre el espíritu positivo* [...] son filosofía de la filosofía>> (2003: 47-125). Es probable que Ortega exagerara en sus

referencias al estado de postración en que se encontraban estos estudios. Así, filósofos tan cercanos a él por tantos motivos como Dilthey -*La esencia de la filosofía*, 1907²-, Simmel -*Problemas fundamentales de la filosofía*, 1910-, Husserl -*La filosofía como ciencia estricta*, 1910-11- y Max Scheler -*La esencia de la filosofía*, 1921- se habían ocupado de lo mismo que él y algunos años antes, por no citar a Heidegger, que bien claro dejó por qué el hombre se ocupa de filosofar.

M. Luz Pintos Peñaranda, en su trabajo *La idea de la filosofía en Ortega y Gasset: ciencia radical* -lo más coincidente con el propósito de la presente tesis que hemos podido encontrar- se ha referido, aparte de a la abrumadora insistencia con que nuestro autor trata el tema de la filosofía, a la importancia que tiene con respecto al resto de su pensamiento (cfr. 1992: 127). Creemos que tiene razón, y que el tema es básico por dos razones:

La primera, que tendremos que estudiar con detenimiento, consiste en que la filosofía comienza por una tesis de la que a la postre se deducirán todas las demás que componen su rico cuerpo. Esta tesis inicial de la filosofía es la filosofía misma. En efecto, el filósofo puede dudar de todo salvo de una cosa: de que filosofa. Así, corrigiendo a Descartes, Ortega llegará a la idea de que la realidad radical o indubitable no es la duda, el pensamiento, sino el filosofar, la vida. Será una de las vitalizaciones de la razón que Ortega llevará a cabo: el paso de la filosofía como ciencia –saber por saber- a la filosofía como actividad –saber para hacer, ‘quehacer’.

En segundo lugar, Ortega es uno de los primeros intelectuales en tomar conciencia de la ‘crisis de fin de siglo’. La crisis de fin de siglo es el reconocimiento del fracaso de la Edad Moderna, de la cultura moderna. Pero toda la culpa había sido de la filosofía. La filosofía es el centro de la cultura, la vanguardia en los cambios históricos. Y la filosofía moderna, que había sido capaz de proporcionar una base filosófica a las ciencias de la naturaleza, con lo que, haciéndolas avanzar vertiginosamente, habían conseguido mejorar las condiciones materiales de la vida humana hasta límites insospechados, había

² José Gaos reconoce que tomó el nombre de *filosofía de la filosofía* de Dilthey (cfr. 1982b: 65).

fracasado, sin embargo, al hacer lo propio con las ciencias humanas. Dos guerras mundiales, amén de la Guerra Civil española, lo atestiguaban. ¿Cómo no va a haber guerras entre las naciones o los estados si no sabemos lo que es una guerra ni una nación ni un estado? Todas aquellas calamidades eran producto de la desorientación. Sin embargo, la ciencia, la filosofía, no es un mero ornamento de la vida, sino la vida misma solucionando sus problemas. Y, si la cultura, por ineptitud, no estaba cumpliendo su función, se hacía necesario urgentemente una reforma de la misma.

Dos propósitos animan toda la obra, toda la actividad de Ortega, denominados *primera navegación* y *segunda navegación*. La primera consistía en europeizar a España por medio de la filosofía; la segunda, en reformar la filosofía para sacar a Europa de la crisis.

2. MÉTODO DE LA TESIS

Ortega fue muy claro: la única forma segura de poder llegar a conocer su filosofía - cualquier filosofía- era mediante el trato frecuente con él, esto es, perteneciendo a su escuela. Como pertenecieron a ella José Gaos, Julián Marías o María Zambrano. La razón se debía a que la filosofía es demasiado compleja como para poder ser reducida a cuatro fórmulas expuestas en un libro, y de la cercanía del maestro se podía obtener mucho más. Como esto nos resulta ciertamente imposible, no nos cabe más que la otra alternativa que nos concedía nuestro filósofo: la de <<inventar>> su filosofía. Pues no hay una tercera: o se convive con él o se inventa su filosofía (cfr. Ortega, 2004: 19-20). El término *inventar*, por cierto, no tiene ningún cariz subjetivo en Ortega; al contrario, como nos dice su etimología, es descubrir (cfr. IV: 366). En definitiva que lo que nos está diciendo es que no vamos a tener más remedio que aplicar el método científico si queremos saber a qué atenernos sobre él. Dicho de otra forma: el contacto con el maestro asegura la <<transfusión de sangre>> o <<contaminación de una enfermedad>> en que viene a consistir el aprendizaje de una filosofía; sin su presencia, en cambio, tendremos que conformarnos con construir una imagen de Ortega que al menos sea coherente y no entre en contradicción con sus escritos y demás datos que nos han llegado de él.

Queremos advertir que en esta investigación vamos a aplicar el método de la razón vital. Mejor dicho, vamos a aplicarlo –o, por lo menos, intentarlo- consciente y rigurosamente, porque el método de la razón vital se aplica siempre, se quiera o no, ya que es el modo de razonar espontáneo y ordinario en la vida cotidiana. La única diferencia entre la ciencia y la vida cotidiana es que en la primera el método se aplica de manera consciente y rigurosa, mientras que en la segunda se aplica a la buena de Dios. Este método, que no tiene nada de misterioso, sino que es, como diría Ortega, de Perogrullo, consiste de manera resumida –que para verlo con detenimiento disponemos de todas las páginas que siguen- en 1) La idea que tengo de una cosa no me sirve porque ha aparecido un dato que no encaja con ella; 2) Elaboro otras ideas donde sí encaja el dato –estas ideas son estructuras coherentes de los datos de que dispongo sobre el asunto. Las ideas o hipótesis han de ser más de una, porque el problema consistirá en elegir una de ellas, ya que, si sólo tengo una opción, no hay problema; 3) Me sitúo a cierta distancia del problema, para no involucrarme y así poder ser objetivo; 4) Elijo la idea que me parece más apropiada. Porque solución de un problema no es saber la solución, sino elegirla; 5) Hasta que otro dato nuevo me la eche por tierra y tenga que volver a empezar de nuevo, y 6) Mi ideas sobre el asunto serán cada vez mejores, en el sentido de más complejas, <<sabias>>, experimentadas; pero seguramente ninguna será definitiva.

Así funciona en esencia la razón en la vida cotidiana, en todas las ciencias y en la filosofía.³ Hay diferencias entre la filosofía y las ciencias y entre las diversas ciencias entre sí, claro está; pero son diferencias concretas debido a que difieren sus objetos. La fórmula de que el método debe adaptarse al objeto no significa que tenga que haber muchos métodos, sino uno sólo adaptado, eso sí, a los objetos.

³ Esta interpretación de la razón vital nos trae inevitablemente a la mente la psicología cognitiva y el constructivismo psicológico. Con razón Anastasio Ovejero (cfr. 2000) ha visto en Ortega un precedente de la psicología pospositivista actual, así como su conocimiento de utilidad para el trabajo de los psicólogos.

Es el hecho de tomar distancia, la objetividad, la frialdad lo que más diferencia a la ciencia del razonamiento común, pues en la vida cotidiana normalmente no se aplica, es decir, que la elección se suele realizar en función del interés, no de la <<verdad>>. Con respecto a lo que decíamos más arriba de tener que <<descubrir>> a Ortega y Gasset, ¿qué significa *descubrir*? Descubrir es retirar algo que cubre una cosa. ¿Qué es lo que puede cubrir la filosofía de Ortega y Gasset? Veremos a lo largo de esta investigación que en realidad todo en la vida está cubierto, y que, como decía Heráclito, la realidad gusta de ocultarse. Pero, dejemos las demás cosas de la vida, que ya tenemos bastante con Ortega. Lo que cubre su filosofía es la montaña de palabras de que constan sus obras completas, así como la montaña de palabras de que constan los estudios que se han hecho sobre su obra. Hay que averiguar el <<sentido>> cubierto por sus propias palabras y por las palabras que se han dicho sobre ellas. Para descubrir ese recóndito sentido hay que retirar las palabras; retirarlas, pero sin olvidar que son ellas lo único que tenemos para acceder a él. En efecto, los árboles no dejan ver el bosque; pero gracias a ellos sabemos que está.

Pero hay otra cosa que cubre el sentido de la filosofía de Ortega, y que tenemos que retirar si queremos llegar a hacernos con ella. Son nuestros prejuicios, intereses, gustos, tópicos, etc., de todo tipo. Todo ese mundo, que a manera de venda nos cubre los ojos, nos impide tomar contacto con cualquier filosofía y con cualquier cosa de la vida. Los neoescolásticos españoles de posguerra no fulminaron la filosofía de Ortega y Gasset, sino lo que ellos creían que era tal filosofía; en efecto, sus prejuicios les impidió percatarse de lo que estaban juzgando, les faltaba el amor necesario para ello, ese mínimo que, según Ortega, es la voluntad de comprender al prójimo.⁴ De igual forma, el interés bobalicón de algunos de sus discípulos, de querer presentárnoslo como el mayor filósofo del mundo, les impidió ver sus limitaciones. Toda aquella apasionada polémica, dice Fernando Salmerón que era más hija de la imaginación que del entendimiento (cfr.

⁴ Santiago Ramírez, quien recibió de la superioridad la orden de defenestrar a Ortega porque por lo visto <<corrompía a la juventud>>, ha dejado para la posteridad joyas como ésta: <<No podía llegar a menos la filosofía que a ser mera listeza y pura marrullería [...] La filosofía se convierte así en apoteosis de la cuquería: es ésta misma elevada al cubo, es decir, una cuquería refinada>> (1958: 303).

1993: 11). Pero nosotros decimos que la imaginación no tiene nada de malo y que aquella apasionada polémica era más hija de la alucinación que de la imaginación. La flema inglesa de Frederick Copleston algo se zarandearía cuando estudiando a nuestro filósofo se encontró con aquel panorama: <<However, though considered by some to be the greatest philosopher of our era and by others to be little better than an intellectual charlatan, Ortega's thought is not well known in this country>> (1980: 172). Y es que tanto el no llegar como el pasarse resulta improcedente en cualquier juicio, o, dicho de otra forma, el estar demasiado lejos o demasiado cerca, ya que desde ambas perspectivas se ve borroso. Lo importante es encontrar el <<término medio>>, al que Aristóteles llamó *justo* no por mediocre, sino por mejor. Cualquier investigación debe comenzar por situarse a la distancia justa del objeto investigado, para así poder juzgarlo con <<justicia>>.

Así, con este ánimo de veracidad, en nuestra investigación sobre Ortega y Gasset nos hemos ido proponiendo sucesivas hipótesis que a la postre, aun siendo verdaderas en parte –por lo menos así nos parecían–, se nos han ido revelando como insuficientes y mejorables. Finalmente, hemos decidido cortar el proceso y fijar en estas páginas la situación tal y como está en este momento, aunque sabiendo que si continuáramos se nos haría patente su insuficiencia. Ésta es, por tanto, una especie de secuencia fija e instantánea de una investigación que por viva no acabaría nunca. Pero este es el destino de cualquier actividad cultural e incluso de cualquier actividad humana, el de ser infinita, sin fin. Además, como en nuestro empeño nos hemos servido en la medida de lo posible de los trabajos de quienes nos han precedido, podría decirse que no hemos hecho nada más que continuar sus propios razonamientos. Cualquier hecho humano, como es una tesis doctoral, es biográfico y social.

El método de exposición de nuestra *Idea de filosofía en Ortega y Gasset* será el sistemático, esto es, por temas. Creemos que lo que más importa son sus ideas maduras, aunque se señalen las diferencias que pudiera haber con otras ideas menos maduras pertenecientes a etapas anteriores. Los expositores de la obra de Ortega confunden por lo general el método biográfico con el cronológico. Explicar la filosofía de un autor en función de sus circunstancias y evolución no significa ir exponiéndola año por año y

obra por obra, como se suele ver frecuentemente en estudios sobre este filósofo. Creemos que de esta forma se pierde la visión de conjunto⁵, aparte de que supone un abuso con respecto a la propuesta orteguiana. ¿Acaso hizo eso Ortega cuando se ocupó de Kant? Pensamos que en esta exposición sistemática de la idea de la filosofía en Ortega hay suficientes referencias a las circunstancias del filósofo y a su evolución, como para haber sido fieles a su espíritu, sin necesidad de caer en semejantes excesos.

<<Hay una incongruencia esencial entre la filosofía y su exposición>>,

la filosofía es una realidad circular. Las inúmeras ideas de que consta tendrán entre sí ciertas jerarquías y hasta ciertas rigurosas jerarquías. Podrán estar unas fundadas y apoyadas en otras. Poseerán entre sí un orden que les es propio, independiente de nuestro capricho; pero lo que no tiene la filosofía es un orden de empezar y de acabar. Ninguna idea suya es la primera y ninguna la última. La filosofía no empieza con ninguna idea determinada que no tenga antes de sí ya inúmeras ideas, y la filosofía no termina en ninguna imagen concreta, como una cinta cinematográfica, ni acaba como una fiesta. La filosofía es el cuento de nunca acabar (XII: 153; Ortega, 1980: 6).

Mas como es irremediable y hay que empezar por algún sitio, hemos decidido en nuestra exposición sistemática ordenar los temas por Partes e, imitando a la razón vital, empezar por los de contenido más superficial hasta concluir en los más profundos. En esta Introducción inicial, después de anunciar nuestro objeto y nuestro método, pasaremos a exponer las dificultades con las que tropieza una investigación como ésta, especialmente el asistematismo expositivo de Ortega, la diversidad de etapas y las discutidas influencias. Posteriormente iremos apartando las sucesivas capas de que consta la idea de filosofía: que es Europa, que es pensamiento, que es razón, hasta dejarla en cueros vivos como pura filosofía. Finalmente, trataremos dos temas íntimamente relacionados con ella: la filosofía como institución y el estilo filosófico.

⁵ Como dice Gonzalo Fernández de la Mora, se pierde la quintaesencia (cfr. 1979: 189).

3. HIPÓTESIS DE TRABAJO

La idea de filosofía en Ortega y Gasset que nos hemos <<inventado>>, y que esperamos sea coherente y concuerde con todos los datos que tenemos sobre ella, es la siguiente: Ortega tiene una concepción tradicional de la filosofía, como ciencia independiente y base de la cultura. Decir *ciencia* significa decir *conocimiento absoluto, uno, inmutable y eterno*. Esta idea, sin embargo, en el siglo XX comienza a ser amenazada. Y comienza a serlo porque su objeto, el ser tradicional, absoluto, uno, inmutable y eterno, empieza a convertirse en lo contrario. La causa: la aparición de la idea de la vida. La vida es lo contrario del ser: relativa, plural, cambiante, perecedera. Cuando el conocimiento era un reflejo del ser no había problema: la ciencia estaba salvaguardada. Pero, ¿cómo ahora podemos seguir manteniendo una idea tradicional de la ciencia y de la filosofía cuando su objeto ha variado por completo?

Desde que hicieron su aparición Parménides y Heráclito, cada uno con su mundo en las manos, mundos tan contradictorios, nunca se ha sabido muy bien que hacer con ellos. Sólo se ha sabido que los dos tenían razón, y que había que ensayar las diferentes posibilidades de conjugación. Platón separó su mundo de las ideas, sin saber muy bien dónde ponerlo; Aristóteles colocó las ideas en las cosas como sus naturalezas invisibles; San Agustín les encontró acomodo en la mente divina; la modernidad consideró que era mejor lugar la razón. Nuestra hipótesis es que Ortega y Gasset desparrama las ideas por la historia. Vida, en definitiva, es historia. Y creemos que toda la filosofía de Ortega constituye un gran esfuerzo por salvar el conocimiento con su teoría del perspectivismo, con su teoría de los lados de la realidad. Es como si la realidad girara ante nuestra vista, ofreciéndonos en cada momento una de sus caras. O mejor quizás, como si la realidad fuera desplegando sus capas sucesivamente ante nuestra vista.

De esta manera se salva el conocimiento absoluto, uno, inmutable y eterno de una realidad que, efectivamente, es en conjunto relativa, plural, mutable y perecedera, pero que en cada momento –por cada una de sus capas– es absoluta, una, inmutable y eterna. Creemos que Ortega vuelve a Heráclito, porque en este autor el ser es el ser de las

cosas, mientras que en Parménides y en sus continuadores –en realidad, toda la historia de la filosofía- el ser no es el ser de las cosas –ni siquiera en Aristóteles, donde, más bien, las cosas son del ser.

Ortega alcanza su idea madura sobre la filosofía en la tercera etapa de su evolución, en que se produce la incorporación de la fenomenología al existencialismo. Ha llegado a ella desarrollando ideas de Husserl y haciendo suyas otras de Heidegger. Por otra parte, una de las caras más importantes de esta tesis sobre la idea de filosofía en Ortega es su relación con España. Ortega, que comenzó importando la filosofía alemana para salvar con ella a España de la penuria cultural que padecía a comienzos del siglo XX, terminó concibiendo una idea de filosofía que creía ser típicamente española, y con la que creía que podía salvar a Europa de la penuria cultural que padecería muy poco después.

La reforma de la filosofía que realiza Ortega es tan grande, que pensamos que no puede seguir considerándose moderno, sino que lo que se produce aquí es un cambio de época. Ahora bien, Ortega es un autor posmoderno o contemporáneo que no renuncia al pasado, sino que integra lo bueno que había en él con lo nuevo. Es por ello que, creemos, pertenece a la corriente integradora de la filosofía posmoderna. Hay dos grandes corrientes posmodernas: una, irracionalista, la otra integradora. En la primera cabrían el Romanticismo, Nietzsche, parte del pragmatismo, el último Heidegger, María Zambrano, y la llamada *posmodernidad* –Foucault, Deleuze, Derrida, Vattimo, Rorty. En la segunda, algunos autores del pragmatismo, la fenomenología, el existencialismo y la hermenéutica.

4. DIFICULTADES DE LA TESIS

Esperemos que los datos que proporcionaremos a continuación confirmen esta hipótesis. Pero, por lo pronto, hemos de ser conscientes de los obstáculos que encontraremos a nuestro paso. Hay una primera dificultad, de la que ya nos avisó Ortega:

No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal (VI: 347).

Es desazonador que el autor de la célebre frase <<la claridad es la cortesía del filósofo>> se nos confiese tan difícil de entender. Desde luego, claridad no es sinónimo de facilidad, y lo cortés no quita lo valiente. Ortega nos avisa de que su obra es circunstancial y de que al estar, además, vertida sobre todo en artículos de periódico y ensayos revela una gran insuficiencia teórica.

Pero a esta dificultad se añade otra, de la que también Ortega nos advirtió, consistente en el peligro de caer en el error de interpretar lo nuevo con categorías viejas: <<pájaros de hogaño no se pueden cazar con mallas de antaño>> (II: 735). Ortega es un autor posmoderno; no le juzguemos, por tanto, con categorías modernas. Pero la posmodernidad es la integración, el equívoco; y Ortega, de manera muy unamuniana jugó al equívoco:

Cómo no voy a parecer –aun descontadas mis limitaciones- un ente lo más cuestionable y equívoco del mundo? *Yo no creo más que en el equívoco*, porque la realidad misma es ella equívoca y toda simplificación y todo lo que pretenda ser inequívoco es adulteración o falsificación de la realidad, es lugar común, aspaviento, postura y frase [...] ¡Ahora, a lo que estoy resuelto es a no ser lo que quieran los demás –mascarón, uniforme, *farda!* Y como yo estimo sólo a aquél –hombre o mujer-, a aquel respecto al cual *no sé* fácilmente a qué atenerme, así deseo que los demás no sepan a qué atenerse respecto a mí (XII: 276).

Otro problema es el de su asistematismo expositivo, consecuencia de las notas anteriores, que examinaremos a fondo más adelante. Y la cosa se complica aún más debido a la evolución a que se halló sometida su filosofía, hecho, en mayor o menor proporción, ya unánimemente admitido.

También habría que tener en cuenta, finalmente, su imprecisión, reconocida por muchos autores –Morón Arroyo (cfr. 1968: 35-36), García Bacca (cfr. Muñoz Delgado, 1983: 349), Copleston (1980:184)⁶. Según Paulino Garagorri, Ortega, en coherencia con su propia filosofía, sentía repugnancia por las fijaciones terminológicas, por lo que dotaba a las mismas de cierto movimiento y variedad, y no haberle comprendido en este punto ha supuesto que muchas veces se le malinterpretara (cfr. 1970: 210). Creemos, sin embargo, que la razón es muy otra de la de Garagorri, pues una de las cosas que nos enseñó Ortega fue a ser precisos en las denominaciones, ya que no cualquier nombre vale para cualquier cosa, sino que, al contrario, las cosas tienen su propio nombre, y, si no se las nombra por él, no acuden a nuestra llamada (cfr. VIII: 292). Por nuestra parte creemos más coherente la razón de que los titubeos de Ortega fueran debidos al hecho de estar explorando territorios novedosos y desconocidos (cfr. IX: 351).

4.1. ORTEGA Y EL SISTEMA

Lo que estaba realmente en juego con todas las enconadas disputas que, desde siempre, desde la aparición de su primer libro, ha suscitado la obra de Ortega sobre su carácter sistemático, era su alcance como filósofo, porque, como veremos más adelante, decir *filosofía* es lo mismo que decir *sistema*⁷. Hoy día, sobre todo desde el Centenario y el Cincuentenario, puede decirse que la cuestión está zanjada y que la mayoría de los

⁶ Después de haberle defendido de los ataques injustos de relativismo que se le han solido hacer, encuentra, sin embargo, oportunidad para reprocharle: <<My own objection, therefore, against Ortega's theory is not so much that it is relativistic as that it is ambiguous. He does not make it sufficiently clear what it is exactly that he wishes to say>> (1980: 184).

⁷ El título del libro de 1940 del villarrobletano Ventura Chumillas lo dice todo: *¿Es Don José Ortega y Gasset un Filósofo Propiamente Dicho?*

críticos admiten que hay en Ortega una filosofía sistemática.⁸ Al igual que hay unanimidad por obvio en que no la expuso. Quizás las palabras de Arturo García Astrada de hace ya bastante tiempo, de que la obra de Ortega es la <<exposición asistemática de un sistemático pensar>> (1961: 9), sean idóneas como síntesis del caso.

José Gaos, haciéndose eco de la distinción diltheyana entre filósofos ‘culturalistas’ y filósofos ‘sistemáticos’, intentó <<salvar>> a Ortega como filósofo de la primera clase, esto es, como un filósofo creador, de gran riqueza temática y circunstancial, al que tocaría ir desbrozando el camino por el que, más tarde, pasaría el filósofo sistemático, allanándolo. Con ello, Ortega no debería sentirse minusvalorado, puesto que ninguna de las dos categorías de filósofos sería más o menos meritoria comparada con la otra, a juicio de Gaos, sino ambas necesarias, ambas con sus ventajas e insuficiencias -la sistemática, el inconveniente, por ejemplo, de que es tediosa y pedante (cfr.1992: 126-128). Así fue como el entonces discípulo predilecto presentó al maestro durante los actos conmemorativos que en 1935 se realizaron con motivo de sus bodas de plata con la enseñanza. Pero, según nos cuenta Gaos con decepción, a Ortega no le hizo gracia.

Ha sido más exitosa la teoría del iceberg del otro, más tarde, discípulo predilecto, Julián Marías, en la que los diferentes escritos de Ortega son como las cimas de un iceberg, por debajo de las cuales queda operante, aunque oculta, la mole sumergida (cfr. 1973b: 290-293). Y es que, en realidad, es la misma metáfora que la del teatro, que nos dejó el propio Ortega: <<No concibo una obra de publicista y, en general, una vida de hombre en la plenitud de su sentido, que no sea como el teatro de la Opera de París, el cual tiene ocultos debajo de tierra el mismo número de pisos que tiene a la vista sobre el haz de la tierra>> (VII: 365-366). No es desvelar un gran descubrimiento decir que una cosa es poseer un sistema y otra, muy distinta, exponerlo. En realidad muy pocos

⁸ Por poner un ejemplo de autor reciente, Javier San Martín lo cree <<profundamente sistemático>> (1994: 287). Hay, sin embargo, excepciones, como Rockwell Gray: <<A pesar de los grandes esfuerzos que hizo en la última etapa de su vida, Ortega [...] nunca fue un pensador verdaderamente sistemático [...] el reconocimiento de una estructura de conjunto en gran parte de la obra de Ortega [...] suele ser exagerado>> (1994: 368).

filósofos a lo largo de la historia de la filosofía han expuesto sistemáticamente su sistemático pensamiento a la manera como lo hicieron Spinoza o Hegel.

Ortega fue el primero en reconocer que su obra, por lo menos la parte publicada, estaba muy deslavazada. Hay en nuestro autor una melancólica y tardía referencia a este hecho cuando en *La idea de principio en Leibniz*, en una nota a pie de página, nos dice que

importaría hacer un estudio de la frecuente y ejemplar inadecuación entre un pensamiento sistemático y la expresión fragmentaria, desarrapada, que las circunstancias de la vida han obligado a darle. El caso genial de Leibniz representa una inadecuación extrema; pero sería también revelador de la condición azarosa con que se manifiesta en la Historia del pensamiento, estudiar el hecho en casos de mucho menor formato (VIII: 88).

Claramente, Ortega está aquí hablando de sí mismo. Confesión que corrobora en otro momento, cuando reconoce que, de todos los ensayos que se habían hecho de elaborar una filosofía de la vida, el suyo era <<el más insuficiente en cuanto a su expresión o formulación impresa>>, y tan sólo <<dado a conocer en cursos universitarios y en dos o tres publicaciones breves hechas en Inglaterra y en Alemania>> (XII: 192).

De cualquier forma, en el tema objeto de esta tesis puede decirse que el filósofo madrileño fue más sistemático que en muchos otros: dedicó todo un libro íntegramente a dilucidar la cuestión, un libro bastante sistemático por cierto, y que en su contenido se mantiene fiel al tema enunciado en el título, cosa rara en la producción orteguiana. Pero, con todo, dada la dispersión de su filosofía de la filosofía a lo largo y ancho de su extensa obra, el propósito de esta tesis no puede ser otro que explicitar el concepto de filosofía en Ortega y Gasset un poco a la manera como Pelayo H. Fernández se propone hacer en su libro sobre la paradoja: construir una teoría juntando y ensamblando los datos dispersos por las *Obras completas* (cfr. 1985: 2)

Ortega no dudó ni por un momento del carácter sistemático de su filosofía. Que tiene las pruebas de las tesis que va a exponer en *Meditaciones del Quijote*, aunque por diversas razones no las haga públicas, nos advierte al comienzo de la obra. Y es que enfocar los asuntos sistemáticamente se había convertido en él en un hábito mental que no podía dominar (cfr. I: 440-441). <<Tengo el sistema aquí>> (1980: 43), poniendo un dedo en su frente, nos cuenta que le dijo Manuel Granell en 1948.

Ortega había escrito que el sistema era la <<honradez del pensador>> (I: 114.). Y es cierto, pero la expresión resultaba insuficiente. Porque no se trata de ética, se trata de que el sistema es la filosofía misma. Así, <<si alguien nos pidiera que le mostráramos con el dedo qué es la filosofía, le podríamos decir –lo único que le podríamos decir: “¡Fichte, Schelling, Hegel: eso es filosofía!”>> (VIII: 37; V: 389; V: 216). Lo mismo que sin tierra no hay planta que nazca, del mismo modo las ideas brotan del sistema, como las plantas de la tierra. Es de <<las tres o cuatro cosas inmoviblemente ciertas que poseen los hombres>> (I: 440-41). ¿Cómo la filosofía no ha de ser sistema, si la realidad lo es? ¿No mueve al filósofo, y al científico en general, <<un afán exasperado de coincidir con la realidad>>, con lo que precisamente es, con lo que es <<formidablemente uno>> (V: 563)?

Tal lección la aprendió Ortega en Alemania del neokantismo (cfr. VIII: 27). Allí, él y sus compañeros marburgianos de generación tomaron la determinación de componer su sistema en cuanto que pudieran, según nos refiere en su autobiográfico *Prólogo para alemanes*. Si bien, eran conscientes de que el sistema no es obra de juventud, sino fruto de la madurez filosófica, de lo que valía como ejemplo el mismo Cohen, que elaboró su sistema a los 60 años.⁹ En 1928, con motivo de la muerte de Max Scheler, escribió

⁹ <<De aquí un tácito acuerdo que cada cual debió tomar en el secreto de sí mismo, de dejar el fruto maduro para la hora madura, la cual, según Aristóteles afirma con un azorante exceso de precisión, son los cincuenta y un años>> (VIII: 41). Creemos, sin embargo, que Ortega se equivoca y que no son los cincuenta y uno, sino los cuarenta y nueve. Por lo menos eso es lo que dice Aristóteles en su *Retórica*: <<el cuerpo ciertamente madura desde los treinta años hasta los treinta y cinco, pero el alma hacia los cuarenta y nueve>> (II, 14, 1390 b 9-11. (2002) Traducción de Arturo E. Ramírez Trejo. México: UNAM). Julián Marías nos recuerda tras la

Ortega que su monumental y valiosísima aportación a la filosofía en la faena de descripción de esencias había que completarla añadiéndole el orden y el sistema que le faltaba (cfr. IV: 510-511). Pero para entonces ya se había publicado *Ser y tiempo*. Y sobre su enigmática información del *Leibniz*, en plena trifulca con Heidegger, de que en 1925 anduvo pregonando por la Universidad, cosa que algunos de sus discípulos debían recordar, que había que dotar al método fenomenológico de sistema por medio del fenómeno sistemático que es la vida humana (cfr. VIII: 273), cabe decir que ninguno, que nosotros sepamos, lo ha recordado.¹⁰

Cuestión distinta a la de la existencia de sistema en Ortega es la de su accesibilidad. A nuestro juicio es demasiado optimista la estimación que Julián Marías hizo en 1960 de que la mole implícita del iceberg <<se la puede explorar, descubrir, reconocer, sin más que bucear un poco>> (1973a: 292). En principio es contradictoria con otras afirmaciones suyas, como, por ejemplo, con aquella confesión de quince años antes, del mucho esfuerzo que le costó llegar a entender el significado de *razón vital*, que casi nadie entendía por entonces y de la diferente manera como la veía comparada con como lo hacía al principio (cfr. 1971: 77).¹¹ Como es sabido, Julián Marías se consideraba vocado a explicitar el sistema oculto de Ortega, y estaba convencido de que el maestro no se entregaba a ello porque confiaba en que el discípulo le ahorraría lo que a él le resultaba un penoso esfuerzo (cfr. 1973a: 78). Y, sin embargo, Julián Marías fracasó. Y fracasó porque no aplicó el método científico, cuya primera regla dice que hay que evitar los prejuicios. Prejuicios que le impidieron ver las evidentes etapas e influencias que hay en la filosofía de Ortega.

cita de VIII: 41 que cuando Ortega escribió el *Prólogo para alemanes* justo tenía 51 años (cfr. 1973b: 133).

¹⁰ El único que se ha referido al asunto ha sido José Gaos, diciendo que en ese momento no estaba en Madrid (cfr. 1999: 241-242).

¹¹ También Paulino Garagorri ha reconocido lo mucho que le estaba costando hacer pie en la filosofía de Ortega. Así, con respecto a la nueva idea de la realidad que, a su juicio, introduce confiesa: <<es difícil de captar; a mí al menos, y aun situado en condiciones favorables, me ha sido sumamente laborioso el irla penetrando>> (1970: 71).

No es nada fácil <<saber a qué atenerse>> con respecto al filósofo español. Como vimos anteriormente, él ya nos avisó de que por diversas razones era difícil de atrapar. Es más, se cuidaba de ello, y también nos advirtió de que jugaba al escondite. Como escribe Sergio Rábade: <<Todo estudioso de la obra de Ortega sabe que es un filósofo engañoso en el mero sentido de una aparente facilidad de comprensión. Pero quien se ha acercado a las páginas de su dilatada obra sabe que esta apariencia es falsa, si se quiere ir más allá de una lectura placentera y sugestiva>> (1983: 5). Preferimos, por tanto, seguir a Gonzalo Fernández de la Mora, en que

en Ortega no hay, pues, un sistema explícito, y todo intento de sistematización obliga a una reconstrucción y recreación y, por tanto, a una interpretación personal. No ya su estética, sino su metafísica ha de ser rastreada a lo largo de millares de páginas y luego recompuesta a partir de unos cuantos fragmentos aislados de sus contextos, y separados, a veces, por decenios entre sí. El método exegético que la obra de Ortega impone al expositor no es muy diferente del que requieren los presocráticos. El margen de cuestionabilidad de cualquier síntesis de pensamiento orteguiano es *ab origine* considerabilísimo (1979: 185).

Bien. Hasta ahora tenemos que 1) Ortega tenía un sistema, 2) que no expuso explícitamente, y 3) que es difícilmente accesible. Queda, sin embargo, otra pregunta por hacer: ¿por qué Ortega no dio expresión sistemática a sus sistemáticas ideas? La explicación más aireada es la <<teoría de la España erial>> o de <<el filósofo en el erial>>, porque parte del propio Ortega, quien la expuso, por ejemplo, en la grabación que efectuó para el Centro de Estudios Históricos en 1932. Se trata de un silogismo de lo más preciso: la vida es quehacer; la circunstancia nos lo marca; España es nuestra circunstancia; España necesita de la filosofía; yo voy a proporcionársela; mas ¿dónde está España?; España está <<en la charla amistosa, en el periódico, en la conferencia>> (IV: 367). Ni el libro ni la Universidad podían tener eficiencia social en el reino de lo cotidiano y vulgar (cfr. VI: 353). Ya en su primer libro, Ortega se confesó un filósofo *in partibus infidelium*, y, como comenta Francisco Ayala, <<con esas palabras latinas, *in partibus infidelium*, en tierra de infieles, se comparaba él a aquellos obispos enviados, no a regir una diócesis desde cómoda sede, o cátedra universitaria en su caso, sino a

peligrosos apostolados en misión de catequesis: España era tierra de infieles a la filosofía que él estaba llamado a predicar, y que debía predicar a la intemperie, en la plaza pública, en las páginas del noticiero cotidiano>> (1989: 543-544)

Muy tempranamente asalta a Ortega la duda de si convertirse en un <<herr profesor>> a la alemana, encerrado en su torre de marfil, o más bien en una especie de filósofo ilustrado a la francesa, capaz de <<poner patas arriba>> a todo un pueblo (cfr. Ortega, 1991: 455). Pero, está claro que la tentación alemana no significaba sino una camisa de fuerza para su forma de ser, y que, en cuanto la fenomenología lo avaló, liberó su vocación española hacia producciones de temple circunstancial: artículos, conferencias, prólogos, cursos, brindis, recopilaciones de artículos de periódico en forma de libros; siempre repletos de digresiones, alusiones, elisiones y de promesas de una mayor profundización nunca cumplidas. Por razones tácticas –veremos como no sólo por ellas, pero en principio y al menos por ellas-, Ortega rechaza explícitamente la exposición sistemática de su filosofía al adoptar el ensayo como género literario, el cual escatima la prueba, esto es, el fundamento de los asertos, disipándose así el sistema (cfr. I: 318).

En apoyo de la teoría de la España erial se da el hecho de que sus cursos universitarios quedaran a salvo de este proceder. En efecto, en los cursos recogidos en *¿Qué es conocimiento?*, Ortega parece un Gelehrte alemán: <<Nada me hubiera sido más fácil, instalado en una cátedra desde los veinticinco años, que imitar la existencia de un *Gelehrte* alemán.>> (VIII: 56).¹² Sin embargo, la teoría tiene el inconveniente de que no explica por qué, una vez perdida la circunstancia española a raíz de la Guerra Civil, cuando ya no se sentía atado al deber de <<seducir>> a los españoles, y, cuando, incitado por Heidegger, andaba errante por el mundo, sosteniéndose vitalmente con la ilusión de terminar sus dos famosos mamotretos sistemáticos fue incapaz de redondear su proyecto de publicarlos. ¿Por qué no terminó *La idea de principio en Leibniz*?

¹² Julián Marías señala como, por las circunstancias universitarias de aquel entonces, la enseñanza de Ortega en la Universidad fue <<extremadamente minoritaria, y nunca exclusivamente escolar>> (1973a: 289).

También contamos como explicación de su asistematismo con la apelación a su idiosincrasia, avalada por sus discípulos (cfr. Marías, 1973*b*: 86), y quizás por él mismo. En efecto, la cita de más arriba en la que presumíamos que se hermanaba con Leibniz es una nota a pie de página del siguiente texto: <<La excesiva riqueza de su pensamiento, que hoy mismo nos produce una impresión desazonadora, como si estuviésemos en presencia de una hiperlucidez extrahumana, de un alma sin cesar fosforescente, que viajando en carroza creaba ciencias enteras, le impidió dar nunca expresión sistemática a sus ideas hipersistemáticas>> (VIII: 88). Manuel Granell razona en esta línea que parece lógico que el descubridor de nuevas tierras no pueda hacer el mapa de las mismas; su trabajo es ciclópeo y lleno de riesgos, siendo más propio de sus herederos (cfr. 1980: 92). Cuando Julián Marías propuso a Ortega hacer una compilación ordenada de sus escritos más filosóficos para demostrar frente a los ataques neoescolásticos que sí tenía sistema, se llevó una buena bronca por <<tamaño tontería>> (Morán, 1998: 359-360).

Ambas teorías, la de la España erial y la de su personalidad, son perfectamente compatibles. No vemos por qué no habrían de admitirse ambas, como hipótesis mientras que no se encuentre algún dato que las contradiga. Máxime si ambas inciden en lo que creemos que es la clave de la cuestión: la idiosincrasia de la filosofía española. Este punto habremos de tratarlo repetidas veces en este trabajo, apareciendo también a propósito de la circunstancialidad de la obra orteguiana, de su estilo y de su inclinación política y pedagógica. Por el momento baste con recordar como el asistematismo ha sido considerado como una característica esencial de la filosofía española, entre otros por José Gaos (cfr. 1990: 58-87).

Creemos que cuando Julián Marías considera que el asistematismo perjudicó a Ortega de cara a que fuera reconocido como un gran filósofo (cfr. 1973*a*: 21), juzga la cuestión con ojos alemanes. Preferimos suscribir las palabras de Luis Díez del Corral:

De haber cedido Ortega a un fácil prurito de sistema, cuya eliminación a veces se le reprocha, su obra habría sido más perfilada, sus libros más redondos, su estilo mental más descansado, aunque más solemne, pero contendría menos ideas auténticas, menos heroicidad intelectual, menos

gravidez para el futuro. Y para el presente. Por de pronto, su influjo habría consistido en encauzar el pensamiento español hacia otra aventura enteca como la del krausismo, y no en promover un auténtico pensar filosófico hispánico (Morón Arroyo, 1968: 65).

Como resumen de este capítulo, podemos concluir los siguientes cuatro puntos: 1) Ortega tiene un sistema, 2) no expuesto explícitamente, 3) difícilmente accesible, y 4) no expuesto explícitamente porque España –su público y él- eran ajenos al sistematismo formal. Por nuestra parte, cometeremos el pecado contra la filosofía española de intentar el asalto a ésta, más que iceberg, Atlántida sumergida que parece ser el sistema de Ortega. Lo haremos, claro está, sólo en lo que respecta a su idea de la filosofía. En cualquier caso, seguro que el pecado es venial. Ortega, que era tan integrador, que presumía de serlo y que lo era, tiene, sin embargo, por este lado una carencia.

4.2. ETAPAS E INFLUENCIAS

El propósito de atrapar intelectualmente a Ortega se complica aún más si, como ciertamente ocurre, su filosofía se halló sometida a evolución. El asunto no tendría nada de particular -todo filósofo como es lógico sufre una evolución- si no fuera porque sus más <<fieles>> discípulos, alentados por el mismo Ortega, se embarcaron en una cruzada en defensa de una filosofía que presumía ser tan granítica como el monasterio de el Escorial. Reacción a la hermenéutica *inquisitorial*¹³, para la que Ortega era un mero divulgador de la filosofía alemana. Y es que ambos problemas, el de las etapas y el de las influencias, se hayan unidos. Frente a actitudes como la del opusdeísta Vicente Marrero, quien se atrevió incluso a hablar de <<disimulación de las fuentes>> -¡cómo si esta hermenéutica se hubiera molestado en leer de verdad las fuentes! (cfr. Orringer, 1979: 21), la hermenéutica *venerativa* se convirtió en un <<chaleco a prueba de

¹³ Los términos de Pedro Cerezo, hermenéutica *inquisitorial* y hermenéutica *venerativa* han calado en la bibliografía. Entendemos que son apropiados, siempre que se tenga en cuenta que el proceso inquisitorial no sólo llegó de la neoescolástica. Quizás sea menos desorientador el término hermenéutica de la *deslegitimación* de Tvi Medin (cfr. 2005: 185), porque engloba tanto la de la derecha como la de la izquierda.

influencias>>. Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar tuvieron que hacer un auténtico alarde de ingenio para demostrar que el maestro tenía ya su filosofía formada antes de que aparecieran en escena Husserl y Heidegger. Sirvan como ejemplo las acrobacias verbales de Antonio Rodríguez Huéscar para rebajar la evolución a la mínima potencia, que no es de extrañar que hagan sonreír a Tzvi Medin: <<De la “expresión metafórica” (1910) al “núcleo de su filosofía” (1914) a la “primera exposición” (1923) y ahora a la “primera exposición adecuada” (1929). Dios bendiga a los adjetivos>> (2005:137). Hoy día hay común acuerdo en que aquellas actitudes defensivas flaco favor hicieron a Ortega, o por lo menos a la comprensión de su filosofía, que es lo que verdaderamente importa (cfr. Martín, 1999: 370). Ante aquel panorama se hacía de todo punto necesario una investigación de las etapas y de las fuentes, si se quería, como dice Morón Arroyo, que <<el estudio de Ortega pasase de la fase mítica a la fase científica>> (1968: 443).

Mucho se ha avanzado desde 1966, cuando José Luis Abellán se lamentaba del descuido en que se hallaban ambas cuestiones, la de la evolución y la de la fuentes (cfr. 1966: 67). Hoy día prácticamente todos los críticos admiten etapas e influencias. Incluso los discípulos de primera hora han tenido que reconocer lo evidente, como Paulino Garagorri admitiendo la fuente husserliana. (cfr. XII: 334-335). De cualquier forma, no debe ser del todo fácil la faena de establecerlas, pues, todavía en 1998, Javier San Martín constataba que no había seminario sobre el filósofo en el que no salieran a relucir las diversas etapas de su filosofía (cfr. 1998: 240) y Jaime de Salas, en pleno Cincuentenario, que <<generalmente, se acepta que el pensamiento de Ortega tiene una evolución, si bien las posiciones entre los intérpretes difiere sobre el sentido y alcance de la misma>> (2007: 155).

A nuestro juicio, hay diversas clases de influencias: fundamentales y secundarias, de autores que Ortega menciona y de autores que no menciona –algunas verdaderamente ocultas-, filosóficas unas y de otras disciplinas otras, alemanas las más y de otra índole unas cuantas. Ortega era un lector de amplísimos intereses. En este sentido el libro de José Luis Abellán, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, tiene entre otros méritos el de haber sido el primero en abrir el abanico de las influencias, apuntando a lugares tan

ajenos a la filosofía alemana como la ciencia, la filosofía española e incluso la filosofía oriental.

Con respecto a la primera clase de las influencias señaladas, puede decirse que la ley del péndulo ha vuelto a funcionar y que el abandono y desidia iniciales ha dado paso a un celo tan desmedido, que la investigación filosófica o histórica roza ya lo detectivesco. <<Establecer relaciones intelectuales donde antes no se veían: he aquí la misión más elevada del historiador de la filosofía>> (1983a: 564): con estas palabras se justifica Nelson Orringer. Pero a nosotros nos satisfacen más las expresiones de José González-Sandoval de <<obsesiva búsqueda de fuentes [...] obsesiva hermenéutica crítica>> (1995: 18-19). Por ejemplo, en un tema tan típicamente orteguiano como el perspectivismo, se le han rastreado, que nosotros sepamos, las influencias de Leibniz, Nietzsche, Natorp, Husserl, Von Uexkül, Scheler y Simmel. A las que deberían añadirse en otros temas las de Renan, Fichte, Goethe, Cohen, el pragmatismo americano, Hartmann, Spengler, los psicólogos fenomenólogos, etc., etc.

A nuestro juicio, tanto por lo que respecta al Ortega filósofo en general, como al tema de esta tesis doctoral, las influencias fundamentales vendrían del neokantismo, Husserl y Heidegger; las secundarias, de Nietzsche, Dilthey y Unamuno, y, con respecto a las demás que se han señalado, no nos parece que vayan más allá del hecho de la normal y mutua influencia que se produce entre los filósofos, que, como es natural, la simple lectura de unos por otros hace que se influyan en multitud de temas. Con respecto a la influencia de Unamuno, creemos que su interpretación está en la actualidad completamente desenfocada. La crítica se ha centrado sobre todo en la filosofía extranjera, sobre todo alemana, a la hora de adjudicar influencias a Ortega, y de Unamuno sólo se ha acordado para enfrentarlo con él, como si de dos adversarios se tratara. Como el tema merece la pena, lo trataremos más adelante en profundidad, porque creemos con Nelson Orringer que, a pesar de los muchos estudios dedicados al asunto, no termina de aclararse esta influencia (cfr. 1983b).

La biografía de la filosofía de Ortega consta de tres etapas como consecuencia de dos hiatos: uno que representa una gran fractura, el otro un importante paso adelante.

Cada etapa obedece a una influencia fundamental: el neokantismo, Husserl y Heidegger. Creemos que la denominación más sencilla y precisa de ellas sería: neokantiana, fenomenológica y existencialista¹⁴. La segunda coincidiría con la ‘primera navegación’ y la tercera con la ‘segunda navegación’. En realidad siendo precisos cabría admitir tan sólo dos fases en Ortega, pues, como dice José Gaos, en el período neokantiano el filósofo español no aporta nada propio (cfr. 1992: 131). La primera fase abarca desde 1905, en que comienza a estudiar en Alemania, hasta 1913 en que comienza a publicar sus primeros escritos fenomenológicos; la segunda, hasta poco después de 1927 en que se publica *Ser y tiempo*, y la tercera hasta el final de sus días.

Volver una y otra vez a Alemania a por la filosofía parece ser el triste sino de los filósofos españoles. También la cultura francesa, en la que fue educado Ortega, estaba ya a principios del siglo veinte volviéndose hacia Alemania, incitada por el positivista Renan, en cuya inspiración veía la única posibilidad de que los países latinos pudieran salir de la decadencia científica en que los había sumido el catolicismo (cfr. I: 22).¹⁵ De Alemania, Ortega sólo conocía a Nietzsche, en quien lo había introducido Ramiro de Maeztu, y cuya influencia se percibe a lo largo de toda su obra. <<Ya sabe como he mamado a Nietzsche>> (1991: 616), escribe a su amigo Navarro Ledesma Ortega se sentía a gusto en el aire puro que se respiraba en las alturas de la filosofía nietzscheana - el de la posmodernidad-; ahora bien, creemos con Morón Arroyo que no hay que exagerar la influencia de Nietzsche. Ortega nunca fue relativista, cosa que reprochó al filósofo alemán (cfr. VIII: 39), incluso con palabras muy duras: no es veraz, no sabe lo que es la filosofía, no se da cuenta de que es abrir los ojos y ver (cfr. VIII: 307-308). El perspectivismo de Ortega está en las antípodas del de Nietzsche, cosa que Gonzalo Sobejano parece no ver (cfr. 1967). Es cierto que es el escritor de la generación de 1914 en quien más influye Nietzsche; pero la influencia del alemán hay que buscarla sobre todo en la Generación del 98.

¹⁴ Javier San Martín distingue también estas tres etapas, aunque con diferente denominación (cfr. 1998: 239-240).

¹⁵ Aunque Ortega reconoció lo mucho que España debía a Francia (cfr. VIII: 22), pensaba, como los krausistas, que en aquellos momentos su cultura era superficial y decadente comparada con Alemania y que, en definitiva, estaba tan muerta como España (cfr. I: 209; I: 546-552).

4.2.1. Etapa neokantiana

Hay una primera etapa neokantiana en Ortega y Gasset, de la que guardará recuerdos agridulces. <<La mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina.>> (II: 55; III: 26), reconocía, por una parte, deberle; pero, por otra, se mostraba aliviado de haber escapado de la <<prisión kantiana>> (IV: 25). Se trata de una etapa racionalista, idealista; de ese idealismo que no atiende a lo que son las cosas, sino que por arte de birlibirloque las troca quijotesicamente en lo que a uno le gustaría que fuesen (cfr. XII: 447)¹⁶. Precisamente, el blanco de sus iras posteriores contra el utopismo, la beatería cultural y en general la modernidad. En esta etapa no se saldrá de la senda marcada por sus maestros Cohen y Natorp, residiendo su originalidad en la aplicación de aquella filosofía a las circunstancias españolas. España, ducha en filosofía, arrastraba una larga decadencia de siglos, cuya causa era haberse separado de Europa, que era esencialmente filosofía, y ahora Ortega pretendía modernizar España con diseño idealista (cfr. Ortega, 1991: 580).

A pesar de que Ortega se mostrara ambiguo con respecto al reconocimiento de la existencia de esta etapa, y de que pretendiera quitarle importancia como si se hubiera limitado a un mero <<error de táctica>>, es innegable que existe. Desde Alemania en 1905, escribe a su amigo Navarro Ledesma: <<¡Y yo que soñaba en convertirme desde Alemania en importador de idealismo, que es lo que aquí hace falta!>> (1991: 580). De modo que, más útil que la pretensión de Julián Marías de negar la existencia de esta época (cfr. 1973b: 125), quizás haya sido la posición adoptada por José Luis Abellán (cfr. 1966: 76) y más tarde por Rodríguez Huéscar (cfr. 2002: 67) de que en realidad no llegó a creérsela. La razón que maneja Abellán es que una escritura tan poética - imágenes en lugar de conceptos- no tiene nada que ver con obras tan técnicas como la kantiana o la neokantiana. Es posible que haya un fondo de verdad en este punto de

¹⁶ Ha despistado mucho el término *objetivismo*, que utilizó Ferrater Mora para referirse a esta etapa, y que se ha reproducido con frecuencia en los manuales. ¿No es el idealismo la filosofía según la cual el sujeto crea la realidad? El idealismo no es objetivista, sino subjetivista.

vista, además de porque el propio Ortega así lo testimonia¹⁷, porque, a tenor de lo que llegaría a pensar sobre esas filosofías que van precedidas por un <<neo>>, es posible que incluso llegara a dudar de que los propios neokantianos marburgueses se creyeran de verdad una filosofía tan extemporánea (cfr. VIII: 30). Ortega justificó el neokantismo sobre la base de que, tras la desolación filosófica de la segunda mitad del XIX, no se podía hacer otra cosa sino volver a aprender las primeras letras, volver a los clásicos: <<agotada la filosofía por el materialismo y el positivismo, que más bien que dos filosofías son dos maneras de ignorancia filosófica [...] hubo que volver a la escuela>> (VI: 306).

Por esta razón, no se puede concebir cambio mayor que el que se produce entre esta etapa y la siguiente. Entre divinizar la cultura, utilizando un lenguaje cuasi-religioso¹⁸ y entender el pensamiento como si fuera <<una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre>> (III: 164) hay ciertamente alguna diferencia. Morón Arroyo, uno de los primeros autores en estudiar las etapas e influencias, nos confiesa que se vio movido a ello al encontrar contradicciones flagrantes en los escritos de Ortega (cfr. 1968: 16). ¡Cómo no, si lo que se produce en 1913 es la encarnación en Ortega de la <<crisis de fin de siglo>>, ya con retraso, por lo menos con respecto a la Generación del 98! Que Ortega volviera a Alemania y nos trajera la fenomenología, eso sí que fue una <<buena suerte>>, él, que obtuvo la cátedra a título de neokantiano, y que podía haber vuelto a cometer el error krausista de traerse una filosofía obsoleta, que ya no servía para nada. Recién obtenida la cátedra y recién casado, rápidamente retorna a Alemania: ¿cómo no pensar que presintió que estaba cometiendo el mismo error que Sanz del Río?

4.2.2. Etapa fenomenológica

¹⁷ <<Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano>> (VIII: 42), escribe refiriéndose a él y a sus compañeros marburgianos de generación.

¹⁸ <<Al cristianismo sucede el culturalismo. Mi generación fue todavía educada en esta actitud teológica ante la cultura. [...] No había más Dios que la cultura, y Hermann Cohen, su profeta. Así, allá en Marburg hacia 1910>> (IX: 560).

Ortega fue el introductor de la fenomenología en España, en fecha tempranísima, antes de que llegara a cualquier otro país.¹⁹ Tiene conciencia desde el primer momento de que la fenomenología es otra cosa, de que con ella se acabó el idealismo, la Edad Moderna (cfr. San Martín, 1998: 74-76). En 1915 la llama <<la gran conquista específica del siglo XX>>(XII: 424), aunque ya en 1913 había escrito que tal vez se abriera <<con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía>>(XII: 499).²⁰

La Edad Moderna gira alrededor de la razón. Mas a finales del siglo XIX surge una nueva sensibilidad, se descubre la vida. La nueva idea sobre la que desde entonces tendremos que vivir la humanidad (cfr. XII: 192). <<Es sobremanera cómico que realidad tan próxima al hombre y tan importante para él haya tardado tanto en ser descubierta>> (XII: 326). Es cierto; pero para que ello ocurriera, se hacía necesario que se produjera el fracaso de la razón, con la que la humanidad estaba obsesionada. La oposición entre la razón y la vida fue habitual a finales del siglo XIX y comienzos del XX. La filosofía optó al principio por el irracionalismo, hasta que la fenomenología vino a inaugurar la corriente integradora de la posmodernidad. Lo que actualmente se llama *posmodernidad* es probablemente la herencia de Nietzsche. Mas no es justo este apoderamiento del término por sólo una de las dos direcciones que toma la filosofía a raíz de la crisis de fin de siglo. *Posmodernidad* debería ser sinónimo de *filosofía contemporánea*, esto es, de la filosofía posterior a la crisis.

Ahora ya no tendrá sentido modernizar España, sino posmodernizarla. Y, de paso, posmodernizar también Europa, que, dejada de la mano de su resabiada razón, se tambaleaba sonámbula y violenta. Si Occidente necesitaba una inyección de vitalidad, la

¹⁹ Con respecto a *Meditaciones del Quijote*, sostiene Javier San Martín que <<la filosofía española entra con este libro en el continente de la fenomenología, ¡nada menos que en 1914!>> (1998:92-93).

²⁰ Nuestro parecer es que Nelson Orringer exagera al pretender prolongar la influencia neokantiana más allá de su etapa correspondiente. Por mucho que influyera posteriormente en el método de la filosofía y en alguna teoría concreta, lo importante es que Ortega en su segunda etapa abandona la Edad Moderna. El cambio no es precisamente grano de anís.

solución para España ya no podía pasar exclusivamente por la ciencia. De hecho, los tiempos posmodernos eran más propicios para España que los modernos, más acordes con su idiosincrasia, por lo que por fin nuestro país podría contribuir a la labor común europea. En lugar de ser España el problema y Europa la solución, ahora resultaba que el problema era Europa y que España podía contribuir a la solución. Algunos autores (cfr. Salmerón, 1993: 310; Cerezo, 1984: 28) han insistido en que la fenomenología estaba más cerca del temple vital de Ortega que el neokantismo. Es obvio, pero no sólo del temple de Ortega, sino también del temple de España y del temple de Occidente en ese momento.

Ortega no se limita a tomar de Husserl el método fenomenológico, aquel prodigioso instrumento, aquella <<buena suerte>> con que a manera de andadera los jóvenes marburgianos echaron a andar alejándose del neokantismo (cfr. VIII: 42). Seguido de sus discípulos, pregonó la idea de que, zafándose tempranamente del idealismo de Husserl, sólo le quedaba ya como útil el método. Sabemos, no obstante, desde que apareció el libro de Pedro Cerezo en 1984, que hay en Ortega mucho más que eso. Por ejemplo, su idea de filosofía es básicamente husserliana. Es cierto que Husserl no hizo la exhaustiva fenomenología de la vida que harían más tarde los llamados *fenomenólogos existenciales* -Max Scheler, Ortega, Heidegger, etc.- pero en aquella obra están las semillas que en éstos germinaron. Conceptos tan importantes en Ortega como los de circunstancia y perspectiva tienen su fuente de inspiración en Husserl.²¹

Ortega nos enseñó que llegó a su filosofía de la razón vital poniendo boca abajo a Husserl, o más bien poniéndolo boca arriba porque estaba boca abajo. Es decir, que su filosofía resultó de <<la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo>> (VIII: 53, 47). No hay epojé, no hay conciencia, <<abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla>> (VIII: 273). Pero, ¿y si resultara que Husserl no fue idealista? Aún hoy no termina de haber unanimidad entre los críticos

²¹ Aparte de que están en Husserl, no puede ser casualidad que aparezcan en su obra justo después de la profunda lectura que del fundador de la fenomenología Ortega nos ha informado que hizo en 1912. Igual ocurre con respecto a Heidegger, que no puede ser casualidad que la conmoción intelectual que tuvo fuera justo después de 1927.

acerca de cuántos Husserl hubo, si uno o dos. Es posible que el <<último Husserl>> modificara su filosofía en los años treinta por influencia de Heidegger y Dilthey, y también por la situación política de Alemania; y es posible que, como ya L. Landgrebe, también en los años treinta señalaba, el último Husserl estuviera ya en el primero (cfr. Lozano Díaz, 2006: 38). A propósito de Ortega esta última posición ha sido defendida recientemente en España por Javier San Martín, según el cual Ortega no entendió a Husserl, pero fue porque nadie lo entendió, ni Max Scheler ni nadie. Más aún, ni Husserl se entendía a sí mismo. Confuso como estaba, apenas publicó nada de lo que escribió, por lo que casi nadie pudo conocer su auténtico pensamiento. Y, sin embargo, Ortega se dio cuenta rápidamente de lo bueno que había en la fenomenología, separando el metal de la ganga idealista. Es decir, que ¡Ortega entendió a Husserl mejor de lo que él mismo se entendía! (cfr. 1994: Capítulos III y IV).

En realidad, la cuestión del número de fundadores de la fenomenología no afecta para nada a este trabajo sobre Ortega. Los hechos son los hechos. Y los hechos son que las semillas –los escasos comentarios sobre el mundo de la vida- estaban en las obras publicadas de Husserl, y que Ortega sembró esas semillas en territorio español. De resultas de lo cual, floreció la filosofía de la razón vital.²²

La interpretación fenomenológica de Ortega la iniciaron Morón Arroyo (cfr. 1968) y P. W. Silver (cfr. 1978), pero, en lugar del escurridizo Husserl, le asignaron la influencia de Max Scheler. Ortega debe mucho a Scheler como reconoció, puesto que fue el primero en utilizar el método fenomenológico y también el filósofo de las <<cosas cercanas>>, de la vida cotidiana (cfr. IV: 510-511); pero Scheler influye en Ortega como un hermano mayor. Con respecto a Simmel, Spengler y la ristra de psicólogos fenomenólogos que sacó a colación Orringer, creo que valen las palabras de

²² Nos parece que esta interpretación no contradice el orteguiano principio de ‘autoctonía de las ideas’ del que hablaremos más adelante. Lo que niega este principio es que se pueda transplantar la planta entera de un lugar a otro –por ejemplo, Aristóteles a la Edad Media-; de las semillas no dice nada. Otra cuestión sería la de saber cuáles fueron las influencias de Husserl. Era poco amigo de citar a sus predecesores vivos, advierte Ortega (cfr. XII: 451).

Robert McClintock, de que <<there is a difference between having been influenced and being derivative>> (1971: 423).

A José Gaos, que en los años 40 y 50 ya había visto muy bien las etapas neokantiana y existencialista, también se le pasó por alto Husserl (cfr.1992: 47, 130-140). Creemos, sin embargo, como Antonio Gutiérrez Pozo (cfr. 2003: 19), que los autores que han establecido cuatro etapas en la evolución de Ortega es porque, como en el caso de Gaos, han distinguido entre la etapa de la razón vital y la etapa de la razón histórica, cuando en realidad se tratan de la misma etapa fenomenológica. En efecto, la razón vital, como veremos, es desde el primer momento razón histórica. La teoría de las <<cuatro etapas>> también se ha debido, como en el caso de Morón Arroyo²³ y Pedro Cerezo, a que han distinguido entre una etapa fenomenológica y una etapa vitalista. Mas esta distinción para nuestro gusto es demasiado sutil, ya que la fenomenología es una filosofía de la vida, esto es posmoderna. ¿Por qué si no, nos descubre Ortega en *Investigaciones psicológicas* que, prueba de la fecundidad que tiene la fenomenología de cara a crear nuevas ciencias, es una de la que él se considera padre y que llama <<sistema de la razón vital>>(XII: 392)?

4.2.3. Ortega y la biología

Más arriba nos referimos a como tempranamente José Luis Abellán reparó en que las influencias no le llegaban a Ortega sólo del lado de la filosofía, sino que también las había extrafilosóficas, como la ciencia. Pues bien, quizás el mayor esfuerzo de interpretación que se ha hecho en este sentido haya sido el de Manuel Benavides (cfr. 1988). Según Benavides, todas las ideas orteguianas -circunstancia, perspectivismo,

²³ Según Morón Arroyo, <<the evidence of the texts led me to picture Ortega's evolution in four stages: Neo-kantianism from 1907 through 1914; Perspectivism between 1914 and 1920; Boiologism from 1920 trough 1927; and Existentialism, under the influence of Heidegger, since 1927>>, y añade, de manera un tanto optimista, que <<this clasification has been almost unanimously accepted>> (1989: 76).

razón histórica, etc.- habrían sido tomadas de la biología vitalista de la época, especialmente de Jacob von Uexküll. Tiene razón este crítico al burlarse de la irreprimible tendencia endogámica que en general recorre la hermenéutica filosófica, por lo que no puede dejar de despertar simpatías su novedoso y valeroso esfuerzo; pero la lectura de su libro deja un incómodo regusto de unilateralidad (cfr. Medin, 2005: 120). Para Benavides, la filosofía sería sumisa de la ciencia: Platón de las matemáticas, Kant de la física y Ortega de la biología. El joven Ortega, influido por sus maestros marburgianos también pensaba así en 1905:

La filosofía no es nada en sí, a hablar claro: es sólo un procedimiento químico con que tratar una primera materia extraña a ella y esenciarla. Es decir que el filósofo tiene que buscar su materia en una ciencia especial. Sólo ahondar y ahondar y llegar hasta el mismísimo fondo de una cosa especial, de una ciencia, da al filósofo el secreto universal [...] Hoy ya no es posible otro filósofo, otro pensador que el hecho sobre una ciencia de esas, el sabio especial. Ahora, que hace falta mantener siempre el espíritu a temperatura filosófica y no ser un erudito o un mero botánico o geólogo (1991: 190, 742-743).

Mas esta unilateralidad se convirtió en afán integrador a raíz del cambio profundo que sufrió en su segunda fase. Benavides yerra al interpretar con una óptica moderna a un autor posmoderno. La crisis de fin de siglo deja su sello en la totalidad de la cultura; en la filosofía, en las ciencias. Pero no hay infraestructura ni superestructuras, sino que todos los elementos de la cultura progresan al unísono a hombros de una nueva sensibilidad. La filosofía se abrió a la vida, a la vez que la biología –dejando de ser mecanicista- se abrió a la vida (cfr. III: 198). Más que dependencia entre los elementos de la cultura, lo que hay es solidaridad entre ellos. Ocurre como con la interpretación económica de la historia, que es una exageración pese a su parte de verdad. Y, como dijo Ortega, <<un gran error es siempre una gran verdad exagerada, violentada>> (II: 525). De Weber aprendió que <<la máquina es más compleja>> (II: 527), aprendió el entrecruzamiento de las causas, y que, si la economía influye en todo, todo influye en la economía (cfr. II: 540).

La diferencia entre los elementos integrantes de la cultura reside en la mayor o menor rapidez con que despierta en ellos la nueva sensibilidad. Ortega pensaba que los científicos –incluyendo los filósofos– y los artistas tenían las antenas más finas para captar las nuevas tendencias que, por ejemplo, los políticos, que son casi los últimos en enterarse de ellas. Las siguientes palabras de Ortega de 1923 no son solidarias con la posición de Manuel Benavides: <<las modificaciones, acaso de apariencia técnica, que experimentan hoy la biología o la física, la sociología o la prehistoria, sobre todo la filosofía, son los gestos primigenios del tiempo nuevo>> (III: 156). En ellas el término *sobre todo* no incita a pensar ni muchísimo menos en una sumisión.

Es cierto que Ortega no tiene nada más que alabanzas para von Uexküll (cfr. I: 322), que se apoya numerosas veces en él y que casi se podría, como defiende Benavides, establecer una tabla de lugares paralelos entre la obra de Ortega e *Ideas para una concepción biológica del mundo*: <<la biología es intuición, según su esencia>> (1945: 29), el mundo varía de animal en animal (cfr. 64), <<inteligencia no significa otra cosa que reconocimiento de relaciones>> (83), <<ni los animales terrestres ni los del aire pueden ser trasplantados sin pérdida de sus condiciones vitales>> (100). Pero cuando Ortega cita a von Uexküll no es para indicarnos que ha tomado sus ideas de él, sino para mostrar que en biología se está haciendo lo mismo que en filosofía –y lo mismo podría decirse en física: no se olvide que Ortega buscó en la teoría de la relatividad una confirmación de su perspectivismo. Von Uexküll es un compañero de viaje; por eso la influencia que Ortega reconoce que tuvo sobre él no fue <<meramente científica, sino cordial>> (VI: 308). Creemos que Julián Marías acierta cuando a propósito de este tema insiste en que las teorías biológicas son biológicas y nada más (cfr. 1973b: 154, 156, 160). El propio Benavides reconoce que la <<exultación>> que produjo a Ortega la lectura de von Uexküll en 1913 vino precedida por el <<alborozo>> (1988: 58) que le produjo la de Husserl en 1912. En resumen, que Husserl es la fuente y von Uexküll el refuerzo.

4.2.4. Ortega y Unamuno

Anteriormente nos referimos a como entre el tonelaje de influencias se había descuidado una de las más evidentes: la de Unamuno. Más aun, a Unamuno se le ha llegado a considerar el <<adversario>> de Ortega, cosa que ha terminado por convertirse en un tópico (cfr. Cerezo, 1983: Capítulo 2; Lasaga, 2003: 41-42)²⁴. Como Ortega dijo que toda filosofía tiene su adversario contra quien va dirigida (cfr. IX: 394-395), así la filosofía de Ortega, según estos autores, la filosofía de la razón vital, tendría como adversarios de un lado al idealismo, esto es, la razón pura, y de otro a Unamuno, esto es, el irracionalismo. El idealismo y Unamuno constituirían los extremos que precisamente la filosofía de Ortega pretendía integrar. En Unamuno, además, se daba el caso de ser una propuesta filosófica española. El idealismo había sido ajeno a la sensibilidad española; pero, ahora que por fin España era capaz de realizar una contribución a la filosofía, lo hacía de manera equivocada, de manera africana más que europea. Conclusión: *Meditaciones del Quijote* representaba un <<ajuste de cuentas>> con *El sentimiento trágico de la vida*, publicado un año antes.

Esta interpretación de la relación entre las filosofías de Ortega y Unamuno adolece a nuestro juicio de graves defectos. En primer lugar, es cierto que Ortega pensaba de Unamuno y en general de toda la Generación del 98 lo mismo que pensaba de Nietzsche, de quien aquella generación había de recibir enorme influencia: que eran meros literatos; los primeros en acercarse a las ideas, sí, pero para hacer literatura con ellas (cfr. VI: 371). Niños que juegan con las ideas, en busca del aplauso del público a sus gracias de juglares. Sin embargo, es curioso el hecho de que Ortega fuera acusado

²⁴ Desde el libro de Pedro Cerezo. A Julián Marías y a José Luis Abellán no se les escaparon las muchas diferencias que había entre ambas filosofías, pero no optaron por una separación tan drástica como Cerezo. En efecto, Julián Marías concluye que Ortega supera a Unamuno, y Abellán, al estudiar a ambos desde la perspectiva de la filosofía española, encuentra más coincidencias que diferencias. El mismo año en que se publicó el libro de Cerezo, Juan Manuel Ugarte Eléspuru nos ofreció una ilustración taurina de los adversarios. Domingo Ortega, el matador amigo de Ortega el filósofo, era como él, un torero racionalista, cartesiano; Belmonte, el torero de Triana -quien había dicho que el toreo no era ciencia, sino sentimiento-, era, en cambio, como Unamuno -que se autodefinió, más que como un pensador, como un <<sentidor>> (cfr. 1983: 23).

también de lo mismo, de mero literato y juglar. La crítica a su derecha y la crítica a su izquierda fueron de la mano en ello. No están muy lejos <<el snob, entretenedor de señoritos ricos a cambio de adulación>> del comunista argentino Patricio Canto²⁵ y el <<filósofo mondain>> de Vicente Marrero (cfr. 1961). Naturalmente, esta crítica era injusta y poco comprensiva, como también lo era la crítica del propio Ortega a Unamuno. Pero este hecho nos debería poner en la pista de que no estaban tan lejos el uno del otro como presumía el segundo.

En segundo lugar, Unamuno no es irracionalista, sino un filósofo jánico que se debate entre la razón y la vida en lucha agónica.²⁶ Es cierto que no encontró posible conciliación entre una y otra -<<todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional es anti-vital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida>> (1982: 51)-, mientras que Ortega sí presumió de haberla encontrado, en referencia directa a Unamuno -<<esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!>> (I: 353)-, pero creemos, siguiendo a José Luis Abellán, que se exageran sus diferencias. Para comparar a dos autores hay que tener en cuenta tanto las diferencias como las coincidencias. Planteando los hechos históricamente, tenemos que ver de dónde viene Ortega y adónde llega con las *Meditaciones del Quijote*. Ortega viene de su período neokantiano, esto es,

²⁵ En 1958 Patricio Canto se enfrentó a Ortega y en general al grupo Sur, tachándolos de intelectuales burgueses (cfr. Medin, 1994: 225-228).

²⁶ Siguiendo a José Luis Abellán, creemos que se ha exagerado el irracionalismo de Unamuno, del 98 y en general del modernismo. <<El modernismo es uno de esos movimientos que con frecuencia se han dado en la cultura española secuestrado, como en tantas otras ocasiones, por la historia de la literatura. Los recientes aportes de la Historia de las ideas ponen de manifiesto la fecundidad metodológica de esta disciplina en orden a revelar los contenidos intelectuales y filosóficos, muchas veces ocultos bajo lo habitualmente tenido por pura y simple literatura>> (2000: 21). Como observa Mariano Álvarez Gómez, las relaciones entre Unamuno y Ortega se han interpretado en base a distorsiones lamentables. Se nos ha presentado a un Unamuno que despreciaba la ciencia y a un Ortega entusiasta de la misma. Sin embargo, ambos estuvieron a favor de la ciencia y, consecuentemente, del progreso que ésta reporta. Lo que sí criticaban, los dos a la vez, era el cientificismo (cfr. 2003: 29-30).

de la razón, de la razón sin más y a secas; y en este libro descubre la vida, vitalizando la razón. Pero es que Unamuno ya estaba en la vida. Es evidente que Ortega en 1914 se acerca a Unamuno en lugar de alejarse. Cuando estaban realmente enfrentados fue en el período neokantiano (cfr. I: 128,132), cuando Unamuno polemizaba con el neokantismo marburgués por su soberbia racionalista y Ortega con Unamuno por su energumenismo infrahumano. Es por ello que creemos que *Meditaciones del Quijote* no es un ajuste de cuentas con *Del sentimiento trágico de la vida*, sino que, ambos, *Meditaciones del Quijote* junto con *Del sentimiento trágico de la vida*, son un ajuste de cuentas con <<el primer Ortega>>. Y cuando Ortega da el salto a la posmodernidad -indudablemente por influencia de la fenomenología- ¿no había de tener nada que ver también Unamuno en ese hecho?²⁷

Nosotros no queremos exagerar sus coincidencias²⁸, pero tampoco queremos exagerar sus diferencias. El novecentismo es una continuación del modernismo, como sabemos por José Luis Abellán (cfr. 2000b: 29), y éste –en donde se incluye la Generación del 98-, la versión hispánica de la <<crisis de fin de siglo>> europea. La tesis que este trabajo desarrollará se basa en parte en la obra de Abellán, por lo que consideramos a Unamuno un precedente de Ortega (cfr. 2007: 36). Sin embargo, estableceríamos una diferencia entre la Generación del 98 y Ortega y Gasset, pues incluiríamos la primera en la corriente más irracionalista de la posmodernidad y a Ortega en la más racionalista. Al fin y al cabo, Unamuno es un discípulo de Kierkegaard y Ortega un fenomenólogo.²⁹

<<Pasemos por alto nuestras pequeñas diferencias; usted y yo estamos sobre ellas [...] ambos coincidimos en lo fundamental y nos estimamos y queremos>> (1987:106).

²⁷ <<Las ideas de Unamuno irán trabajando el ánimo de Ortega>> (1998: 50). Javier San Martín es también uno de los pocos autores donde hemos podido encontrar algo fuera del tópico.

²⁸ Tampoco estamos de acuerdo con José Sánchez Villaseñor en que <<pone admiración la identidad ideológica de Unamuno y Ortega en los temas centrales>> (2007: 221).

²⁹ O quizás hubiera que situar a Unamuno entre las dos corrientes, dado su filosofía agónica. Es probable que Ortega precisara bien la cuestión, al llamarlo <<hermano enemigo>> (Cacho Viu, 2000: 150).

De estas palabras de Ortega a Unamuno de 1912 podemos concluir que, si coinciden en lo fundamental y sólo hay entre ellos pequeñas diferencias, no pueden ser adversarios. Y también podemos preguntarnos qué es eso tan fundamental en lo que coinciden. Y no sería muy descabellado sospechar que es en que los dos están trabajando por una filosofía española. Hay unas palabras de Ortega de 1914 en que sale en defensa de Unamuno con motivo de su destitución como rector que pueden interpretarse en esta dirección:

Soy enemigo extremo del señor Unamuno y [...] él me devuelve con creces esta hostilidad intelectual [...] Desde hace años vivimos en una incesante contienda, áspera en ocasiones y no creo que el ex rector de Salamanca haya escrito contra nadie mayor número de párrafos que contra mí. Por consiguiente, el acudir yo ahora presuroso a su defensa hace evidente que con su destitución no ha sido él solo herido sino algo de tal amplitud e importancia que yendo más allá de nuestras divergencias lo encontramos formando aquello que en nosotros había de común. Reñíamos un combate cuerpo a cuerpo, pero en toda lucha cuerpo a cuerpo hay siempre un momento que hace de ella un abrazo [...] yo diría que competíamos el uno contra el otro pero ambos por unas mismas cosas: por el triunfo del espíritu y por las altas esperanzas españolas (X: 264).

<<*Meditaciones del Quijote* es una respuesta a Unamuno, pero no para rechazarlo sino para darle la parte de razón que hay en su reivindicación de una cultura autóctona>> (1998: 176), escribe Javier San Martín. Para Unamuno la filosofía es una visión del Universo y de la vida a través de un temperamento étnico, más o menos lo mismo que para Ortega cuando escribe que <<una raza es una manera de pensar>> (IX: 488), el <<ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad>>, <<un estilo de vida>> (I: 362). Unamuno realizó una filosofía española acorde con lo que él entendía que era la esencia de la filosofía española, a saber, el afán de inmortalidad, concepción estrecha y en la que indudablemente se proyectaba a sí mismo (cfr. Abellán, 1964: 11-14). Ortega, por su parte, hizo lo mismo, creó una filosofía española, según él entendía que era la sensibilidad vital mediterránea, de la que España era el ejemplar más

puro, a saber, la vida frente a la razón pura, la superficie frente a la profundidad, lo concreto frente a lo abstracto; los caracteres, en definitiva, que le habían impedido sumarse a la caravana de la modernidad. Exclusivamente con estos ingredientes no se puede hacer una filosofía, es cierto; ésta es sólo la parte española que tiene su filosofía, que, al fin y al cabo era una filosofía y necesitaba, por tanto, el lado germánico. Escribe Ortega:

Cuando yo hablo de europeización, empero, no deseo en manera alguna que aceptemos la forma alemana de la cultura: ¿para qué? Ya hay ahí cuarenta millones de alemanes. Pero esa forma de la cultura es susceptible de que se la supere o, por lo menos, de que se enriquezca la amplitud humana poniendo otra al lado tan enérgica, tan fecunda, tan progresiva como ella. Yo ambiciono, yo no me contento con menos que con una cultura española, con un espíritu español. Y esto no existe; por mi parte, dudo que haya existido (I: 501).

Como sostiene Abellán <<la labor de Ortega es, más que cualquier otra cosa, el intento de edificar una filosofía española>> (1966: 136)³⁰ Europeizar España y crear

³⁰ <<La distancia que noto entre mí y el resto de mis compatriotas es invencible; casi somos dos razas; ellos son monos y yo soy un hombre. Siempre me será imposible ponerme a su tono. No deja, como sabes, de amargarme esto. Sin embargo, espero que de aquí a algunos años surgirán algunos otros pocos hombres y sentirán que soy su hermano. La hostilidad del resto de nuestro pueblo nos unirá más y unidos crearemos una cultura española y algún historiador de dentro de un siglo notará que para que en España se hiciese esto fue preciso que algunos hombres sintieran asco de la amistad de sus contemporáneos. Asco es la palabra>> (Ortega, 1991: 505). Lo que verdaderamente nos importa ahora de esta carta a su novia de 1906 es la frase *juntos crearemos una cultura española*. También según José Gaos, la preocupación por la filosofía española <<es patente en el centro mismo de las inspiraciones originarias y más originales de la obra de Ortega y Gasset>> (1990: 291). Y Manuel Maceiras nos recuerda que nuestro filósofo se nos muestra en este punto como heredero de una tradición: <<Si es Huarte de San Juan el más destacable pionero de la idea, la discusión alimentó los gustos de las generaciones concurrentes en el paso del siglo XIX al XX, cuando subsiste con vigor la herencia alemana del romántico *Volksgeist*, presente ya en Herder y Humboldt, perdurable en el empeño de acentuar la eficacia del “genio” nacional, que va a confluir con las nuevas “filosofías de la vida” y la

una filosofía española serán, en definitiva, la misma cosa. Se trata de su propósito inicial, que Ortega ya en 1906 tenía muy claro, como se revela en esta carta a su novia:

Te parecerá lo que te digo contradictorio y lo es por el momento. El pensamiento de los españoles jóvenes desde hoy en veinte años tiene que ser contradictorio siempre que sea hondo y sano. Porque en mí, por ejemplo, luchan constantemente dos mundos; el subconsciente, el sentimental, formado por decantación de mi raza y el intelectual, el estudiado y pensado, formado por la ciencia moderna. Como España está tres siglos atrás de esta ciencia, lo español y lo científico son contradictorios. Yo, por ejemplo, te digo que desprecio la moral alemana y a renglón seguido, te digo que la moral alemana es la fuerza más grande que hoy existe en pueblo alguno. En mis meditaciones quiero unir esas dos tendencias opuestas en una fórmula, en un alma, en una concepción del mundo que reconcilie ambas. No la he encontrado aún; es posible que muera de buscarla, pero si la encuentro habré inventado el secreto mágico que re-cree al pueblo español (1991: 462).

En la Quinta Parte, referente al estilo de esta filosofía, veremos también como Unamuno y Ortega están mucho más cerca de lo que actualmente manda creer el tópico. Ortega tenía claro, ya con veintitrés años, que él y Unamuno serían los dos únicos filósofos españoles: <<no saben que le han nacido a España, al cabo, dos cerebros, repito. Ya verán, ya verán>> (1991: 483).

Una filosofía como la de Ortega y Gasset sólo es inteligible desde la perspectiva de la filosofía española. Así, como desde una perspectiva más amplia, como es la tradición humanista. Ya José Luis Abellán escribió en 1966 que Ortega era un humanista del Renacimiento equivocadamente trasplantado a nuestro tiempo (cfr. 1966: 58) Ahora, Francisco José Martín nos hace ver en *La tradición velada* (cfr. 1999) que el Renacimiento no fue el período confuso del que todos teníamos noticia –incluido Ortega–, sino un período integrador. Habría habido una tradición humanista clasicista,

irrupción de la “psicología de los pueblos”, sugestivas novedades a las que no es ajena la “Generación del 98” y el propio Ortega>> (2002: 14).

sepultada por la unilateralidad racional de la escolástica, que habría revivido en el Renacimiento, para volver a ser sepultada en la época moderna, pero que al final volvería a revivir en la posmodernidad. Francisco José Martín no acepta que haya habido una única tradición española, sino que, junto a la oficial, siempre estuvo la humanista, soterrada, perseguida por aquélla, al igual que ocurrió en Europa, donde fue aplastada por el racionalismo. Dejaremos este punto también en suspenso, para que vuelva a revivir en la Quinta Parte, porque afecta fundamentalmente al estilo filosófico. Pero, cuando nos encontramos en la obra de Ortega con expresiones como la de que la mayor idea helénica es la medida, reflejada en la inscripción délfica de *nada en exceso* (cfr. III: 537), junto con otras como la de que <<la experiencia radical del hombre es el descubrimiento de su propia limitación>> (VII: 495), nos cuesta trabajo no imaginárnoslo envuelto en una toga, con su <<rostro de senador romano del siglo I antes de Cristo>> (1983: 10), como le pareció a su alumna María Rosa Alonso, o con su cabeza de <<cierto aire romano>> (2004: 203-204), como también le pareció a María Zambrano.³¹

4.2.5. Etapa existencialista

Un lector que vaya leyendo cronológicamente las obras completas de Ortega puede comprobar fácilmente como sobre el año 27 o 28 hay un cambio sustancial en la temática y en la terminología. Se comienza a hablar de ‘libertad’, ‘elección’, ‘posibilidades’, ‘vida como hacer’ y como ‘quehacer’, vida como ‘drama’, ‘autenticidad’, etc., todos ellos conceptos prácticos, en lugar de las meras ideas teóricas a las que nos tenía acostumbrados. Se está produciendo la existencialización de la fenomenología. Como dice Morón Arroyo, <<antes de *Ser y tiempo* Ortega no había hablado nunca este lenguaje>> (1968: 166).

³¹ Imágenes que nos llevan a la de la escultura de Juan de Ávalos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, de Ortega envuelto en su capa española a manera de paludamentum, y su libro a manera de gladius hispaniensis.

El cambio no será, sin embargo, tan drástico como el cambio anterior; ahora no se tratará de dar la vuelta a la tortilla, sino de aclarar, profundizar. El existencialismo no viene a desplazar a la fenomenología, sino a absorberla. Por fin sabrá Ortega qué hacer con la filosofía, cosa que antes nunca había sabido. Y no lo había sabido porque no tenía una noción clara de la vida. Por eso, unas cuantas frases junto con un error de interpretación -entender posteriormente la cultura como seguridad de *Meditaciones* en el sentido de la cultura como orientación de Heidegger- no avalan una anticipación en este libro del filósofo alemán. Porque no se trata de unas cuantas frases, sino de otra canción, de que se empieza a *jugar a otra cosa*.³²

Es un <<un escándalo hermenéutico>>, como dice Federico Riu no aceptar una poderosa influencia de Heidegger sobre Ortega (cfr. 1985: 11), mito alimentado por éste y por sus discípulos del interior.³³ El mito se descompone en 1) Ortega y Heidegger, afines por coetáneos, pilotan ambos la filosofía a la altura de los tiempos (cfr. Marías, 1971: 77); b) Ortega –el <<filósofo madrugador>> (1970: 45) de Garagorri- anticipa a Heidegger (cfr. VII: 415-416; Ortega, 1992a: 153; VI: 348; IV: 403-404), y c) pero su filosofía está inadecuadamente impresa (cfr. VI: 1933). Contra el mito ha reaccionado la crítica científica actual en los siguientes términos: a) Ortega no anticipa a Heidegger,

³² En *¿Qué es filosofía?* de 1929 (cfr. VII: 411) Ortega enlaza sus fórmulas sobre la vida <<heideggeriana>> con la famosa expresión <<Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo>> de *Meditaciones del Quijote* de 1914, y ésta a su vez nada menos que con el <<¡salvémonos en las cosas!>> de sus 22 años. En primer lugar, las cosas de el <<¡salvémonos en las cosas!>>son las ideas neokantianas, no la circunstancia, y, en segundo lugar, el salvarse de *Meditaciones es* meramente <<teórico>>, un salvar a base comprender. Pero, ¿comprender para qué? Esto es lo que no sabe Ortega en 1914. Como Morón Arroyo, pensamos que lo dicho por Ortega antes de Heidegger no tiene nada que ver con el ser-en-el-mundo (cfr. 1968: 154 y 156) y que Ortega retoca los conceptos para que parezca que él lo ha dicho antes (cfr. 1968: 129). *Operación de enmascaramiento* la llama Cerezo (cfr. 1984: 319).

³³ Sobrevuela nuestra comprensión saber qué le pasó a Ortega con Heidegger. Con Husserl tenía excusa, porque a este autor casi nadie lo entendió y todo el mundo lo interpretó como idealista; pero con Heidegger no hay excusa, no pudo dejar de entenderlo porque es un autor muy claro.

sino que lo versiona (cfr. Regalado, 1990: 134) y b) Ortega se aclara a sí mismo gracias a Heidegger (cfr. Gaos, 1992: 50; Abellán, 1966: 82; Cerezo, 1984: 308).³⁴

Es por esta razón porque no podemos compartir la interpretación pragmatista de la filosofía de Ortega propuesta por John Graham, porque está basada en la errónea impresión de P.W. Silver de que Ortega poseía su filosofía existencialista desde que tempranísimamente interpretó el método fenomenológico de manera realista. Las <<numerous connections, similarities, and basic identities>> (Graham, 1994: 145) efectivamente no son <<coincidencias>>, sino <<dependencias>>, pero no de James, sino de Heidegger, del mucho pragmatismo que hay en el filósofo alemán. Con razón Richard Rorty, entre otros autores, han interpretado a Heidegger como pragmatista.

Ortega tuvo con el pragmatismo sentimientos encontrados. En ocasiones lo defenestró: <<vergüenza para la seriedad científica del siglo XX>>, <<no ha sido nunca una filosofía de filósofos, sino, a lo sumo, una filosofía para los incapaces de tener ninguna>> (VIII: 373, 376); y, cuando en 1924 fue acusado de pragmatista, se defendió tachando a este movimiento de relativista, absurdo y obsoleto. Otras veces, sin embargo –aunque hay que reconocer que de un modo ciertamente misterioso– alabó lo que de bueno había en lo más recóndito del pragmatismo: <<al lado de su audacia y su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado>> (VII: 297); o, en un momento clave de su evolución, cuando nos revela que ha descubierto una nueva ciencia fenomenológica que denomina *sistema de la razón vital*, se apresura a manifestar que gérmenes oscuros, pobres y absurdos de ella se encuentran en el pragmatismo (cfr. XII: 392).

Tal ambigüedad hace que prefiramos el término *impronta* pragmatista, utilizado por Eduardo Armenteros en su tesis doctoral (cfr. 2004), para pronunciarnos sobre este

³⁴ La prueba es la redacción del autobiográfico *Prólogo para alemanes* para aclararse consigo mismo y para aclarar a los alemanes su posición en 1934. Como dice Morón Arroyo: <<el significado de este texto es que Ortega, después de la gran obra de Heidegger, vio que no tenía sentido darle al público alemán unas ideas de Nietzsche, Simmel y Max Scheler>> (1968: 75).

asunto.³⁵ Armenteros ha visto bien que la clave de la cuestión está en el término *centrifugado*. Ortega fue un gran <<centrifugador>> o <<metabolizador>>, esto es, integrador de todas las corrientes filosóficas de su tiempo. No es que sea pragmatista, sino que su filosofía tiene una impronta pragmática, sobre todo en su fase existencialista, puesto que, a diferencia de Graham, este autor piensa que anteriormente sólo había vislumbres.

Por nuestra parte, consideramos que los vislumbres radican tan sólo en que el pragmatismo es afín a la fenomenología por posmoderno. Dentro del pragmatismo, además, se dan las dos corrientes a las que nos venimos refiriendo, la moderada y la radical. Por un lado Peirce y Hilary Putnam; por otro James, Dewey y Richard Rorty. Ortega estaría con los primeros en aceptar el fundamento pragmático de la filosofía – <<saber para hacer>>, en lugar del fenomenológico <<saber por saber>>-, pero no con el relativismo de los segundos.

Otra influencia importante en la tercera etapa, aunque no del calibre de las de Husserl y Heidegger, es Dilthey. Creemos que Ortega llegó por su cuenta a muchas de las ideas de Dilthey, dado el parentesco entre el historicismo de este autor y la fenomenología, y que posteriormente, una vez que lo leyó³⁶, aprovechó en alto grado al filósofo alemán. Los estudios más recientes sobre la fenomenología y la hermeneútica están poniendo de manifiesto las profundas afinidades existentes entre Husserl y Dilthey, en contraste con los equívocos interpretativos a que tradicionalmente estábamos acostumbrados, como, por ejemplo, que la fenomenología era antihistórica (cfr. Cristin, 2000: 5-9, 19, 25). Tanto no es así, que Franco Díaz de Cerio ha definido la filosofía de Dilthey como <<fenomenología histórica>> (1959: 157). Gadamer también ha subrayado su parecido, como indica Pedro Cerezo (cfr. 1990: 321). Por lo que

³⁵ Que es lo hace que Ortega parezca cercano a Wittgenstein, como ha resaltado Jacobo Muñoz (cfr. 2006: 172).

³⁶ Es probable que Ortega llegara a Dilthey a través de Heidegger (cfr. Morón, 1968: 303; Orringer, 1979: 9 y 138-9; Orringer, 1984: 9; Cerezo, 1990: 321). Desde luego, no hay ninguna razón para no creer la explicación que nos ha dado Ortega de las azarosas razones que le impidieron contactar con Dilthey antes.

interesa a este trabajo, Dilthey está presente en Ortega en una fecha que se remonta por lo menos a las *Investigaciones psicológicas* de 1915, donde podemos hallar las tres importantes cuestiones del enraizamiento de la filosofía en el hombre y en la historia —el hombre no tiene naturaleza, sino historia- y los principios de autonomía y pantonomía. Por otra parte, en Dilthey no está la filosofía como orientación, porque Dilthey, claro está, no es existencialista. Ahora bien, hay que reconocer que importantes conceptos orteguianos, como los de ‘razón histórica’ como ‘narración’, ‘creencia’, ‘vocación’ y ‘generación’ son posteriores al conocimiento de Dilthey.

Desde la retirada de Ortega de la política en 1932 hasta el final de sus días se desarrolla lo que llamó su <<segunda navegación>>, esto es, el intento de conquista de Europa, una vez conquistada ya España. En esa época su estilo se vuelve cada vez más sobrio y su temática cada vez más filosófica. Se ha discutido el valor de su producción durante esta época, sobre todo desde la Guerra Civil, habiendo división de opiniones. Si José Gaos ha estimado que su manía de emular a Heidegger provocó que su obra decayera (cfr. IX:89), para Julián Marías aquella fue su mejor etapa, especialmente los años del Instituto de Humanidades (cfr. 1983: 388, 393 y 396). José Lasaga se sitúa en medio (cfr. 2003: 141), creemos que con razón. Desde luego, es inútil pretender encontrar una sola página de Ortega, cualquiera fuese la época, sin nada interesante; pero, por otra parte, las bases de su pensamiento ya estaban puestas antes de los años treinta.

Ortega no descubrió América como Colón, aunque sí Argentina como Juan Díaz de Solís. Queremos decir que Ortega fue un filósofo importante, que realizó una contribución destacada en las corrientes en que militó; un filósofo de la talla de Max Scheler en la fenomenología y de Sartre en el existencialismo. Creemos que es justo Fernando Salmerón cuando concluye que la originalidad de Ortega no consiste en la creación de nuevas ideas, sino en el desarrollo de las recibidas de otros, dándoles un nuevo sentido al utilizarlas para coyunturas totalmente diferentes (cfr. 1959: 306)³⁷.

³⁷ Entendemos que muy parecida a ésta es la posición de autores como Morón Arroyo (cfr.1968: 442), Orringer (cfr. 1979: 47), Cerezo (cfr.1984) y otros más recientes, como San Martín.

Si hubiera que describir la obra de Ortega con una sola palabra, probablemente la más adecuada sería la de *integración*. La fenomenología, el existencialismo, el pragmatismo, el historicismo, el pensamiento de Unamuno, la ciencia en las formas de biología vitalista, la física contemporánea, etc., se dan la mano en él. Como Nelson Orringer (cfr. 1979: 47), creemos que lo que escribió el filósofo español sobre Leibniz puede aplicársele perfectamente: <<Leibniz no fue un ecléctico, sin todo lo contrario, un genial integrador, es decir, una mente que acierta a transformar lo múltiple y de apariencia divergente en auténtica unidad>> (XII: 327). Ortega veía como uno de los rasgos de la nueva época que se avecinaba el espíritu integrador: <<Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: “O lo uno o lo otro” -lema teatral, sólo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: “Lo uno y lo otro”. Integración. Síntesis. No amputaciones>> (II: 455; II: 430). Como decía Renan: <<excluir toda exclusión>> (III: 85; I: 465-466).

Considerado internacionalmente, Ortega es un filósofo demasiado dependiente de la filosofía alemana, por más que su mérito no haya sido reconocido en sus justos términos.³⁸ Otra cosa, sin embargo, es lo que ha representado para España. Si reconoció que debía <<a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual>> (IV: 347), cabría preguntarse cuántas partes de su haber intelectual debe España a Ortega.

5. ORTEGA Y GASSET, MAESTRO DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Xavier Zubiri (cfr. Abellán, 2002: 265-270) y Gustavo Bueno (cfr. 1959: 103-112), dos de los más importantes filósofos españoles recientes, nos han proporcionado un retrato de Ortega y Gasset bastante coincidente y creemos que bastante exacto. Es de destacar que ambos se centran sobre todo en lo que ha representado para España. Zubiri lo presentó en los actos de sus bodas de plata con la enseñanza en 1935 como

³⁸ Si hubiera sido francés, Ortega sería hoy tan conocido y leído como lo fue Sartre [...] Si hubiera sido inglés, sería otro Bertrand Russel, como él un gran pensador y, al mismo tiempo, un notable divulgador. Pero era sólo un español>> (Vargas Llosa, 2006: 141).

<<resonador, propulsor y sensibilizador de la filosofía española>>. Creo que no hay mejor forma de quintaesenciar su labor. Como <<resonador>>, introdujo en España lo más valioso que se producía en el exterior. Como dice Gustavo Bueno, la *Revista de Occidente* fue una auténtica «Escuela de Traductores de Toledo». Como <<propulsor>>, es el padre de la filosofía española e hispanoamericana, creador de la escuela filosófica que escribió por primera vez en español³⁹ e inspirador de una Facultad de filosofía de nivel europeo⁴⁰. Como <<sensibilizador>>, un filósofo que, teniendo siempre en cuenta al lector, y con un estilo extraordinariamente sugestivo, atrae hacia la filosofía, caso único entre tanto autismo y pedantería como nubla nuestra disciplina; y un filósofo, también, que, sacando a la filosofía de la academia, la llevó a la calle, influyendo con ello en la sociedad. Es llamativo que Ortega haya sido considerado un filósofo aristocrático y elitista, cuando posiblemente no haya habido otro que se haya acercado tanto a la gente común. Creo que no se ha valorado suficientemente el hecho de la novedad que supuso para la filosofía que el curso *¿Qué es filosofía?*, que es sobremanera técnico, se desarrollara en un teatro, repleto de público de toda condición. A la burla que se le hizo porque a su curso sobre Toynbee asistían hasta toreros, contestó que no sólo pretendía reformar las ciencias humanas, sino también la función social de éstas, sacándolas de las academias e introduciéndolas en la sociedad (cfr. IX: 120-122).⁴¹ Como sostiene Antonio Heredia, <<ninguna obra aguanta peor que la de Ortega el ser encerrada entre los espesos muros de pretendidos círculos de iniciados y especialistas (Chamizo, 1985: 13).

³⁹ La neoescolástica del XVII ciertamente fue una escuela, y en ella había miembros incluso superiores a Ortega como filósofos; pero escribía en latín. Unamuno no creó una escuela. Y todo lo demás ha sido colonización filosófica. También con motivo de las bodas de plata, García Morente escribió: <<La enseñanza filosófica que don José Ortega ha dado durante veinticinco años en la Universidad de Madrid ha creado en realidad las bases del pensamiento filosófico español>> (Abellán-Mallo, 1991: 180).

⁴⁰ Ortega confesó a Victoria Ocampo en 1937 que García Morente <<había fraguado la nueva Facultad nuestra en Madrid, la cual, ahora que no existe, me atrevo a decir que era una verdadera maravilla, en ciertos aspectos, algo hoy sin par en todo el mundo>> (1974: 160).

⁴¹ <<Hacer que se ocupen los madrileños un poco de filosofía ha sido, es el sueño de mi vida (VII: 366), confesó el filósofo madrileño a su público del teatro Infanta Beatriz.

Ambos, Zubiri y Gustavo Bueno le llaman *maestro*.⁴² Este último no cree que pueda equipararse a Ortega con Husserl o Heidegger, pero su significación en la historia de España ha sido de tal calibre que el sobrenombre de *praeceptor Hispaniae* no le quedaría grande –la <<jefatura espiritual>> que le atribuye Francisco Romero (cfr. 1960). Y se hace una pregunta que no deja de tener interés en filosofía: ¿qué es más importante un creador o un maestro? Como dice Fernando Vela, Ortega ha sido <<más que un hombre, un *acontecimiento*>> (1961: 20). O, con palabras de Ernst Curtius de 1949: <<el despertar cultural de España es uno de los pocos sucesos agradables del siglo XX>> (2002: 194).

Según el concepto de ‘filosofía como regreso’ del *Prólogo a “Historia de la Filosofía” de Emile Bréhier*, todo aquel que se ocupa de manera auténtica de filosofía, debe contar con el tesoro de meditaciones que sus antepasados han ido condensando, lo que supone llegar a la necesaria repriminación del momento originario en que la filosofía surgió, esto es, regresar a los presocráticos. Mas, con palabras de Juan David García Bacca: <<Ortega es el presocrático de nuestra lengua. A él tenemos que volver, a tal manantial, tanto o más, que a los presocráticos griegos>> (Morán, 1998: 517). Como dijimos en el Prólogo, ésta ha sido la motivación subjetiva de haber elegido a Ortega como tema de esta tesis.

⁴² Incluso Unamuno le llamó *maestro* (Ortega, 1974: 175). Ortega en su juventud se quejaba de que –Unamuno caso aparte- era imposible encontrar maestros en España (cfr. 1991: 614). En su conferencia en el Ateneo madrileño de 1909 sobre *Los problemas nacionales y la juventud*, en que se presenta como portavoz de su generación, confiesa <<que no han tenido maestros [...] que no han aprendido en español apenas nada que les haga más delicados, más inteligentes ni más virtuosos>> (X: 107-108).

PRIMERA PARTE
LA FILOSOFÍA COMO EUROPA

1. INTRODUCCIÓN

Es nuestro propósito en esta Primera parte de la tesis insertar la idea de filosofía en Ortega y Gasset en su contexto histórico, socio-cultural y filosófico.

Lo primero que hay que hacer es relacionarla decididamente con España y con Europa. Ortega tuvo la suerte de que sus dos vocaciones, España y la filosofía, en realidad fueran una sola. Y este fue el inicio de su labor: europeizar a España, o, dicho de otra forma –y pidiendo perdón por el término-, <<filosofizarla>>. Ortega se inscribe, por tanto, en la tradición europeísta y moderna del regeneracionismo, el 98 y el krausismo. Pero la fuerte evolución que sufre entre su primera y segunda etapa introducirá modificaciones, junto a las que había introducido en su idea del ser y de la filosofía, en la idea de su propia misión.

Así, veremos como la obsesión que al inicio de su carrera tenía por España se transforma en obsesión por Europa. En España lo fue todo, el epónimo de su generación, el epicentro del terremoto que la sacudió culturalmente en los años veinte y primeros de los treinta; pero él quería ser más y luchó porque se le reconociera su lugar en Europa. A Ortega podría aplicársele la frase de Nietzsche –que hemos conocido a

través de él-: <<Los españoles. ¡Los españoles!... Esos hombres quisieron ser demasiado>> (VIII: 58).

2. LAS DOS VOCACIONES DE ORTEGA

 Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad inmovible, aunque objetivamente resultase que yo no había servido de nada (VI: 350-351).

 La filosofía y España fundidas, ambas necesitándose. De una parte, la filosofía: el oficio <<más bonito del mundo>> (XI: 59). <<Hasta la médula intelectual>> (XI: 497), se veía Ortega a sí mismo: <<hay quien sabe vivir como un sonámbulo; yo no he logrado aprender este cómodo estilo de existencia. Necesito vivir de claridades y lo más despierto posible>> (III: 45; Ortega 1994: 116). <<Rosa, oriéntame. No veo claro lo que ocurre>>(Abellán, 2000a: 213), fueron al parecer sus últimas palabras. Como Goethe moribundo: <<¡Luz, más luz!>> (I: 357).

 De otra parte, España que, ayuna de filosofía, la pedía a gritos: <<yo sentía mi ser [...] de tal modo identificado con mi nación, que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres>> (VIII: 24). Neciamente se acusó a Ortega de extranjerizante, a él que se sentía <<español hasta las cachas>> (VIII: 560). <<En nombre de la nación, claridad>>, fue el título de su último artículo político, donde se aprecia perfectamente la ligazón entre España y la filosofía. Después, al perder la circunstancia española, le sobrevino ese <<mal de España>>, que debe ser como la mar donde desembocan los mejores ríos españoles. Su hijo Miguel, médico, nos dice que <<el tumor que padecía mi padre se produjo, entre otras circunstancias, por la pena que le producía el ambiente en España>>

(1983: 200).⁴³ No exagera José Gaos: <<no parece que en la historia entera de la filosofía universal haya otra filosofía más originada que ésta por una razón no pura, sino vital e histórica en el sentido de patrióticamente personal o personalmente patriótica>> (1992: 148). Y, en relación con el homenaje que le hicieron los estudiantes a su muerte, cuando depositaron en la Sacramental de San Isidro una corona de laurel con una cinta morada que llevaba la leyenda: <<A José Ortega y Gasset, filósofo liberal español.>>, asegura que <<el acierto de la intuición de la juventud estudiantil fue absoluto. Dio con el epitafio perfecto. Porque en las tres palabras está todo y sólo lo que Ortega fue, y quiso ser y también fue: un filósofo y un liberal por español>> (1992: 158).

Pero también Gaos lo podía haber dicho al revés: <<español por filósofo>>. Porque no se puede filosofar en abstracto, sino siempre en vista de las circunstancias. Y la raza es la circunstancia más importante: <<no hay duda: se pertenece a un pueblo, se es propiedad de una nación>> (V: 242) La expresión *Yo soy yo y mi circunstancia* -dice Ortega- no sólo condensa su filosofía, sino que su obra misma es un caso ejecutivo de la misma doctrina (cfr. VI: 347). Si quería aclararse consigo, no tenía más remedio que aclararse antes con respecto a su país: <<el individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera>> (I: 360).

3. LA ESPAÑA ANTIEUROPEA Y ANTIFILOSÓFICA

La respuesta a la pregunta *¿quién soy yo?* va precedida de la respuesta a la pregunta *¿qué es España?* Pero hay un problema. Las preguntas que tienen la forma *qué es* sólo pueden ser contestadas con una definición, con conceptos. La España por la que se pregunta es, por tanto, una España que es algo, una España con contenido. Pues bien, según Ortega había habido y había dos Españas: una europea, con una idiosincrasia;

⁴³ Fernando Vela (1961:35-36) y José Luis Abellán (2000a: 173) lo corroboran. En el artículo que escribió Ortega a propósito de la muerte de Unamuno, había aventurado: <<Ignoro todavía cuáles sean los datos médicos de su acabamiento, pero, sean los que fueren, estoy seguro de que ha muerto de “mal de España”>> (V: 264). Los dos murieron a los 72 años de mal de España.

otra, africana, una pura nadería. Y el problema es que la segunda había tenido casi siempre apisonada a la primera, de modo que apenas la había dejado asomar y mostrarse como era. La referencia más tardía a este asunto que hemos podido encontrar en las obras de Ortega no es muy diferente de su impresión inicial. En sus escritos sobre Velázquez, melancólica y un tanto estoicamente, reconoce que España es un país fronterizo entre Europa y África, lo que explicaría la anormalidad, el titubeo y el dramatismo de su historia:

Como con la pintura, como con el teatro acontece con las demás dimensiones de nuestra historia. Piensen ustedes. [...] el pueblo español, localizado en el *finis terrae* de área cultural de Occidente, recogido en la extremidad del cuerpo de la cultura europea, por tanto, pueblo de frontera con otro modo de ser hombre, radicalmente distinto del europeo, con el modo africano [...] En consecuencia, una forma de humanidad infinitamente dramática en que colindan perpetuamente dos inspiraciones y como dos destinos antagónicos (VIII: 561).

Sólo en casos excepcionales se habría podido vislumbrar a la España europea. Quizás el caso más notorio haya sido el *Quijote*, obra que no es exclusivamente de literatura, sino de ideas (cfr. Ortega, 1991: 59,166). Si pudiéramos comprenderla tendríamos lo que buscamos: <<concentremos en el *Quijote* la magna pregunta: “Dios mío, ¿qué es España?”>> (I: 360). Y el *Quijote* es ante todo la <<crítica del esfuerzo puro>>. Porque en España, cuando ha habido algo, ha habido sólo voluntad; cuando se ha hecho algo, se ha hecho sólo por el ánimo de hacerlo; con la parte irascible del alma, podríamos decir, valiéndonos de la terminología platónica. El Escorial, don Quijote, don Juan: todo voluntad ciega, puro esfuerzo. Pero de aquello hacía ya mucho; en el momento en que meditaba Ortega, España no era ya ni eso. La historia de España pronto se convirtió en la historia de su decadencia. Cánovas presumía de venir a continuar la historia de España; pero, a lo que vino la Restauración, fue a darle la puntilla. Su <<última voluntad>> fue la voluntad de incultura que representa el enano Gregorio el Botero, el enano bestial del cuadro de Zuloaga, para Ortega símbolo de la separación de Europa. Por eso, unos cuantos cañones americanos habían bastado para dar al traste con la España alucinada del 98, descubriéndose que la gran nación que

creíamos ser estaba hecha, como decía Joaquín Costa, de tramoya y de lienzos pintados. Don Quijote –símbolo de España en tantos otros aspectos- era ahora la metáfora de la España alucinada.⁴⁴ La mejor de las dos Españas había fracasado, con lo que se había perdido una posibilidad cultural, una perspectiva única e insustituible con la que enriquecer el orbe.

España se había negado a seguir el <<camino seguro de la ciencia>> europea: <<Africanos somos, don Miguel [...] odiadores de la Idea>> (Ortega, 1987: 58). Porque España tenía un serio problema de inteligencia: en su cabeza no había ideas, sino algo así como ruinas de ellas, esto es tópicos; como a Clemencia Isaura, la dama tolosana del XIV, le pasaba, que vivía viuda de su alma. Se ha dicho muchas veces que Ortega exageró cuando aseguraba que en España nunca había habido ni sombra de ciencia, y que la historia de la misma podía construirse perfectamente sin que apareciera ni un sólo nombre español. Cuando la famosa polémica de 1876 sobre la ciencia española entre los krausistas positivistas y los neoescolásticos ultramontanos, la fabulosa erudición desplegada por Menéndez Pelayo demostró a juicio de Ortega lo contrario de lo que se proponía el santanderino, que había habido algún científico que otro, pero no ciencia, pues ciencia no es un científico aislado aquí o allá, sino continuidad, escuela, como en Europa⁴⁵ (cfr. I: 38-43; I: 104,108; X: 149). Ortega eligió un mal momento para desplegar sus iras contra la descerebrada España, pues relativamente no fue de los peores. La ciencia española no era comparable entonces a la alemana, inglesa o francesa, pero contábamos con Ramón y Cajal, Achúcarro y Torres Quevedo, entre otros científicos de la órbita del krausoinstitucionismo. Era el momento, al fin y al cabo, de la Edad de Plata de la cultura española.

En peor situación que la ciencia se encontraba, sin embargo, la filosofía (cfr. I: 83). Cuando en 1897 se fundó en Alemania la revista *Kant-Studien*, se le encargó al filósofo Polaco W. Lutoslawski, que conocía bien España, que elaborara un informe acerca de

⁴⁴ Ortega pensaba que el español no tenía imaginación, sino alucinación. Si la imaginación es la facultad que nos mejora, la alucinación es la facultad de atribuirse ya en el presente las mejoras futuras o incluso de presumir haberlas tenido ya en el pasado (cfr. IX: 483; I: 186).

⁴⁵ En contraste, merece la pena recordar que Ortega sí fue capaz de crear una escuela filosófica.

nuestro conocimiento por entonces de Kant. La conclusión fue que se le ignoraba por completo. Téngase en cuenta que en la Universidad de Madrid el único profesor de filosofía que quedaba cuando Salmerón huía al exilio o paraba en la cárcel era el tomista galáctico Ortí y Lara, que por perseguir herejes persiguió hasta al mismísimo Menéndez Pelayo, y que se negó a ayudar a Lutoslawski, según creía, para no caer en las garras del pecado. Ortega se pregunta sobre Balmes: <<¿qué idea, qué emoción, qué molécula viva de mi alma debo yo a este hombre?>> (I: 143). Pero de los krausistas no tenía mejor opinión, si lo que pensaba de ellos era <<lo que suele decirse excelentes personas y malos músicos>> (VIII: 21). Así describe Manuel García Morente el panorama filosófico español justo cuando en él irrumpió Ortega: <<La filosofía en España no existía. Epígonos mediocres de la escolástica, residuos informes del positivismo, místicas nieblas del krausismo habían desviado el pensamiento español de la trayectoria viva del pensamiento universal, recluyéndolo en rincones excéntricos, inactuales, extemporáneos. España permanecía, por decirlo así, al margen del movimiento filosófico. Ni siquiera como simple espectador participaba en él>> (Abellán-Mallo, 1991: 179-180).⁴⁶

Ortega buscó y rebuscó las causas de la nadería española, y, de las manidas tesis regeneracionistas de que la culpa la tenían la Inquisición o los políticos, pronto la extendió a toda la sociedad. En el período culturalista neokantiano pensó reconstituir España a base de ciencia y de bibliotecas, pero luego en el período fenomenológico o vitalista se dio cuenta de que la raíz del mal era nuestra falta de vitalidad. El concepto orteguiano de ‘vitalidad’, ligado a su distinción entre aristocracia y masa, España vital y España oficial, y, lógicamente, inserto en su fórmula ‘razón vital’, tan estrepitosamente mal entendido, tiene una profunda impronta nietzscheana. Para Ortega, como para Nietzsche, vida es creatividad. En la sociedad hay dos niveles de vitalidad o creatividad: una minoría cuya vitalidad consiste en la creatividad y una inmensa mayoría cuya vitalidad consiste en imitar a la minoría. En una sociedad vital, sana, que funciona, la aristocracia egregia manda y la masa obedece. En una sociedad medio muerta, enferma, que no funciona, la masa se rebela contra la minoría y campa a sus anchas –que consiste

⁴⁶ Nosotros no diríamos, como Julián Marías (1973: 79), que entre Suárez y Ortega no hay filosofía, sino entre Suárez y Unamuno.

en no hacer nada, y en todo caso impedir que la aristocracia haga.⁴⁷ Pues bien, el problema de España consistía en que la rebelión de las masas del siglo XX no era eco del mismo hecho a nivel mundial, sino algo constitutivo de su ser. Europa se había formado por la unión del germano y de la raza mediterránea, pero a nosotros nos había tocado el germano menos germánico, el más romanizado: el visigodo. Como la raza germánica era la encarnación de esa aristocracia vital a la que antes nos referíamos, nuestro visigodo no había insuflado suficiente vitalidad a la península. Y de ahí venían todos nuestros males.

El <<caso Unamuno>> de 1914, cuando el vasco fue destituido como rector por el ministro de turno, puede servir como ilustración de la teoría de la minoría y la masa o de la nietzscheana de los señores y los esclavos. Ortega salió en defensa de su amigo con el argumento de que la causa de la decadencia española era la aristofobia y el caso Unamuno un ejemplo más de cómo la España oficial de los peores aniquilaba a la vital de los egregios.⁴⁸

España tiene fama de individualista, pero la realidad es precisamente lo contrario: aquí <<lo ha hecho todo el “pueblo”, y lo que el ”pueblo” no ha podido hacer se ha quedado sin hacer>> (III: 109; III: 397). Por eso descubrimos América y hemos creado nuestro maravilloso arte popular. Pero el pueblo no puede hacer ciertas cosas, como ciencia o filosofía. La rebelión de las masas, la anemia vital no es terreno apropiado en que pueda germinar el árbol de la ciencia. La psicología nietzscheana de la sospecha ayudará a Ortega a comprender la incapacidad del español para la filosofía. En efecto, la

⁴⁷ Ortega tiene una concepción aristocrática de la sociedad, pero no porque crea que la sociedad deba ser aristocrática, sino porque la sociedad <<es>> aristocrática.

⁴⁸ <<Desde que tengo uso de razón asisto al indefectible fracaso de nuestros hombres mejores, rendidos por tener que “emplear sus facultades arcangélicas contra boxeadores cotidianos”>> (II: 131). Como se ve, las razones de la decadencia son en Ortega son históricas, y de ningún modo biológicas. A este propósito, ha escrito Manuel Maceiras, que <<cualquier antropología de la cultura de hoy>>, <<de Franz Boas a Lévi-Strauss, entre otros>>, concluye que <<ninguna razón o hecho justifica que haya razas o pueblos superiores o inferiores, ni más ni menos dotados para esta o aquella actividad>> (2002. 15).

carencia de vitalidad se traduce a la postre en odio y resentimiento (cfr. I: 165; I: 315), y la ciencia, como veremos pronto, es amor, y la filosofía la ciencia general del amor. Por eso, *Meditaciones del Quijote* es a la vez una invitación a la filosofía y al cese del odio en España.⁴⁹ De nuevo sus dos vocaciones unidas. También veremos en su momento como la filosofía es diálogo, virtud ajena al carácter español, nada positivo y siempre <<anti>> cualquier cosa (cfr. X: 119). El odio es ciego para las perfecciones de las cosas, razón del tan traído y llevado <<descontento español>>. *Particularismo*, *provincianismo* son otras tantas denominaciones para ese fruto del odio que es el quijotismo alucinado que cree que cualquiera de las partes puede imponerse a las demás sin contar con ellas. El energumenismo (cfr. 1987: 79; I: 111; III: 499; IV: 189) y el histerismo (cfr. II: 111; X: 184; X: 219) no son tampoco virtudes precisamente filosóficas. Ortega gustaba oponer la veracidad al energumenismo o sinceridad; la primera fruto del cuidado y del rigor, y del sentimiento inmediato el segundo, del que consideraba a Unamuno representante máximo:

Un síntoma extremo de achabacanamiento puede descubrirse en el afán de sinceridad que ahora sentimos todos; es una moda que se nos ha impuesto, a cuyo éxito no ha contribuido poco D. Miguel de Unamuno, morabito máximo⁵⁰, que entre las piedras reverberantes de Salamanca inicia a una tórrida juventud en el energumenismo (I: 461).

Inspirándose en Freud, Ortega interpretaba el histerismo como producto de deseos inconscientes. El español no es solidario con los demás porque no lo es ni consigo mismo: en efecto, es imposible hacerse solidario de simplezas extremas producto de un momento de exaltación (cfr. II: 164).

⁴⁹ <<La enfermedad mayor que padece España desde hace muchos años: la discordia, la terrible secesión de los corazones, el odio omnímodo, el rencor>> (X: 339) <<Pueblo enfermo de odios difusos solo puede sanarlo el amor>> (X: 220), había escrito un año antes de *Meditaciones del Quijote*.

⁵⁰ Este <<morabito máximo>> había sido en 1906 <<el único hombre europeo que conozco en España>> (Ortega, 1991: 489).

El odio al intelectual podía considerarse tradicional en España.⁵¹ En otros tiempos por lo menos se le había temido –y ahí había estado la Inquisición para dar buena cuenta de él-, mas el siglo pasado ni eso. <<En esta fecha en que escribo, sépanlo los investigadores del año 2000, la palabra más desprestigiada de cuantas suenan en la Península es la palabra *intelectual*>> (II: 170). La fecha era 1917. Pero abundan las referencias al mismo tema entre 1913 y 1930. La idea es que nadie hacía caso al intelectual, que daba igual lo que se escribiera (cfr. X: 216; X: 263; X: 439; IV: 513; XI: 113; XI: 271): <<no creo que exista entre las civilizaciones nación alguna menos dócil al influjo intelectual que la nuestra>> (III: 495). Diríase hasta que el poder del intelectual en Celtiberia era negativo, y que desde su reserva india marginal lo único que se esperaba de él eran extravagancias. Así, de tan lamentable posición social se desprendía el tono agrio, violento y chabacano que caracterizaba a su pluma, y el hecho de que, en cuanto pudiera, compensara su situación dedicándose a la política, oficio mucho más estimado, pero que a la larga le acababa por desintelectualizar.

Otra cosa muy distinta ocurría, sin embargo, en Francia o en Alemania, donde los intelectuales gozaban de auténtico poder social (cfr. III: 478). Eso pensó Ortega por lo menos hasta sus últimos años, en que veía que empezaba a declinar ante el ímpetu de la rebelión de las masas (cfr. IX: 696). De cualquier forma, ambas situaciones, la europea y la española, resultarían ambiguas a la postre. Pues si, de una parte, el sobo colectivo podía resultar peligroso para la filosofía, el ninguneo, de otra -por mucho que alentara la irresponsabilidad y la pérdida del sentido de la realidad del intelectual-, también tendría sus ventajas. (cfr. III: 495-501). Más abajo lo veremos.

Este lamentable retrato del intelectual que realiza Ortega data especialmente de 1927, de su artículo titulado *El poder social*. Y contrasta sobremedida con las referencias históricas que tenemos de su proyección social en la España de aquel tiempo.<<El extraordinario poder social que Ortega tenía en aquellos años prerrepúblicanos era enorme y nadie como él, que yo sepa, disfrutó de una suficiencia

⁵¹ Téngase en cuenta que éste es el país en que en tiempos de Felipe V la Universidad de Cervera, antecedente de la de Barcelona, tiene como lema <<La funesta manía de pensar>>, y el país en que en la Universidad de Salamanca se ha oído el grito de <<¡muera la inteligencia!>>.

semejante>> (Alonso, 1983: 10). Por no hablar de Latinoamérica, donde en algunos lugares Tzvi Medin ha hablado de una <<orgía intelectual orteguiana>> (1994: 27). Lógicamente Ortega hablaba en general; pero, ¿no acusó el franquismo a los intelectuales de haber traído la República e incluso la Guerra Civil, como si de los mismísimos ilustrados se tratara, que, como se nos ha dicho frecuentemente, incluso por el propio Ortega, trajeron la Revolución Francesa. Se cita con frecuencia su famosa frase *Delenda est Monarchia* como la carga de profundidad que acabó con tan notable institución. Es probable que Ortega exagerara en su retrato del poder social del intelectual en España, como exageró en su retrato de la situación de la ciencia.

4. EUROPA ES CIENCIA

Europa es esencialmente ciencia y libertad. Ortega siempre lo pensó. Con respecto a la primera, hay una fórmula de 1908 que se reproduce con frecuencia en las exposiciones sobre el filósofo: <<Europa = ciencia, todo lo demás le es común con el resto del planeta>> (I: 102; I: 324; III: 264, y IV: 351).

Siempre pensó que Europa es ciencia, pero hay un cambio muy fuerte entre el primer y el segundo período. En el período neokantiano, Ortega identifica ciencia, cultura y humanidad, contraponiéndolas a la ignorancia, espontaneidad y naturaleza. Grecia y su heredera Europa –especialmente su núcleo fuerte, Alemania- representarían lo primero; África, lo segundo. Ciertamente, en esta etapa Ortega se nos muestra etnocéntrico, como cuando asevera que los africanos y los asiáticos no son hombres, y los españoles una <<manada de antropoides>> (X: 76). Y es que Ormuz, el civilizado ángel bueno debería aplastar al inculto Arimán.

En el período fenomenológico, siguiendo a Husserl⁵², seguirá pensando que la ciencia es lo que distingue a la raza europea del resto de las razas, pero deplorará la <<beatería científica>>, característica de su primer período. El pluralismo y el

⁵² <<Husserl creía que la búsqueda de certeza era constitutiva de la cultura europea y que abandonar esa búsqueda llevaría a destruir dicha cultura>> (Kolakowski, 1977: 14).

perspectivismo le abrirán los ojos a la existencia y riqueza de las muchas y variadas culturas, no incultas por no científicas.⁵³ También cambia la idea de Europa. Ahora será la integración del ‘pathos del norte’ y del ‘pathos del sur’, de Alemania y del Mediterráneo, dimensiones ambas de la cultura europea integral. Alemania, la profundidad de la misma; el mediterráneo, la superficie.⁵⁴ La integración de don Quijote y Sancho en Cervantes, en *El Quijote*, donde <<se dan un abrazo [...] el mundo imaginario e ingrávido de las formas y el gravitante, áspero de la materia>> (II: 123).

5. ORTEGA Y EL REGENERACIONISMO

La figura y la obra de Ortega y Gasset constituyen un hito importante en la tradición moderna y europea de resistencia a la España castiza: los ilustrados, los afrancesados, los liberales, las Cortes de Cádiz, la Primera República, el regeneracionismo positivista y el regeneracionismo del 98. Todos ellos débiles intentos burgueses, de clase media, de resistencia al apego medieval de la sociedad española, adobado por la nobleza y la Iglesia.⁵⁵ La Liga de Educación Política de 1914; el partido nacional sugerido por Ortega en 1930; la Agrupación al Servicio de la República de 1931; de nuevo el partido nacional también de 1931, estaban en esta línea. También Joaquín Costa ideó un partido de clases medias, un partido nacional -no propiamente un

⁵³ Compárense los dos textos siguientes, el primero de 1909 y el segundo de 1923: <<Lo grave es que unas razas se muestran totalmente ineptas para las faenas de la cultura; que otras logran un desarrollo espiritual, a veces considerable, pero limitado, y que una sola es capaz de progreso indefinido: la indoeuropea>> (I: 495). <<La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida. [...] Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental>> (III: 237).

⁵⁴ Francisco José Martín protesta por esta interpretación de la cultura latina y de la cultura mediterránea en general, que, a su juicio, no es una cultura de superficies, sino precisamente la cultura de integración que buscaba Ortega, la cultura humanista (cfr. 1999: 112).

⁵⁵ La cultura española es una cultura de resistencia, ha dicho José Luis Abellán (cfr. 1998: 44).

partido, pues no se trataba de partir, sino de unificar- que fue un fracaso.⁵⁶ Incluso, según parece, el propio padre de Ortega creó otra Liga. Todos estos intentos tenían como finalidad organizar una minoría que educara a la mayoría, con objeto de forjar una política a la europea, moderada, basada en el consenso y la justicia social. Realmente Ortega se adelantó a su tiempo; entonces no había ninguna posibilidad, no había clase media. La Guerra Civil se veía venir, y a su fino olfato de profeta no se le escapó. En 1919 escribe: <<media España se apresta a venir a las manos con la otra media. Porque de esto andamos cerca, no haya duda>> (X: 535).⁵⁷

Ortega es <<hijo de Costa, pero distinto de Costa>> (I: 655). Está más cerca del regeneracionismo nacionalista del 98 que del regeneracionismo positivista de Joaquín Costa, pues entiende que no se trata de llenar España de artilugios europeos, sino de crear ciencia española. Se siente a gusto especialmente cerca del Unamuno de *En torno al casticismo* de 1895, el que prefiere la cordura de Alonso Quijano al quijotismo. Sin embargo, el insólito vasco pronto se arrepiente y llama *papanatas* a los europeístas (cfr. I: 128). Las últimas líneas de *Del sentimiento trágico de la vida* está claro que van dirigidas a Ortega:

Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica [...] científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobro todo Cultura, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de durarnos todo! (1982: 51).

⁵⁶ <<Por el lado político, Joaquín Costa fue la personalidad que más influyó en la trayectoria de Ortega; de él heredó la preocupación por la organización de la clase media como fuerza política, en lucha contra las oligarquías>> (Abellán, 1966: 74).

⁵⁷ Por mucho que presumiera de evitar el quijotismo, Ortega en realidad fue un poco quijote. Si España, como dijo, era un país de vencidos, difícil sería que él pudiera escapar a tal querencia. La primera obra hispanolatina, *La Farsalia* de Lucano, canta a un vencido, y nuestra más importante obra, *el Quijote*, al vencido esencial (cfr. II: 375; XI: 386).

Decepcionado, como es lógico, Ortega inventa la imagen del mozo que en los pueblos siente la irresistible tentación de romper el candil que ilumina la danza, con lo que empieza la baraúnda (cfr. I: 129). Pero no hay que creer que Unamuno lo tenía tan claro: de ser así sus libros serían de ideas, en lugar de agonías. <<Hay, pues, una dialéctica entre ambos términos, que en realidad es la que obsesionó a todos los miembros de la generación del 98: ser europeos sin dejar de ser españoles; ser actuales sin olvidar lo castizo, incorporar a su vida los valores de la modernidad, pero sin traicionar a los ideales de la tradición. Y Unamuno, con su dialéctica entre contrarios, no sólo no fue una excepción, sino un verdadero paradigma de lo que todos pensaban>> (Abellán, 2000b: 98).

6. ORTEGA Y EL 98

Como más arriba tuvimos oportunidad de ver, sabemos por José Luis Abellán que el ‘modernismo’ es la versión hispánica de la ‘crisis de fin de siglo’ europea, y la ‘Generación del 98’ la versión española del modernismo. Y también sabemos que, como dice Rubén Darío, no es un movimiento exclusivamente literario: <<No; no se trata de una renovación de formas; se trata ante todo de una cuestión de ideas>> (Abellán, 2000b: 32). Sin embargo, y aunque es probable que Ortega exagerara en su juicio de que la Generación del 98 era meramente literaria, hay que reconocer que, como dijo Unamuno, su filosofía <<se acuesta más a la poesía que no a la ciencia>> (1982: 27). Ortega veía que la Generación del 98 no había generado la filosofía que demandaba España: <<si podemos hacer buena literatura, pero nos sentimos también capaces de ciencia, nuestra decisión tiene que inclinarse inequívocamente hacia esta última, sin pacto alguno con aquella>> (I: 113). La opinión que tenía Ortega sobre Baroja no era muy distinta de la que tenía sobre Unamuno y en general sobre la Generación del 98: no piensa, sino que balbucea ideas (cfr. IX: 491), es meramente negativo y destructivo, sincero más que veraz (cfr. IX: 498-500). Como mucho son precursores de la generación del 14, como Pío Baroja había dicho de Andrés Hurtado, el protagonista de *El árbol de la ciencia*, que era meramente un *precursor*, y a quien

podemos ver en la novela completamente perdido, negativo con respecto a la España tradicional, pero incapaz de crear nada.

7. ORTEGA Y EL KRAUSISMO

Como afirma Rockwell Gray, aunque Ortega no es krausista, es <<depositario de una tradición>> (1994: 72), de la tradición que marcha a Alemania a aprender filosofía europea como alternativa a la rancia escolástica que secularmente medraba en el páramo intelectual español. A través de la prensa, escribe a Pío Baroja:

Lo importante para usted como para mí, es la aproximación cultural de España a Alemania [...] Ya una vez se intentó cosa parecida. Por los años del 70 quisieron los krausistas, único refuerzo medular que ha gozado España en el último siglo, someter el intelecto y el corazón de sus compatriotas a la disciplina germánica. Mas el empeño no fructificó porque nuestro catolicismo, que asume la representación y la responsabilidad de la historia de España ante la historia universal, acertó a ver en él la declaración del fracaso de la cultura hispánica y, por tanto, del catolicismo como poder constructor de pueblos. Ambos fanatismos, el religioso y el casticista, reunidos pusieron en campaña aquella hueste de almogávares eruditos que tenía plantados sus castros ante los desvanes de la memoria étnica (I: 212)

El krausismo supuso el primer contacto serio con la filosofía alemana, una aventura de un siglo de duración. Su influencia no se limitó al campo filosófico, sino que tuvo una importante repercusión social. Del liberalismo político recibió el encargo Sanz del Río de importar una filosofía secularizada, cientista, liberal y democrática, con la que pudiera realimentarse el mismo liberalismo español. La dinámica bipartidista que caracterizaba a la política española podía ilustrarse con el hecho de que los conservadores expulsaran a los krausistas de sus cátedras y los liberales los repusieran. Finalmente, acabaron fusionándose con los regeneracionistas en la Institución Libre de Enseñanza. Ortega colaboró con ellos, publicando en la editorial de la Residencia de

Estudiantes, y organizando muchas de las conferencias que un buen número de celebridades extranjeras dieron en Madrid. La misión educativa que Ortega asignaba al intelectual no se encontraba lejos del espíritu institucionista y su *Misión de la Universidad* está inspirada en la Institución Libre de Enseñanza. Francisco Giner de los Ríos había escrito un libro muy parecido, y la reforma universitaria que Fernando de los Ríos realizó durante la República fue de esa índole.

Cuando Ortega comenzó su labor, el krausismo ya era agua pasada; como dice Julián Marías, se movía en su onda, pero en un escalón más alto (cfr. 1973a: 259).

8. ORTEGA Y ALEMANIA

Sanz del Río se trae el krausismo de Alemania, se retira nueve años a Illescas a estudiarlo y finalmente lo vierte por España. Pero Ortega tenía muy claro desde el principio que <<un pueblo no debe jamás imitar a otro: debe tomar, adquirir en otras sociedades lo que le hace falta, y luego digerirlo a su manera, en su estómago y con sus propios jugos. Sólo españolizando lo europeo, quilificándolo según la fórmula étnica nuestra, se nos tornará en sangre corredora y viviente>> (I: 69). Es cierto que Alemania representaba la más alta forma de cultura, pero el pathos del norte no era sino una parte de Europa. Considerado aisladamente, es unilateral. Ni en su primer viaje se le escapó a Ortega:

Puede creérseme si digo que nadie habrá sentido y seguirá sintiendo mayor antipatía espontánea hacia la cultura germánica que yo. La patética protestante, la pedantería, la pobreza intuitiva, la insensibilidad plástica y literaria, la insensibilidad política del alemán medio mantiene en firme a toda hora mi convicción de que no se trata de una cultura clásica, de que el germanismo tiene que ser superado. Pero nótese bien: tiene que ser superado; hoy no lo está. [...] Si aspiramos a algo más fuerte, nos es imprescindible partir de la ciencia germánica. De modo que, hoy por hoy, los pueblos románicos no tienen cosa mejor ni más seria que hacer que reabsorber el germanismo (I: 209).

Cuando la Primera Guerra Mundial, como se le acusaba tanto de germanófilo como de germanófobo, Ortega se vio obligado a precisar públicamente su posición, tomando partido por los aliados, pero, reconociendo al mismo tiempo la superioridad de la cultura alemana (cfr. X: 336-347). Y es que había dos Alemanias. La más fina tradición de pensadores alemanes -Nietzsche, Cohen- habían distinguido entre la Alemania política y la Alemania espiritual, entre la Alemania nacionalista, imperialista y estatista, y la Alemania de siempre, la Alemania del filósofo. O, si se prefiere, entre la Alemania del músculo y la de la cabeza. Y, según parece, ésta última no le fue fácil encontrarla a Ortega (cfr. I: 97; X: 24-25; I: 211-212). En 1935 vuelve a Alemania, y se sorprende de hasta qué punto se había desarrollado la unilateralidad que ya había vislumbrado en la primera década de siglo. ¡Claro que Alemania funciona organizada y eficientemente, pero porque así funcionan las máquinas! Un hormiguero de funcionarios y de autómatas, eso era Alemania. Y -¡cosa curiosa!- que podía aprender mucho de España, sus antípodas (cfr. V: 184-206).

9. LA EUROPEIZACIÓN DE ESPAÑA

Lo que comenzaron siendo <<esperanzas desesperadas>> (II: 158), en fecha relativamente tan temprana como 1915 se van tornando en esperanzas más tangibles y el cuerpo español empieza a dar síntomas de salir del coma: <<Durante ocho años he movido, en privado y en público, en España y en América, una campaña de entusiasmo por el espíritu germánico [...] Quiérase o no, ha prendido en los senos espirituales de nuestra raza esta simiente de germanismo. Pase lo que pase, allí está para siempre hincada la fecunda semilla. Pues bien, en parte no exigua me corresponde de ello la responsabilidad y el honor>> (X: 338). En 1924 <<existe en el mundo de habla española un amplio círculo de personas próximas ya a la filosofía>> (III: 270). Y en 1934 el camino se convierte en posada, cuando en la redacción del *Prólogo para alemanes* nos encontramos con que <<el vuelo rapaz de aquel joven pajarraco mal plumado ha producido su efecto. En una labor de quince años, a una velocidad histórica increíble, las cosas han cambiado. Hoy España se sabe de memoria la cultura alemana.

Anda por ella como Pedro por su casa>> (VIII: 24-25). La aseveración parece vanidosa, pero, por si fuera poco, leemos unas pocas líneas después, que: <<yo, y *en lo esencial* yo *solo*, he conquistado para ella [Alemania], para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. Y algo más. De paso, he infeccionado a *toda* Sudamérica de germanismo>> (VIII: 25). Julián Marías rubrica que <<en sus últimos años de profesor de la Universidad, era ya España, muy probablemente el país con mayor receptividad para la filosofía, más sensibilizado a ella>> (1973a: 290).⁵⁸ Es conmovedor, a este respecto, leer en la carta que desde Alemania escribió a su novia en 1905: <<cuando me muera espero que mi vida haya dejado un surco hondo, fecundo en la historia de España>> (1991: 417).

José Luis Abellán aporta como razones de tipo político y económico que posibilitaron la hazaña de Ortega <<las condiciones de libertad intelectual dominante durante la Monarquía de Alfonso XIII y el predominio de una incipiente burguesía en el país>> (1966: 18). José Gaos prefiere las de tipo psicológico, y recuerda que <<la influencia la ejercía con todo: clases, conversaciones, escritos, conducta, miradas, silencio, presencia..., ausencia...; en suma, por personalidad, a la manera de los capitanes natos, cuya sola presencia emana mando y cuya ausencia no disipa la emanación>> (1982a: 83). Gustavo Bueno contaba que conocía a algunos discípulos de Ortega que cuando hablaban de él parecían como hipnotizados (cfr. 1959: 107). Nada más llegar a Argentina y comenzar a hablar, la gente, que no cabe en la sala, rompe puertas y ventanas, y tiene que intervenir la policía. Cuando sus conferencias sobre *¿Qué es filosofía?*, un grupo de oficinistas escribe a *El Sol* rogándole que no las de en

⁵⁸ Ortega y Gasset, en 1947: <<La vida intelectual ha descendido tétricamente de nivel en todas partes pero en países donde nunca fue normal y saludable, la degeneración de los caletres es superlativa y el nivel anda ya por debajo del mar como en el lago Asphaltites>>. Madrid <<ha perdido el poco de alerta en la idea que logró despertarse en él: ha vuelto a ser del todo el eterno aldeón manchego que siempre en el fondo fue y le ha salido a la cara su infuso e indeleble Madrideo>> (VIII: 304; IX: 198). Cuarenta años antes había escrito: <<El nivel intelectual va bajando tanto y tan de prisa en estos confines de la decadencia, que dentro de poco no habrá academias ni teatros, sino que sentados los españoles en torno a enormes mesas de café nos contaremos cuentos verdes>> (I: 106-7).

horario de oficina. Cuando sus conferencias sobre Europa de 1949 en Alemania, la gente, que no cabe en la sala, rompe puertas y ventanas -¡otra vez y en otro continente!-, y tiene que intervenir la policía.

10. LA CRISIS

Si <<España era el problema y Europa la solución>>, y si, ¡por fin!, España se había europeizado, la conclusión era en buena lógica que se acabó el problema. Pero, ¿la vida es lógica?, ¿se acabó el problema de veras? El problema es que <<como tantas veces aconteció, la hora de España sonaba cuando iba acabar la fiesta>> (VIII: 585)⁵⁹. España llega tarde a la cultura moderna. Cuando se europeiza, se encuentra con que Europa se ha españolizado, y, como antes ocurriera por estos lares, ahora es ella la necesitada de ciencia y de filosofía. ¿Por qué? Porque la que tenía, la moderna ya no sirve. Europa está mudando de piel: estamos en plena <<crisis histórica>>. <<Algún día se verá claramente cómo España, en el momento de lanzarse a un primer vuelo espiritual, tras siglos de modorra, fue detenida por un feroz viento de desánimo que soplabla del Continente>> (VI: 353-354). Ahora el problema está más allá de nuestras fronteras.

La Edad Moderna, el período de tiempo que abarca desde 1500 a 1900, la mentalidad en que Ortega había sido educado, ahora yacía frío y cadavérico. Todos sus principios se tambaleaban, todas sus señas de identidad se sentían como carentes de actualidad. Tuvo su oportunidad, dio de sí todo lo que podía dar, pero ya se hacía necesario que dejara paso a otra edad nueva. Se trataba de la <<crisis de fin de siglo>>, la crisis que marca el tránsito de la Edad Moderna a la Edad Posmoderna, una crisis histórica más de las muchas que jalonan la historia humana. Ortega distinguió entre épocas pacíficas o de transición y épocas revolucionarias, donde los hijos se sienten a años luz de los padres.

⁵⁹ Hay una ley por la cual la cultura se va desarrollando desde el centro hacia la periferia, que con frecuencia es el límite de un continente geográfico. Cuando el centro se agota, entonces germina con vigor en la periferia. Quitando la política y la técnica guerrera, en que España se anticipó a los demás países, en los demás aspectos su aportación es tardía (cfr. VIII: 585).

Pues bien, la época que a Ortega le tocó en suerte vivir –y nos tememos que a nosotros también- es de este último cariz. Y además en grado mayúsculo, una crisis comparable a la renacentista. Sólo en intensidad, porque cualitativamente es muy distinta; si aquélla fue una crisis de pubertad, la nuestra es una crisis de madurez. Si el santo y seña de la Edad Moderna era la razón, si en la crisis renacentista la razón despertaba, se desesperaba, daba un estirón, un estirón que parecía no iba a tener límites, porque la adolescencia es la ausencia de todo límite; la madurez, en cambio, se caracteriza por todo lo contrario, por darse cuenta de que las cosas son como son, esto es, limitadas (cfr. V: 520; XII: 314).

¿Por qué se producen las crisis históricas, esos momentos en que se abandona una cultura con toda urgencia, incluso sin disponer de otra de repuesto, como a la desesperada? La razón es que la cultura –sea cual fuere- termina por ahogarnos; la cultura, que es necesaria para salvarnos del naufragio de la vida, para orientarnos en ella, termina por convertirse en una selva donde acabamos otra vez por perdernos (cfr. V: 224; VI: 365). Entonces el hombre suelta lastre, suelta la cultura.

La asunción de una nueva cultura supondrá la recomposición de los elementos de que constaba la anterior de modo que los que a lo mejor estaban en segundo o tercer término pasan al primero, y al revés; es un cambio de perspectiva, de atención. Pero, hasta que eso se produce, bien pueden valer para el hombre que atraviesa tal situación los calificativos que Nietzsche endosaba al que llamaba *el último hombre*: el que no cree en nada, no desea nada, no sabe qué hacer y se muestra confuso, perdido, desesperado. En la misma tonalidad asegura Ortega que <<el hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir>> (III: 193), y que las luces del siglo de las luces se han extinguido y, como Descartes, avanzamos solos y en tinieblas (cfr. XII: 296).

Ortega fue uno de los primeros intelectuales que tomó conciencia de la crisis, adelantándose incluso al mismo Husserl, quien se refirió a ella tardíamente, en 1934. Un año antes, sin embargo, cuando Ortega da su curso sobre Galileo porque <<la tierra de la Edad Moderna que comienza bajo los pies de Galileo termina bajo nuestros pies>>

(V: 14), llevaba ya mucho tiempo anunciándola. Tiene razón P.W. Silver en señalar que no se trata de la <<decadencia de Occidente>> que había expuesto Spengler, sino de la *Crisis* de Husserl (cfr. 1978: 167). Ortega no creía que Europa atravesara ninguna decadencia y criticó esta idea muchas veces, en *La rebelión de las masas* por ejemplo. Una época que no se cambiaría por ninguna de las épocas anteriores, es claro que no tiene sensación de decadencia. La posición de Ortega sobre Spengler fue a la vez admirativa y crítica. Valoraba de él su intención de hacer una historia exclusivamente histórica; pero criticó su idea de los ciclos, que no dejaba margen a la novedad. Ortega estaba convencido de que su filosofía no tenía nada que ver con Spengler y que las ideas de éste o eran de otros o estaban ya en el ambiente de la época. (cfr. 1996a: 250; VI: 309-311; II: 613; III: 269; II: 725; IV:196). Spengler no puede ser el santo patrón del segundo período de Ortega, como ha defendido Morón Arroyo, porque un absolutista no puede <<rezar>> a un relativista (cfr. III: 312).

Hay que tener en cuenta, no obstante, que todos -Ortega, Spengler, Husserl-, son posteriores a Nietzsche, el primero, el verdadero profeta del nihilismo. Como también hay que reconocer que las referencias a la crisis sólo surgen en el período fenomenológico de Ortega. Por eso, aunque estamos con Rodríguez Huéscar en que la búsqueda de una salida a la crisis es la idea básica que anima su filosofía, nos parece una exageración remontar este ánimo a su primer artículo *Glosas* (cfr. 2002: 45). Es cierto que en este artículo y en muchos otros de sus primeros escritos asoma la figura de Nietzsche, pero sus primeras referencias directas a la crisis se hayan en su fenomenológico curso *Investigaciones psicológicas* de 1915-16 (cfr. XII: 343), así como en las conferencias que dio en Buenos Aires en 1916.

La crisis surge cuando, a comienzos del siglo XX, el hombre hace balance de los logros obtenidos durante la Edad Moderna, y revisa si las promesas de la prepotente razón, que se había comprometido a solucionar todos los problemas de la humanidad, se habían cumplido. Y advierte que, si en los problemas relativos a cosas, a la Naturaleza, había cumplido y con creces, en los problemas más humanos -¡ay!- qué lejos estaba de

ello (cfr. VI: 24; V: 523-524).⁶⁰ Si, por ejemplo, había conseguido fabricar la bomba atómica, ¡cuánto distaba en cambio de fabricar la paz! La inhumanidad que reinaba en el mundo era reflejo del estado deplorable en que se hallaban las ciencias humanas. ¿Cómo vamos a construir una sociedad, un Estado, una nación, un derecho, una política, si no sabemos qué es todo eso? (cfr. XII: 346; VI: 363; VII: 73). Donde no hay ideas, hay gritos, y, donde gritos, agresión. Como decía Leonardo: <<donde se grita no hay buen conocimiento>>.

Si las ciencias humanas no terminaban de arrancar, las ciencias de la naturaleza, por su parte, e independientemente de sus logros, que nadie negaba, atravesaban, vistas por otro lado, por una delicada situación. Se trataba de la llamada *crisis de los fundamentos* de las ciencias. La revolución científica del siglo XX había dislocado las ciencias, incluidas las tres más venerables, las que constituían la <<ciudadela>> de la inteligencia, el orgullo de Europa, la envidia de Kant, la base de todas las demás: la lógica, la matemática y la física. En esencia la idea de Ortega es que las ciencias de la naturaleza, a pesar de sus aplicaciones tecnológicas y de sus éxitos prácticos, a la altura del siglo XX y como consecuencia de su evolución, se podía decir, por extraño que pudiera parecer, que habían dejado de ser ciencias. El descubrimiento de la falsedad del principio del tercio excluso había dinamitado la lógica; el teorema de Gödel y las geometrías no euclidianas, la matemática, y la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica y el principio de incertidumbre, la física. Ya no había ni lógica ni matemática ni física. Ésta última, la otrora ciencia imperial, había quedado reducida a

⁶⁰ <<¿Qué más me da bostezar a un cosmos organizado según Ptolomeo, que a un orbe obediente a Copérnico?>> (II: 163).

conocimientosimbólico,⁶¹ probabilidad estadística y artificio útil (cfr. XII: 285-296; VII: 145; IX: 662-663).⁶²

La sismología de Ortega se extenderá también a la biología, y en general a todas las ciencias, todas las artes, y, en definitiva, al edificio de la cultura entero. Dios había muerto.

Hoy, en Occidente al menos, casi nada hay que no sea ruina [...] Está en ruinas casi todo, desde las instituciones políticas hasta el Teatro, pasando por todos los demás géneros literarios y todas las demás artes. Está en ruina la pintura –sus escombros son el cubismo–; por ello, los cuadros de Picasso tienen un aspecto de casa en derribo o de rincón del Rastro. Está en ruina la música –el Strawinsky de los últimos años es un ejemplo de *detritus* musical. Está en ruina la economía –la de las naciones y la teórica. En fin, está en ruina, en grave ruina, hasta la feminidad (VII: 449-450).

Preocupado por que llegaran al público todas aquellas novedades que se estaban produciendo en el ámbito de la ciencia y de la cultura en general, promovió y dirigió la Biblioteca de ideas del siglo XX, colección de aquella Escuela de Traductores de Toledo que fue la editorial Espasa Calpe.

⁶¹ En la Antigüedad, conocer consistía en que la realidad entraba en la mente. Más tarde se entendió como adecuación de la mente a la realidad. Ahora bien, la adecuación se puede interpretar de tres formas: similitud –Aristóteles–, similitud parcial –Kant– y simbolismo. Según, Ortega en el simbolismo no hay parecido entre el contenido de la mente y la realidad, por lo que no merece el nombre de *conocimiento*.

⁶² <<Del animal y el vegetal, aunque muy poco, conocemos algo gracias a que la Biología no es una “ciencia como es debido”. En cambio, del mineral se ha apoderado la Física, y esta es una ocupación intelectual consistente en evitar *conocer* aquello de que se ocupa. Lo único que le interesa es averiguar desde qué suposiciones se puede construir una figura de las cosas que nos permita *saber* utilizarlas mecánicamente. La Física, ya dije, es la técnica de las técnicas y el *ars combinatoria* para fabricar máquinas. Es un saber que con el conocer apenas tiene nada que ver>> (VIII: 278-279).

En esta valoración de la crisis se le han encontrado influencias de Duhem, Poincaré y Weil, la filosofía de la ciencia crítica con la filosofía de la ciencia positivista del XIX. Algunas autores han manifestado que Ortega exageró (cfr. García Aguilar, 1996: 265; Muñoz Delgado, 1983: 325). Por ejemplo, con respecto al teorema de Gödel una cosa sería poner límites a la formalización y otra pretender su anulación. Por otra parte, todas estas discusiones de la primera mitad del siglo pasado siguen teniendo todavía actualidad, como las que suscita la matemática aleatoria de Chaitin, según la cual el azar reside en las matemáticas como el gusano en la manzana del paraíso.

<<Por todos lados se halla pues el hombre de Occidente en una situación extrema y la filosofía es precisamente la reacción intelectual a una extrema situación.>> (XII: 318). Durante tres siglos Europa había mandado en el mundo, y ahora no tenía fuerzas ni para sostenerse a sí misma. ¿Sería desplazada por Estados Unidos, o resurgiría como el Ave Fénix de sus cenizas? Ortega lo tenía muy claro: sólo la filosofía podía salvar a Europa, y, de paso, al mundo (cfr. IV: 221; V: 287; XII: 203-204; XII: 317). Si había sido ella quien nos había metido en la crisis, sólo ella podía sacarnos. Hay una confesión muy significativa de Ortega a este respecto en carta a Victoria Ocampo de 1930:

Una carta mía que ayer recibirías te mostrará que pienso de Drieu como tú. Le interesa la verdad. Mira Victoria: eso -solo que con más intensidad y radicalismo que en Drieu- eso es *el tiempo nuevo*. Es forzoso volver a hacer pie, a tocar realidad, tierra a arraigar en algo absoluto, a hincarse en algo duro del universo. Pero esto quiere decir *ineludible e inequívocamente que el tiempo nuevo* no es literatura, ni música, ni film - sino *pensamiento*. Te he hablado demasiadas horas sin decirte esto para que lo atribuyas a manía de filósofo. Bien sabes que yo oculto mi esencial vocación y mi auténtico credo -que es la filosofía- y que no me apresuro a adelantarla a las narices de las gentes. Pero tú tienes derecho a saber la verdad, y la verdad es que el mañana será filosofía -irremediamente. Filosofía es -la verdad-, es tierra bajo la planta, es ser *autóctono*,

vitalmente autóctono, en medio de gentes que viven en el aire o en algún otro insólido elemento como los ludiones (1974: 152-53).

11. EL PAPEL SOCIAL DEL INTELLECTUAL

La filosofía va a la vanguardia de la historia. Ortega siempre lo pensó, defendiéndolo incluso en polémicas tempranas, como la que tuvo con Maeztu en 1908, sobre si lo importante en la historia eran los hombres o las ideas. Para el Ortega neokantiano no eran los hombres, sino la idea de hombre: <<La definición del hombre [...] es el motor de las variaciones históricas>> (I: 93). Cuando alguna de estas definiciones que dejan caer los filósofos el pueblo la abraza, inmediatamente estalla una revolución, como ocurrió con las ideas de hombre de los enciclopedistas y de Marx.

Cuando, por el contrario, la filosofía se bate en retirada, el mundo va a la deriva, como ocurre en la actualidad. <<Una nación no puede vivir saludablemente sin una fuerte minoría de hombres reflexivos, previsores y sabios. Como las madres de los vinos nobles en el fondo de los toneles, están en el fondo de los pueblos estos hombres meditativos prestando a ellos cohesión, eficacia y continuidad>> (Ortega, 1996a: 170). La cantidad de filosofía no tiene por qué ser mucha, basta una pequeña, incluso escasa, minúscula. <<Pero tan minúsculo es el volumen de la sustancia vitamínica y, sin embargo, nuestro cuerpo no puede vivir sin ella>> (IX: 73). Occidente estaba acostumbrado durante siglos a esa humilde, pero necesaria, función vitamínica de la filosofía, y los filósofos le iban orientando en sus andanzas e introduciendo claridad en sus vicisitudes. El siglo XX nos ha traído, sin embargo, la desaparición de esta figura. ¿Qué pudo haber ocurrido?

Ha ocurrido que ha funcionado la ley del péndulo una vez más, que el intelectual está pagando el merecido pago a su soberbia. Durante la Edad Media, mientras se van formando las naciones bajo el mando del guerrero y del sacerdote, la inteligencia no puede hacer más que madurar y esperar su momento. Es en el Renacimiento cuando, ya adulta, hace su entrada en escena exigiendo sus derechos. Pero con el tiempo ya no se conforma con lo suyo, que es entender y orientar, sino que aspira a mandar. De

contemplación pasa a imperación, y en la Edad de la razón, el enciclopedismo sustituye al príncipe por el principio, o, dicho de otra forma, al rey por el intelectual. (cfr. IV: 496-498; VI: 363; VIII: 380- 381).

El filósofo, el intelectual, anda siempre entre los bastidores revolucionarios. Sea dicho en su honor. Es él el profesional de la razón pura y cumple con su deber hallándose en la brecha antitradicionalista. Puede decirse que en esas etapas de radicalismo –al fin y al cabo las más gloriosas de todo ciclo histórico consigue el intelectual el máximun de intervención y autoridad. Sus definiciones, sus conceptos geométricos son la sustancia explosiva que, una vez y otra, hace en la historia saltar las ciclópeas organizaciones de la tradición (III: 227).

<<Desde 1740 a 1929 el intelectual ha ocupado en Occidente un puesto social superior al que ha tenido nunca en toda la historia humana>> (XII: 245). Según Ortega, su momento álgido fue, nada menos, que la generación de Unamuno (cfr. VI: 371).⁶³ Y lo que extraña a Ortega es que no se diera cuenta de que esa situación no era normal, que lo normal es que el intelectual sea perseguido o cuando menos desatendido.

Las consecuencias de semejante actitud iban a ser catastróficas. La primera de todas es que la inteligencia deserta de sí misma, convirtiéndose en todo menos en inteligencia. En efecto, si su propósito consiste primariamente en mandar, entonces tendrá necesariamente que adaptarse al mandado. La denuncia de que el filósofo se vendió a la masa es muy antigua en Ortega, remontándose a un artículo de 1904 (cfr. I: 22). Así, el filósofo halaga al pueblo, enseñándole que sólo tiene derechos y ni por asomo deberes, o excita sus pasiones, induciéndolo a la barbarie. <<Desde hace casi una centuria, los filósofos son todo menos eso –son políticos. Son pedagogos, son literatos o son

⁶³ Naturalmente se refiere a los extranjeros –Barrès, Bernard Shaw-. Ya vimos anteriormente como en España Unamuno no influye –al contrario, lo expulsan de la cátedra-, porque la situación española es anómala en Europa. Pero, salvo en este aspecto, Unamuno posee todas las características de los otros autores extranjeros de su generación. Que, por cierto, también es la de Ganivet.

hombres de ciencia>> (IV: 221). Ésta es la primera respuesta a por qué no hay filósofos: no los hay porque se vendieron.

Otra razón de que la inteligencia estuviera por los suelos fue el progresismo, la fe en que se va por el buen camino y en que todo lo bueno llegue es cuestión de tiempo.⁶⁴ El progresismo, esa lacra moderna, ha relajado las mentes filosóficas haciéndolas infantilmente confiadas. Así, el futuro ha caído sobre nosotros sin estar preparados (cfr. IV: 168-169; XII: 247). Por ejemplo, la Primera Guerra Mundial, que nos ha pillado sin ideas claras sobre las guerras ni sobre esta guerra (cfr. II:192). Desde mediados del siglo XVIII la característica del intelectual es la irresponsabilidad (cfr. V: 185).

Pero lo que ha dictado fatalmente su sentencia de muerte ha sido que los filósofos no han cumplido, no nos han dado lo que nos prometieron. Se comprometieron a hacernos felices y resulta que, con todos sus adelantos científico-técnicos, el siglo XX ha sido el siglo más violento de la historia.⁶⁵ Ortega no habló de Auschwitz, el símbolo que ha adoptado la posmodernidad; pero habría estado de acuerdo: la razón moderna se estrelló en Auschwitz.

En tan solo una generación, en la cesión del testigo de Unamuno a Ortega, por esa dialéctica de puras contradicciones, que no es, como quisieron Hegel y Marx, la esencia

⁶⁴ El optimismo intelectual es el único tema en el que andan juntos y mezclados los griegos, los escolásticos, los humanistas, los racionalistas; en fin, todos. Santo Tomas y Voltaire, ambos de la mano. Pero, ¿por qué ha de terminar bien la historia, como si fuera una película americana? Lo cual no significa, por supuesto, que haya que ser pesimista. Según Ortega, no hay que ser ni una cosa ni otra (cfr. IX: 68-69).

⁶⁵ Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* constata que en las postrimerías del siglo XIX empezó a producirse una transformación en la valoración de la ciencia, tanto en lo referente a su cientificidad como a su significado para la vida, transformación que se había radicalizado, sobre todo en la juventud, después de la Primera Guerra Mundial. El hombre se dejó deslumbrar por los éxitos de la ciencia en el plano material, y esto <<significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica>> (1990: 6). Esta ambigüedad de la ciencia explica el que Husserl llame a Galileo <<genio descubridor y encubridor a un tiempo>> (1990: 54).

de la marcha de la historia, sino la marcha de las épocas estúpidas, los intelectuales han desaparecido del mapa (cfr. IV: 499; Ortega, 1996: 175, 225, 282; IV: 169; II: 722). <<Los intelectuales han pasado de serlo todo a no ser nada, de figurar como las glorias y eminencias de las naciones a ser barridos del paisaje social, de parecer que dirigían los rumbos de la humanidad a no ser ni siquiera escuchados>> (XII: 248).

Alguien en Sevilla envió a un relojero indígena su reloj descompuesto y el relojero días después se lo devolvió como ya compuesto pero, además, le envió fuera una pieza del reloj porque, según el relojero sevillano, aquella pieza sobraba. Pues, por lo visto, la mayor parte de las gentes hoy, en todo el mundo, sin excepción, piensa análogamente que el intelectual es en el reloj de la vida de Occidente esa pieza sobrante, superflua, del relojero sevillano (XII: 249).

¿Quién, entonces, manda ahora en el mundo si no es el filósofo? La masa, la masa manda.⁶⁶ Y, además, piensa: ella sola. ¿Para qué necesita al filósofo? *El Intelectual y el Otro*, un artículo de 1940, es una melancólica confrontación entre estos dos personajes, el intelectual y el hombre-masa. ¡Son tan diferentes! El Otro sólo tiene creencias, no tiene ideas, y todo el sentido de su vida se reduce a acaparar para sí —es un egoísta nato— todo lo que pueda, aprovechándose de todos los bienes culturales que ha creado el intelectual, aunque, eso sí, sin el más mínimo sentimiento de agradecimiento. A diferencia, éste no se sirve de las cosas, sino que las sirve, buscando plenificarlas al comprenderlas. El Intelectual tiene un curioso y cambiante comportamiento con respecto a la masa. Al principio cree que todo el mundo es como él; pero cuando la vida le hace ver que hay dos clases de hombres, siente vergüenza, siente la sensación de haber hecho el ridículo ante el Otro. Al final termina doblegándose ante el destino y termina -¿qué va a hacer?- aceptándolo. Hasta aquí todo marcha bien: cada tipo de humanidad funcionando a su manera y aguantándose una a otra. Pero, ahora surge una

⁶⁶ <<Hemos nacido en una de las épocas de más terrible vulgaridad de la historia>> (Ortega, 1991: 514).

novedad que da al traste con todo, y que hace gritar al Intelectual que no puede ser: el Otro haciendo de intelectual, a la masa en el laboratorio o en la cátedra.

Es penoso observar cómo su mano de mental chimpancé se esfuerza en agarrar la aguja de la idea. El resultado es inevitable. Al entrar en el Otro una idea se convierte automáticamente en lo contrario, en un dogma. Dogma es lo que queda de una idea cuando la ha aplastado un martillo pilón. Y es la escena universal a que asistimos. El Otro, que en su existencia espontánea era, a su modo, admirable, puesto a pensar es un martillo pilón que aplasta las ideas, y como éstas van en las cabezas de los intelectuales, aplasta, de paso, las cabezas de los Intelectuales (V: 515- 516).

A los males que había traído el siglo, nada escasos, por cierto, había que añadir la falta de claridad sobre los mismos, por culpa de la desaparición del intelectual. Ortega gustaba de emplear, para referirse a este hecho, la imagen cómica de la lucha de negros en un túnel.

Porque acaece que, por primera vez en la historia de Occidente, a los enormes hechos nuevos que se han ido produciendo no han seguido inmediatamente, como era sólito, su análisis y definición, de suerte que las gentes han vivido, y viven aún sumergidas en terribles sucesos, sometidas a increíbles angustias, sin tener la menor idea de qué era lo que les pasaba ni por qué les pasaba, con lo cual sus fabulosos sufrimientos han venido a multiplicarse por la tiniebla mental en que acontecían, hasta el punto de que si tomando lo que es trágico por su reverso cómico quisiéramos simbolizar la situación de los hombres en estos últimos quince años, tendríamos que recordar aquel cuadro presentado en una exposición de Bellas Artes, cuyo lienzo estaba pintado completamente de negro y debajo ostentaba este rótulo : *Lucha de negros en un túnel* (VIII: 557-558; IX: 73; IX: 248-249; IX: 555-556).

Los intelectuales mientras tanto callados, sin tener nada que decir, meditando y trabajando en la creación de la nueva filosofía, esperando de nuevo su momento (cfr.

IV: 494). Como Ortega confiesa en 1948: <<yo también he callado –y muy radicalmente- durante todo ese tiempo, porque en España no podía hablar y fuera de España no quería hablar>> (IX: 73-74). Pero por esas fechas ya empezará a decir que después de treinta y tantos años en esta tesitura de crisis, pronto volvería a haber filosofía. En efecto, la tranquilidad que entonces se respiraba en el mundo haría germinar muy pronto un brote prodigioso de nuevas ideas. E iba a ser en Europa: ni en Estados Unidos ni en Rusia, sino en la Europa que muchos suponían agonizante porque no sabían distinguir el crepúsculo matutino del vespertino (cfr. VIII: 558).

Ortega confiaba en que el fracaso de las masas, la devastación que inevitablemente produciría su rebelión, acabaría por abrirle los ojos y tomar conciencia de la necesidad de recurrir una vez más a los filósofos (cfr. IV: 291). Esto ya lo decía en 1937, y en 1954 comenzaba a observar indicios de ello. Las masas, así como sus representantes los políticos, empezaban a sentirse cansados y advertían que el mundo era demasiado complicado como para que gente tan simple pudiera tomar responsablemente sus riendas (cfr. IX: 702).

El filósofo tenía que volver a escena. Pero, ¿cuál debería ser su papel, ahora que había aprendido de sus errores, ahora que había sufrido en sus propias carnes las consecuencias de sus excesos?

Ortega desde muy pronto lo supo. En primer lugar, un filósofo no es un político; luego no debe gobernar, como pretendía Platón (cfr. II: 543; IV: 221; XI: 378).⁶⁷ Gobernar debe ser labor de los políticos (cfr. IV: 291). Al menos por dos razones:

Una, es que el filósofo ni es ni tiene que ser mejor que el político: más capaz, más honrado, etc.(cfr. X: 279). En *Misión de la Universidad* Ortega distingue entre la ciencia y el científico, y el retrato que hace de éste no es precisamente laudatorio: <<con notoria frecuencia el *verdadero* científico ha sido, hasta ahora al menos, como hombre, un monstruo, un maniático, cuando no un demente. Lo valioso, lo maravilloso,

⁶⁷ <<Platón quería que gobernasen los filósofos; no pidamos tanto, reduzcamos al *mínimum* nuestro deseo, pidamos que no nos gobiernen analfabetos>> (X: 111).

es lo que ese hombre limitadísimo segrega: la perla, no la ostra perlera>>. Y, a pie de página, agrega: <<es notoria, por ejemplo, la facilidad con que los científicos se han entregado siempre a las tiranías. Esto ni es un azar ni casi una responsabilidad. Tiene una causa honda y seria y hasta respetabilísima>> (IV: 337-338).

La otra, es que la filosofía y la política son los dos oficios más opuestos del mundo. (cfr. XI: 19; IV: 291). Como veremos más adelante, la inteligencia es primariamente deportiva y sólo secundariamente práctica, y nada la perturba tanto como introducir en ella propósitos de utilidad. A las pruebas nos remitimos, a los experimentos prácticos que se han hecho para que el filósofo gobierne, a los intentos de Platón, por ejemplo. Ortega pensaba que era la insatisfacción como intelectual lo que a veces deslizaba a éste a la política, como en el caso de Mauricio Barrés, el autor francés (cfr. IV: 439).

El filósofo tiene que ocuparse de política, pero como filósofo, con las virtudes y los imperativos de su oficio (cfr. XI: 59). Así, de resultas de la aplicación de la filosofía a la política, se obtiene la filosofía política, como cuando Ortega escribe que <<mis intenciones no son de política, sino de Política>> (X: 45).

Cada generación introduce una nueva perspectiva del Universo o sensibilidad vital, así como se presenta con una nueva tarea, una original vocación. En cada generación hay minoría selecta y masa, y las características de la generación se encarnan antes en la primera que en la segunda. Por otra parte, la minoría selecta se compone de hombres contemplativos y de hombres de acción, siendo las antenas de los contemplativos más madrugadoras. La urgencia del momento impide al hombre de acción captar con prontitud las sutiles brisas iniciales de la generación. <<En el puro pensamiento es, por consiguiente, donde imprime su primera huella sutilísima el tiempo emergente [...] El pensamiento es lo más fluido que hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital>> (III: 156). Si en *El tema de nuestro tiempo*, se refiere Ortega a la ciencia, especialmente a la filosofía, en *La deshumanización del arte*, añade el arte. Ciencia y arte, las actividades más libres.

La filosofía tiene una función pedagógica, debe mejorar al pueblo; pero no directamente, sino a través del intermediario que es el político. El político debe sumar a

la idea la emoción necesaria para que sea acogida por el pueblo (cfr. X: 32-33; X: 39-46; X: 62-67; I: 440-441;), de modo que la filosofía de la educación se convierta en <<pedagogía social como programa político>> (cfr. I: 503), esa especie de geórgica del alma, como la llamó Bacon.

Las ideas científicas ejercitan su mística fecundidad, quietas y quintaesenciadas en los libros: las ideas políticas, en cambio, como los dioses humildes de toda clásica religión, tienen que tomar carne y habitar un cuerpo para cumplir sus redenciones. En un principio es toda idea política una idea científica; la pensó primero un sabio, luego sobreviene un artífice de la política, un artista de la Historia, que acierta a inyectarla en el aparato nervioso de una generación (X: 31).

El filósofo define el liberalismo, y, luego, el político liberal inculcarlo en el pueblo. Éste no debe ser violentado, sino educado, y <<el intelectual un poco consciente de sus destinos, en lugar de pedir al político un acta, debe pedirle que le lea con mediana atención. Si logra esto habrá influido en la política cuanto debe influir>> (XI: 19; I: 133; XI: 59). Todas las grandes épocas de la historia han nacido de la sutil colaboración entre estos dos tipos de hombre: el político y el intelectual (cfr. IV: 291).

Todos estos motivos son muy antiguos en Ortega, remontándose a sus primeros artículos, como Glosas de 1902, muy nietzscheano, centrado en la necesidad que tiene la mayoría de que una minoría le conforme la voluntad:

<<Danos una ley>>, clamaban las tribus hebreas en el desierto <<sonoro y rosado>> [...] Es la conseja antigua y perdurable. Los pueblos son siempre pobres enfermos de la voluntad [...] ¿Quién nos dará la ley? [...] Quién nos dirá qué cosa somos nosotros? [...] El pueblo se fracciona; cada grupo se acerca a uno de los hombres que pasean solos [...] Dínoslo si lo sabes. Quiénes somos nosotros?>> (I: 17).

En el período neokantiano el filósofo es la inteligencia y la libertad, mientras que el pueblo es puro instinto que no sabe lo que quiere, material plástico que el filósofo debe

conformar. En general puede decirse que Ortega se atuvo siempre a unos principios socialistas moderados, en la línea de Ferdinand Lassalle, el socialismo de cátedra de sus maestros marburgianos y el fabianismo que Ramiro de Maeztu trajo de Inglaterra y que luego asimilaron la Liga de Educación Política y el Partido Reformista de Melquíades Álvarez.⁶⁸

En la obra de Ortega, pueden encontrarse tres papeles sociales que competen al intelectual: aportar ideas, clarificarlas y prever los problemas futuros. Con respecto al primero, hay que tener en cuenta que teóricamente el intelectual es el único miembro de la sociedad que está en contacto con la realidad, esto es, que puede ser objetivo, que su pensamiento no está deformado por prejuicios, intereses, etc, como veíamos que ocurría con el Otro (cfr. XI: 334; XI: 401).

Razonar, definir, esto es, clarificar, es la función segunda del intelectual (cfr. XI: 276). Ortega pensaba que la filosofía política se había quedado obsoleta y se hacía necesaria una clarificación de sus conceptos (cfr. XI: 59) <<La misión del llamado "intelectual" es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban>> (IV: 130). Así, en 1930 señala que en la lucha política hay que defender la claridad por encima de todo, frente a la mala fe de las derechas y el ciego arrebató de las izquierdas (cfr. XI: 282). También en el momento de elaborar la Constitución interviene en el Congreso diferenciando los

⁶⁸ Como dice José Luis Abellán, para los estudiosos de la filosofía política de Ortega es como si el socialismo no hubiera existido (cfr. 2000a: 57). No hay ninguna razón para pensar que con el tiempo cambió de planteamientos políticos hacia ese conservadurismo de derechas que se le atribuyó. Tiene razón Julián Marías en que *La rebelión de las masas* ha sido leído ignorante y malévolamente. Con él coincide en general Thomas Mermall en su exhaustivo estudio de este libro, que <<junto con el Quijote y la poesía de García Lorca es la obra de más fortuna internacional de las letras españolas>> (1998: 7). La valoración que Mario Vargas Llosa hace de ella pudiera confirmar lo que venimos diciendo, al alabar este escritor su liberalismo político y cultural, y, en cambio, echar en falta el liberalismo económico y censurar su proclividad hacia el intervencionismo estatal (cfr. 2006: 126-129, 135, 140-141). Lo que Vargas Llosa censura de Ortega es la parte socialista de su socialismo liberal.

conceptos de autonomía y federalismo, porque pensaba que el pueblo y la Cámara necesitaban claridad en estas cuestiones. Y en 1933, en su último artículo político, confiesa que el motivo de escribirlo es el de aclararse primero a sí mismo y luego aclarar a sus compatriotas el significado del triunfo electoral de las derechas (cfr. XI: 535).

Y finalmente: <siempre se ha considerado que la misión del escritor es prever con holgada anticipación lo que va a ser problema, años más tarde, para sus lectores y proporcionarles a tiempo, es decir, antes de que el debate surja, ideas claras sobre la cuestión, de modo que entren en el fragor de la contienda con el ánimo sereno de quien, en principio, ya la tiene resuelta>> (V: 319). Ya vimos más arriba como el progresismo dio a pacer de manera irresponsable al intelectual, cayendo los problemas sobre la humanidad como ciclones no previstos.

Ahora bien, el intelectual debe desempeñar su papel de manera natural, sin la retórica de antaño. Ya no cabe el intelectual juglaresco moderno:

Hoy, por fortuna, las cosas han variado. La mengua de la atención pública para el juglar de la ciencia y el ingenio, empalmando con la evolución interior del pensamiento mismo, ha dado lugar a que la función intelectual se considere como una dimensión tan natural de la vida humana que no tiene sentido hacer ante ella aspavientos ni de pasmo en el público ni de presuntuosidad en el actor. Saber, tener ideas, urdir poemas, escribir novelundios son hoy cosas <<que van de suyo>> como trabajar en la fábrica, vender en el mostrador o viajar en el autobús. Por fin –y ya era ora-, ser intelectual no es ser nada de particular (IX: 445).

Hasta aquí el papel social de la filosofía en teoría. Queda, sin embargo, decir alguna palabra sobre la actuación concreta de Ortega en el campo de la política; ver si se ajustó a los principios que defendió, si fue coherente a pesar de los bandazos, por lo menos aparentes, a que se vio sometida su actuación.

Aunque Ortega manifestó muy explícitamente que el filósofo no debía gobernar, sino solamente escribir sobre filosofía política, lo cierto es que toda su vida fue un entrometerse en política, y en política bien concreta: sus escritos juveniles a favor del Partido Socialista; la Liga de Educación Política, apoyando al Partido Reformista de Melquíades Álvarez; sus artículos en *El Imparcial* contra la política de la Restauración, como el titulado *Bajo el arco en ruina*, por el que le echaron del periódico; la fundación de *El Sol*; su artículo en este diario, donde apareció la famosa frase *Delenda est monarchia*, por el que le echaron también de este otro periódico, aunque quizás ayudara a derrocar a la monarquía; sus escritos sobre la *Redención de las provincias*, donde defendía el Estado de las autonomías –adoptado en la actualidad por España como ha sido ampliamente reconocido–; la Agrupación al servicio de la República; sus intervenciones exitosas en el Congreso contra el federalismo y el separatismo catalán, y sus intentos posteriores de fundar un partido nacional.

Hay que reconocer que la historia le ha dado la razón, y que, una vez que España ha dispuesto de la clase burguesa que entonces no existía, y que de haber existido habría sido el soporte de la política orteguiana, todas las reformas que él propuso se han adoptado -como no podía ser menos, puesto que era, al fin y al cabo, lo que Ortega estaba viendo que se imponía en el mundo civilizado. Como escribe Pedro Cerezo: <<la España democrática de hoy representa, en gran medida, la realización del proyecto histórico de la II República, la empresa fundamental de la generación del 14, abortada trágicamente por la guerra civil>> (1994: 5).⁶⁹ La lectura que desde la obsoleta beatería obrerista se hizo de Ortega en los años 70, que lo presentaba como un filósofo conservador temeroso de la democracia y el socialismo (cfr. Giner, 1979: 101-102), <<uno de los grandes teóricos del liberalismo europeo no democrático>> (Quintanilla, 1979: 363), hoy día no tiene ninguna actualidad.⁷⁰ Ortega fue siempre un demócrata en

⁶⁹ El fracaso filosófico de Ortega en los ámbitos académicos de la transición (cfr. Bolado: 2005a) contrasta curiosamente con el éxito póstumo de sus batallas sociales.

⁷⁰ La mala interpretación de Ortega en este punto puede decirse que se debe a la mala interpretación de Nietzsche, fuente de donde Ortega bebió. Luis Jiménez Moreno, que ha leído más de una vez a Nietzsche, escribe a propósito de Ortega: <<Existen hombres de egregia inteligencia [...] Ese hombre que vive un proyecto, tiene la fuerza para impulsar a los demás en

política, punto en el que fue muy claro. Otra cosa, sin embargo, es la pretensión de extenderla a los demás campos de la cultura, pues <<quien ame hondamente la democracia debe cuidar mucho de no ser demócrata fuera de lugar>> (XII: 418).

A la convicción teórica de Ortega de que el filósofo no debía gobernar, hay que sumar su confesión de que no le gustaba la política, y de que, además, no valía para ella (cfr. XI: 328), por impedimentos –decía– físicos y morales –ausencia de jugos gástricos necesarios para digerir cualquier metedura de pata sin que te diera una angina de pecho (cfr. XI: 497) Si intervino en ella fue por deber (cfr. XI: 160-161), y siempre asaltado por la duda de si no sería más útil al país fuera de ella.

José Gaos sostiene que hay una contradicción entre sus palabras y su obra, que tuvo realmente vocación política,⁷¹ y que, a la amargura de sus últimos años, contribuyó en parte su separación de la política (cfr. 1992: 161, 174). A este propósito, Gonzalo Fernández de la Mora recuerda como, después de Maeztu, fue el intelectual de su tiempo que más entró en política (cfr. 1979: 166). ¿Cómo se compaginan frases como <<siempre he estado dispuesto a actuar en política>> (XI: 130), con otras como <<no hemos sido ni somos políticos>> (XI: 132), con cuatro días de diferencia, en febrero de 1931? Cambó le acusó de diletante, tornadizo y voltario, a lo que Ortega contestó que los adjetivos le parecían excesivos y que, por ejemplo, diletante era algo así como aficionado y que él no era ni eso (cfr. XI: 160).

Nuestra modesta opinión sobre este asunto es que Ortega resulta contradictorio e ininteligible al nivel de la razón pura, pero que desde la razón vital resulta más congruente. El diletantismo de Ortega no es nada más que el diletantismo de las

su tarea [...] no dirige lanzando preceptos, sino que enriquece y potencia su entorno haciendo que cada cual, a su modo ejerza, proyecte y alcance su programa propio con sentido y calidad de plenitud vital y de estímulo en su convivencia>> (1991: 217). Y esta interpretación de la relación ‘ejemplaridad-docilidad’ no tiene nada que ver con la de aquellos otros autores.

⁷¹ Gaos extiende esta vocación a todo filósofo hispanoamericano: <<el pensador hispanoamericano no se ha contentado con ser pensador político: ha querido, además, hacer política, ser político>> (1990: 88).

circunstancias. Durante el curso, que sobre Velázquez dio en San Sebastián en 1947, de pronto espeta al público: <<Durante todo este rato me está bailando delante este dilema: ¿doy una lección o hago una conferencia?>> Ortega duda entre si <<adoctrinar o emocionar. Pero estos dos comportamientos distintos y posibles sólo tienen su sentido preciso si son referidos y con ellos mi titubeo a la situación De donde resulta que sólo tiene por sí mismo sentido, significación algo cuando no es fragmento, sino, por el contrario, realidad completa y genuino todo>> (VIII: 563). Ya en *Vejamen del orador* de 1911, a propósito de un artículo de José Cuartero donde el periodista villarrobledense criticaba a los políticos por su oportunismo, circunstancialismo y connivencia con el auditorio en lugar de con la verdad, Ortega reconocía la existencia de dos oratorias: la que sólo atendía a la circunstancia inmediata y la que atendía a la circunstancia global, al interés del hombre en general más que al interés del momento.

Nosotros creemos que Ortega intentó situarse entre ambos extremos, entre la doctrina y la emoción. La prueba es que su oratoria, como veremos cuando estudiemos en la Quinta parte el estilo de la filosofía, es medio académica medio política. La vida es demasiado compleja y multilateral como para poder aplicarle recetas como la expuesta más arriba. Que el intelectual debe adoctrinar y el político, influido por aquél, emocionar al pueblo, puede ser una doctrina válida en general y para situaciones normales. <<El ideal de un pueblo es que no se vea obligado a que intervengan en su política los intelectuales, porque ello quiere decir que en ese pueblo marchan bien las cosas>> (XI: 378). Pero a veces puede darse la situación, trance excepcional, en que todo el mundo –intelectuales y no intelectuales– no tengan más remedio que arrimar el hombro (cfr. XI: 108). Habría que ver, por otra parte, si el sino de España no era haberse hallado siempre en esta situación excepcional:

El filósofo alemán puede desentenderse [...] de los destinos de Alemania [...] Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio (I: 506-507).

Desde muy pronto Ortega lo sabe. En carta desde Marburgo de 1906 escribe: <<Hoy en España no hay derecho a ser sólo periodista o sólo filósofo. No veo cómo se puede vivir metido en su oficio cada uno y dejando el tiempo pasar, cuando se escuchan caer sobre uno las maldiciones de nuestros nietos, como nosotros maldecimos justísimamente a nuestros bisabuelos>> (1991: 269)

De cualquier forma, hay que reconocer que Ortega no fue un político al uso, sino que, por sus modos y maneras, resultó incomprendido y despreciado por los políticos profesionales, los cuales lo veían como demasiado intelectual. Y es que, incluso en el Congreso, Ortega no dejó de ser un filósofo, o, si se prefiere, un <<político en el alto sentido de la palabra>>, en el de <<creador de un pueblo>> (Ortega, 1991: 455).

La misma <<ambigüedad>> que advertiremos más adelante entre la filosofía y la literatura se advierte aquí, también, entre la filosofía y la política. La razón pura es precisa y aislante, pero la razón vital, esto es, el movimiento espiritual de la vida, es integrador. A lo largo y ancho de esta tesis doctoral nos veremos en la tesitura de tener que renunciar a la fórmula <<o lo uno o lo otro>> y sustituirla por la de los grados. La cuestión no es si Ortega fue o no fue político: claro que lo fue. La cuestión es ¿qué fue más, filósofo o político? Y entonces la respuesta no deja lugar a la duda. Y así se resuelven todos los dilemas que paralizaban la investigación.

La vida es, sin duda, contradictoria, es lo uno y lo otro –de otro modo sería íntegramente racional. Ello revela que contradecirse no es una objeción para la vida porque ésta no consiste en decir y decirse. En el decir no es tolerable la contradicción –pero en el vivir tal vez *debida* y obligada (Ortega, 1992b: 66).

12. LOS ESTADOS UNIDOS DE EUROPA

Ortega concebía el resurgimiento de Europa unido a la creación de los Estados Unidos de Europa. <<Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa. Volvería ésta a creer en

sí misma>> (IV: 273; IX: 741 y VI: 363). Para Ortega, los Estados modernos resultaban inservibles porque la Edad Moderna ya estaba superada. Ser inglés, francés, etc., era ser provinciano. En realidad, Europa siempre había existido, se le había llamado de otras formas: *concierto europeo, equilibrio europeo...*; pero ahí había estado, poniendo límites a los Estados. Por eso, mientras que una unidad política a escala mundial, como algunos pretendían, era utópica y no pasaba de un benévolo deseo, no lo era, en cambio, esa pretensión a escala europea.

Ortega estaba convencido de que ni Estados Unidos ni Rusia estaban en condiciones de tomar el relevo de Europa y asumir la responsabilidad que había tenido ésta en la historia. Eran pueblos jóvenes que necesitaban todavía mucho tiempo para desarrollarse y mucho más aún para imperar. A raíz de su estancia en Aspen en Colorado, ajustó mucho su impresión inicial sobre Estados Unidos; pero sin llegar a cambiarla sustancialmente, y, mientras que todo el mundo veía en este país el futuro, él nunca dejó de considerarlo primitivo (cfr. IV: 361, 372).

Ha sido estudiado el europeísmo de Ortega, por ejemplo por Harold Raley, quien dedicó un libro al tema en 1977, aunque no la posición del filósofo español en la historia de este europeísmo, ni su influencia en él. Raley le llama *filósofo de la unidad europea*, y estima que, aunque no expusiera su idea de Europa sistemáticamente en un libro aparte, <<hay en toda su obra un sistema de contenido, o al menos una continuidad de visión sobre la cuestión>> (1977: 74).

La idea de los Estados Unidos de Europa se remonta a *España invertebrada* en 1921, y no es sino la consecuencia política de su propuesta de integrar el pathos del Norte y el pathos del Sur, o la cultura germánica y la cultura mediterránea, consecuencia a su vez de la integración del concepto y de la sensación proveniente de la fenomenología.

13. LA HORA DE ESPAÑA

La idea de los Estados Unidos de Europa tenía mucho que ver con el importante papel que, a juicio de Ortega, deberían alcanzar en el porvenir Estados tradicionalmente

apartados de los centros de poder como España. Desde muy pronto tuvo conciencia de que Alemania estaba necesitada de una corrección. Ya en 1907 confesaba a Unamuno:

La decadencia cultural de Alemania es indudable. Hace unos días hablaba con un joven polaco-ruso que estudia aquí filosofía y caímos en esta advertencia que ambos habíamos hecho. En filosofía han llegado a una plétora de precisión –esto también es indudable- y se han atascado: repiten unos lo mismo que han dicho los otros, arman sus juegos de palabras y listo. [...] lo que no han visto estas gentes: que nosotros venimos, les tomamos de las manos los instrumentos de trabajo y nos tornamos a casa para allí construir nuevos plasmas [...] Se va V. A reír si le digo que en mi ingenuidad contribuyó no poco a lanzarme por este caminejo de la filosofía y de la filosofía científica pensar lo siguiente: ¡Qué diantre!; No sería curioso ver cómo cristaliza esta rara cosa de la filosofía en una sesera española? [...] vamos a ver lo que da de sí un español filósofo, o lo que da de filosofía una testa celtíbera [...] venimos con retinas frescas, como de bárbaros a mirar este gastado espectáculo que sólo mirado por nuevos es nuevo, se renueva (1987: 66-67).

Ortega concebía a España como una posibilidad europea capaz de tomar el relevo a los otros países (cfr. I: 138). Los pueblos mediterráneos, como España, no terminaron de engarzar nunca con la mentalidad moderna, típica de los pueblos del Norte, centrada en el yo, en el sujeto, en el pensamiento, por lo que se han mantenido al margen de la historia moderna. Contra esto no había nada que hacer que no fuera esperar a un cambio y a que soplaran aires mejores (cfr. Ortega, 1991: 282; VII: 369). Don Juan, el símbolo español de la vida, irrespetuoso con la moral, sólo se someterá a ella cuando sea vital (cfr. III: 178). Y esto es lo que ya en 1915 podía vislumbrar Ortega, que el clima posmoderno era <<más favorable para España>> (XII: 388) y que ésta podría colaborar en la tarea común europea. La censura a haberse apartado de la senda de Europa hubiera podido tener sentido antes de la crisis –ya vimos más atrás como a este respecto Ortega no dejó títere con cabeza-; pero ahora ese hecho podría incluso suponer una ventaja: <<que España no haya sido un pueblo “moderno”; que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho. Todo anuncia que la llamada “Edad Moderna” toca a su fin. Pronto un nuevo clima histórico

comenzará a nutrir los destinos humanos. Por dondequiera aparecen ya las avanzadas del tiempo nuevo>> (III: 123).

En 1944 declaraba Ortega que, aun desde la modestia que inevitablemente tenía que embargarle por pertenecer a un pueblo culturalmente pequeño, no podía, sin embargo, dejar de proclamar la vergüenza que le daba contemplar el comportamiento de los intelectuales pertenecientes a los pueblos de primera fila (cfr. XII: 293-294). ¡La vergüenza étnica que sentía en 1906, resultaba haberse trasladado a Europa en 1944! Europa estaba agotada, era la hora de España (cfr. III: 449). Los nuevos tiempos planteaban un montón de problemas, de problemas nuevos, que la única manera de atajarlos era con garbo (cfr. VII: 444- 445)⁷², con la cualidad más española (cfr. XII: 214; VIII: 593). Pudiera parecer que la introducción del garbo en una cuestión tan seria como ésta fuera una broma, y creemos que Ortega estaría de acuerdo con que se tomara así; pero siempre y cuando nos percatáramos de que la broma va embarazada de nueve meses (cfr. XII: 282). Quizás la ecografía nos permitiera ver que el toro es la vida, el torero la razón y la razón vital el torear. Torear, que es un arte –el garbo- que también tiene mucho de técnica.⁷³

⁷² El texto completo es el siguiente: <<es menester [...] que afrontemos los enormes, novísimos, inauditos problemas que el hombre tiene hoy ante sí con agilidad, con perspicacia, con originalidad, con gracia –en suma, con aquello sin lo cual ni se puede torear ni se puede hacer de verdad historia, a saber: con garbo>>. Según Rodríguez Huéscar, el garbo era una nota de la personalidad de Ortega: <<en su trato privado, y en las ocasiones más “coloquiales”, era frecuentemente la palabra de Ortega un constante chisporroteo de ingenio, de donaire, de gracia, de sutil ironía y de castizo garbo -término, por cierto, muy suyo-, pero nunca perdía –y esto era lo prodigioso, lo pasmoso- ese sentido de gravedad, de trascendencia, que era como el trasfondo de todos sus decires, aun de los más aparentemente lúdicos>> (1983: 219).

⁷³ La frase fue pronunciada en la conferencia sobre el teatro que dio en el Ateneo de Madrid nada más llegar del exilio. Fue dicha además en relación con la otra frase que tanto se le criticó, cuando afirmó que España gozaba de una *salud casi indecente* comparada con la enfermiza situación europea. La frase se interpretó como un piropo al franquismo; pero, en el contexto en que aparece en esta tesis, se ve que es de otro orden, que lo sobrevuela.

Decíamos antes que Ortega, al igual que los demás intelectuales europeos, callaron durante quince años. Pero, ahora por fin había llegado el momento de hablar, de que hablara España: <<España puede decir algo –no presumamos que mucho pero sí algo importante a los demás pueblos sobre lo que pasa en el mundo>> (IX: 74). Y, según sus propias palabras, esta fue una de las razones que le llevaron a proyectar el Instituto de Humanidades en 1948.

14. LA FILOSOFÍA POSMODERNA

<<Ya he dicho que para mí la vida no tiene sentido si no es como una aspiración de no renunciar a nada>> (II: 158). Ortega podía vislumbrar ya ciertas líneas de la nueva cultura, de la nueva filosofía. Su nota más característica frente a la pasada, frente a la moderna, será, por encima de todo, su mayor riqueza, su mayor complejidad, su mayor capacidad de integración (cfr. II: 20). Lo importante será corregir las exageraciones, las unilateralidades, ya que una virtud se torna en vicio al hacerse exclusiva; y pensar de un modo dialéctico, que nos obligue siempre a decir *por un lado...*, *por otro lado* (cfr. VII: 475; VII: 553).

Los textos con propósito integrador abundan en la obra de Ortega: <<nuestra mente, cuando es lo que tiene que ser, es un péndulo meditando, y todo lo que no sea esto es la definición de la brutalidad>> (VIII: 314), <<toda cultura consiste en la resolución de contradicciones. Barbarie, en cambio, es aquella ceguera para la contradicción que nos permite quedarnos con uno solo de los términos>> (II: 144), <<el pensador es un prestidigitador e ilusionista que unifica todos los lados de las cosas (cfr. VII: 475), <<toda cosa tiene muchos lados y ser filósofo es el oficio más perogrullesco del mundo: consiste en procurar no desver ninguno de ellos>> (1994: 50).

Este carácter integrador de la nueva cultura y de la nueva filosofía será consecuencia del descubrimiento de la nueva realidad que es la vida. La vida es multilateral, tiene lados diversos, es siempre lo uno y lo otro (cfr. VII: 475). Como Isis, la diosa egipcia, a la que se le llamaba *la de los diez mil nombres*, también la vida es una realidad de mil

nombres. Su sabor es miriádico: <<a lo largo de su vida le va *sabiendo* su vivir a todo hombre con los más diversos y antagónicos sabores>> (cfr. VIII: 297; III: 385). Ortega atribuye a Dilthey el descubrimiento de la multilateralidad de la vida (cfr. V: 191; VII: 475; VIII: 297; VII: 553), pero el afán integrador de Ortega es muy anterior a su tardía lectura del autor alemán.

Este perspectivismo integrador se concreta en la filosofía de Ortega de varias maneras. En primer lugar, en la integración de razón y vida, en la fórmula de la ‘razón vital’. Sólo en Europa se han llegado a disociar ambas instancias; en Oriente no ha ocurrido nunca. Todo comenzó con Sócrates. Pero si el tema de su tiempo fue someter la vida a la razón, con lo que se ponía la carreta delante de los bueyes, el tema del nuestro será lo contrario: <<someter la razón a la vitalidad>> (III: 178). Ortega advierte que si se le interpreta como enfrentado a la ciencia, se le está tergiversando, y que la razón es ya una adquisición eterna (cfr. III: 179,193,196; IV: 416-417). En la nueva perspectiva, en la perspectiva vital, se hallan los mismos elementos que en la anterior, la racional, sólo que recompuestos, de modo que lo que anteriormente merecía nuestra especial atención, ahora ocupará un lugar secundario, y al revés. Precisamente, lo que le llevó a escribir *Ni vitalismo ni racionalismo* (cfr. III: 270-280) en 1924 fue haber advertido que, efectivamente, se le había malinterpretado un año antes en *El tema de nuestro tiempo*, queriendo dejar bien claro que su filosofía no era excluyente: <<mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo>> (III: 273).

Más concreta es la integración del pathos del norte y del pathos del sur o del germanismo y del mediterraneo, cuyas consecuencias políticas son los Estados Unidos de Europa como solución del problema de Europa, y la europeización como solución del problema de España. El problema de España era la unilateralidad. <<¿Por qué el español se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo? ¿Por qué se olvida de su herencia germánica? [...] No me obliguéis a ser sólo español [...] No metáis en mis entrañas guerras civiles [...] Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración>> (I: 356-357).

Los símbolos orteguianos son siempre símbolos de integración, como la divinidad griega y romana de Géminis, los Dioscuros, Dii consentes o dioses unánimes (cfr. XII: 388; VII: 417). Como Cástor y Pólux, que no se separaban ni un momento, el yo y el mundo se integran en la vida. El idealismo -por ejemplo, el neokantismo- es unilateral: <<dentro de las aulas germánicas se sacaba el mundo del yo como se saca uno el pañuelo del bolsillo>> (VI: 253). Así, otro de los puntos del programa de los jóvenes marburgianos -Hartmann, Heimsoeth, Ortega-, que en 1911 aspiraba a superar el neokantismo, era abandonar el idealismo (cfr. VIII: 41). La superación del idealismo es el tema de nuestro tiempo, el toro que nos suelta nuestro tiempo, el berrendo minotauro (cfr. VII: 392). Otro símbolo es El *Quijote*, <<la primera novela integral que se escribe>> (II: 123). <<Creo advertir en el planteamiento integrador orteguiano un eco directo de la actitud cervantina>> (1984:133), descubre Pedro Cerezo.

Otra integración es la del juego, de un lado, y la seriedad, de otro. El deporte y la serenidad, por una parte, y, por otra, la pesadumbre e incluso el tragicismo y la angustia de la vida. El existencialismo es unilateral. Ortega no fue <<sólo>> existencialista. Esta síntesis tendrá su metáfora en el alción, el pájaro que se las arregla para incubar en medio del invierno.

El nuevo tiempo se complacerá igualmente en integrar el conservadurismo y el utopismo. Tanto uno como otro - Asia y Europa-, son erróneos por extremos. Por un lado, la realidad nunca está tan definitivamente hecha que no se pueda introducir en ella ninguna modificación que la mejore; pero, por otro, está claro que la realidad es como es y no como a nosotros nos gustaría que fuese, de modo que sería absurda e inútil la pretensión de introducir alguna modificación en ella sin contar con ella. <<El rasgo más característico [...] de la época que en nosotros comienza es [...] la alegre aceptación de lo real>> (III: 303). Hay que distinguir entre ideal y arquetipo. Los ideales son lo que nuestras cabezas piensan que deben ser las cosas, mientras que los arquetipos son lo mejor que de sí mismas con nuestra ayuda pueden dar. Europa ha padecido manía por los ideales, morbosos desvaríos, que al final se paga, que Europa está pagando ya, porque aquél que se empeña en extraer su propio gusto de las cosas acaba desilusionado (cfr. III: 604). No se trata de suplantar la realidad, sino de perfeccionarla, (cfr. III: 101; III:

485; XI: 242). Por ejemplo, en política, donde el idealismo se llama *utopismo*, nuestros abuelos –de izquierdas o derechas- no se quedaban a gusto si no proponían algún programa absurdo y vano por lo simple y descabellado; claro que, al alcanzar el poder, pronto se olvidaban de él, sometiéndose a la realidad pura y nuda. <<Todo el utopismo moderno es magia>> (III: 99), ha escrito Ortega. Ahora bien, esto no significa que el filósofo español estuviera contra la utopía. Estaba contra la utopía infantil, cobarde e incluso inmoral, porque <<la experiencia radical del hombre es el descubrimiento de su propia limitación, de la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede>> (VII: 495). Por eso, si los animales son felices, el hombre es el <<único ser constitutivamente infeliz>> (IX: 641). Lo que distinguirá a los utopistas posmodernos de los malos utopistas modernos es que, como buenos navegantes, se ceñirán al viento (cfr. V: 438-439).

Otra integración es la de ciencia fenomenológica y ciencia positiva. A pesar de todas las críticas que Ortega realizó a las llamadas *ciencias particulares*, sus excesos de última hora –<<imperialismo de la ciencia>>, <<terrorismo de los laboratorios>>-, no le hacían olvidar sus virtudes: <<la sazón no es para abandonar el ayer, sino para integrarlo con el mañana>> (III: 349).

Esta manera de ver tenía, naturalmente, que hallar respuesta en el estilo literario del filósofo madrileño, en esa integración tan peculiar de filosofía y literatura que hace tan gozosa su lectura.

15. CONCLUSIÓN

La idea que tenía Ortega de la filosofía le sitúa, en un principio, en la corriente europeísta y regeneracionista, moderna y burguesa, que durante siglos venía ofreciendo resistencia a la España conservadora y ultramontana. En efecto, Europa era ante todo filosofía, y España, por encima de todo, antifilosófica. Mas este punto de vista pronto cambió, al hilo de la evolución filosófica de Ortega. Es más, no puede haber cambio más drástico entre el primer período neokantiano y el segundo fenomenológico. Si en el

primero de lo que se tratará será de europeizar a España con la filosofía europea, en el segundo, en cambio, será lo contrario, europeizar a Europa con la filosofía española.

¿Qué es lo que ha ocurrido para que se produzca cambio semejante? Pues que entre el neokantismo y la fenomenología se produce la ‘crisis de fin de siglo’, que, como un rayo, parte la idea de filosofía en Ortega y Gasset en dos partes. Hay dos ideas de filosofía en Ortega: la moderna –primer período- y la posmoderna –segundo y tercer períodos. A Ortega le ocurre una cosa curiosa. Y es que, cuando ya ha conseguido europeizar a España desde un punto de vista filosófico, observa que a Europa le ha acontecido lo contrario, que se ha producido en ella una especie de españolización, en el sentido de que se ha tornado antifilosófica. Y vuelta a empezar. Ahora tendrá que re-europeizar a la misma Europa.

Pero en ese empeño ya no valdrá la vieja razón moderna, idealista. La razón pura fracasó porque no cumplió sus promesas de felicidad, porque los extraordinarios logros conseguidos en el plano material, no estuvieron acompañados del correspondiente progreso en el orden espiritual. Esta fue la razón de que la filosofía fuera borrada del mapa y el filósofo pasara de ser todo a ser nada. Mientras, el mundo, completamente desorientado y envuelto en las peores guerras, flotaba a la deriva. Se hacía necesaria una filosofía nueva, menos utópica, menos endiosada; una filosofía más vital. Y este cambio de circunstancias suponía una oportunidad para aquellos países que, por falta de afinidad, habían sido incapaces de engancharse al carro de la filosofía moderna, como España.

Pero, también suponía una oportunidad para los Estados Unidos de Europa, de cuya mano, veía Ortega, el resurgimiento de la filosofía. Este hecho supondría el final de la rebelión de las masas, y, con ello, la posibilidad de que la filosofía pudiera cumplir su función educativa, ya que, de todas las instancias de la cultura, es quien primeramente capta el signo de los nuevos tiempos. Es una aberración que el filósofo mande, que se disfrace de político; pero otra aberración no menor es que no se le escuche en la medida que merece.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA COMO PENSAMIENTO

1. INTRODUCCIÓN

Todas las notas de la idea orteguiana de filosofía se hallan en su segunda etapa fenomenológica. Salvo una: la filosofía como orientación; raíz del filosofar. Ortega sabía qué era la filosofía, pero hasta su etapa existencialista no sabrá por qué el hombre se da a una actividad como ella. Ahora bien, la respuesta hará rebajarle las alas, colocándola en una situación menesterosa e histórica —es decir, vital. El hombre filosofa para orientarse; pero ésta no será la única forma de hacerlo. Ni seguramente la más perfecta.

Esta Segunda parte de la tesis doctoral es, sobre todo, un trabajo de integración, donde se ha procurado integrar todas las respuestas que dio Ortega a por qué filosofa el hombre: diez, nada menos. De todos los colores y para todos los gustos. Creemos, no obstante, que, por debajo de toda esta procesión de soluciones, hay sistema. Algo difícil de otear; pero esperamos, sin haber forzado nuestro tema — o no mucho por lo menos-, haber dado con él.

Veremos también hasta qué punto es importante la filosofía en el sistema de Ortega. Como el hecho tan simple de que el hombre filosofa es la tesis principal de su sistema. Todo el mundo sabe que en esta propuesta filosófica la vida es la realidad radical; pero

lo que ya no es tan conocido es que es la vida porque lo que se demuestra es que la realidad radical es la filosofía y filosofar es vivir. Ocurre igual que en la filosofía cartesiana, donde lo que realmente se demuestra es que <<dudo, luego existo>>, y, luego, resulta que dudar es pensar.

2. LA JUSTIFICACIÓN DE LA FILOSOFÍA

¿Por qué se ha dado el hombre a la filosofía?, ¿por qué hay en el mundo una cosa como ella? Responder a esta pregunta sería justificarla. Ortega daba tanta importancia a tal justificación que la consideraba nada menos que la primera tesis de toda filosofía <<como es debido>>. Tesis, además, de donde se podrían deducir todas las demás tesis del sistema. Desde luego, así resulta en la filosofía de Ortega.

La justificación de la filosofía sólo puede entenderse como autojustificación. La determinación del por qué de cualquier actividad cultural -por ejemplo, de una ciencia- es competencia de la filosofía, incluyendo la determinación de su propio por qué. Sin embargo, por extraño y lamentable que parezca, lo cierto es que históricamente la filosofía ha sido más bien tacaña a la hora de dedicar algún esfuerzo a cumplir con esta obligación. <<El saber, que consiste, por lo pronto, en hacerse cuestión y problema de todo, no se ha hecho cuestión de sí mismo>> (V: 84). Y hay al menos un par de razones para haberlo hecho de manera ineludible. En primer lugar: el aire de superioridad que se respira en filosofía, que si no hallara justificación pudiera llegar a verse como pedantería sin más. Pero, en segundo lugar, ocurre que la pregunta más radical que puede hacerse en filosofía es por qué filosofa el hombre, porque, a pesar de los fracasos, es lo que el éste sigue haciendo una y otra vez, de forma que pudiera parecer que a lo que tiene apego es a las preguntas más que a las respuestas.⁷⁴

⁷⁴ Como ha señalado Javier Crespo, el inusitado interés que Ortega tenía por la metafilosofía no se reducía sólo a la obligación moral de la autojustificación, sino, también, a la preocupación que, desde el positivismo, compartían todos los filósofos por la situación y el porvenir de su disciplina (cfr. 2007: 184-185).

Ortega escribió sobre este tema especialmente en *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, obra de 1940. Allí, a la necesidad de que la filosofía se autojustifique añadirá tres requisitos muy importantes de esta autojustificación: a) debe formar parte del contenido de la filosofía, b) ha de ser la primera tesis del sistema y c) debe funcionar a manera de primer principio de donde se deriven todas las demás tesis. Está claro que tan ambicioso proyecto debía llevar a negar el carácter de autojustificadas prácticamente a todas las filosofías: a la de Aristóteles, cuyas tesis de que el hombre filosofa por naturaleza y por asombro no tienen ninguna operatividad en su sistema; pero también a la fenomenología, sobre la que recae una crítica en este sentido. Y, ya puestos en el caso, tampoco hubiera estado de más que Ortega hubiera entonado un mea culpa por no haber cumplido con sus obligaciones en su período fenomenológico preexistencialista.

Esa primera tesis, la respuesta al por qué de la filosofía, la veremos en este capítulo. Veremos que el hombre se dedica a la filosofía porque es actualmente nuestra forma de pensar, y que necesita pensar para orientarse, porque, como no tiene instintos, tiene que saber cómo son las cosas, para descubrir cuál es su misión entre ellas y poder ser así feliz. Esta es la principal razón de por qué filosofa el hombre: saber a qué atenerse. Ahora bien, ésta no fue la única que Ortega nos proporcionó.

Exactamente fueron las siguientes respuestas: el hombre filosofa por naturaleza, por amor, asombro, curiosidad, placer, felicidad, por estar en lo cierto, por jugar, por saber a qué atenerse y para evadirse. En el período neokantiano podemos hallar las seis primeras, en el siguiente período las dos siguientes y en el período definitivo las dos últimas. Por nuestra parte, creemos que todas estas respuestas pueden integrarse, articulándose en torno a la fundamental de que el hombre filosofa para saber a qué atenerse, y que las respuestas anteriores, las de las primeras fases de su evolución, adquieren al hacerlo una nueva significación. Si en general el segundo período de la filosofía de Ortega supone una ruptura con respecto a la etapa neokantiana, ruptura que se confirma y desarrolla en el tercero, con respecto al tema concreto de este capítulo es posible una integración de todas las etapas. Es por eso por lo que podemos encontrarnos

a Ortega defendiendo en 1945 que la filosofía nace del asombro⁷⁵, cuando a esas alturas sabe perfectamente que por debajo del asombro está el hecho de que el hombre ha perdido los instintos. La filosofía, como decía en su período neokantiano, nace del asombro, y eso es verdad, pero sólo en parte. Hay otras perspectivas desde donde poder contemplar su nacimiento, y no todas de igual rango. Unas perspectivas se articulan en otras, en otras más amplias o esenciales.

Sólo tenemos una duda. A pesar de lo dicho anteriormente, tenemos una duda con respecto a la aristotélica respuesta de que se filosofa por naturaleza, porque Ortega puso especial énfasis en el carácter histórico de la filosofía. Y esta problemática nos lleva a tratar un tema íntimamente relacionado con el por qué de la filosofía: el tema del pensamiento.

En la Introducción de esta investigación vimos como la filosofía es sistema. Ahora bien, la filosofía es sistema no por ser filosofía, ni siquiera por ser ciencia, sino por ser pensamiento. La filosofía es una ciencia, la ciencia base de todas las demás ciencias; pero la ciencia es una determinada forma de pensar. El pensamiento ha revestido históricamente diversidad de formas, y una de ellas ha sido la ciencia.

3. PENSAMIENTO Y FILOSOFÍA

La *ciencia, razón o conocimiento* –que todas estas denominaciones puede adoptar- es hoy día la forma de pensar más representativa. Sin embargo, no ha sido ni es la única. Antes del nacimiento de la razón, el pensamiento adoptó también las formas de religión, arte y experiencia de la vida. Y la religión, por su parte, se ha concretado en mitología, interpretación de los sueños, embriaguez, trance, danza, magia, profecía, culto y oración (cfr. VIII: 286-288; XII: 254-257).

⁷⁵ <<El filósofo es el hombre que va por el mundo como un niño, con los ojos siempre exorbitados, dilatados por una perpetua extrañeza, sorpresa y maravilla>> (IX: 452).

No creamos que, por ejemplo, pensar sea predecir el tiempo gracias a la meteorología y que, en cambio, no lo sea sacar a pasear un santo por las calles de un pueblo para que llueva. El que la ciencia sea el método de pensar actual, no significa que antes de que apareciera no se pensara. Lo que ocurre es que se pensaba de otra forma. Ortega corrige a Levy-Brühl en el sentido de que el hombre llamado *primitivo* es perfectamente capaz de razonar y razonaba, si bien lo hacía sin saberlo y sin darle importancia, y sí se la daba, por el contrario, a cosas tales como los sueños o las danzas mágicas.

Es más, como veremos más adelante el uso que hace el hombre de la razón no es precisamente para presumir, sino, muy al contrario, para reconocer lo mucho que brilla por su ausencia. El pensamiento prelógico no ha desaparecido en la actualidad en los países occidentales (cfr. XII: 264). Y, con respecto a la filosofía, hay que reconocer que es poquísima la gente que filosofa. Los filósofos tiene la obligación a juicio de Ortega de explicarnos por qué ocurre esto, por qué lo que ocurre a lo sumo es que, si alguien, alguna vez y por casualidad se plantea preguntas últimas, sea para desecharlas inmediatamente, y que si no es así y éstas persisten, termine cayendo al final en brazos de la religión. <<Yo no he conocido a nadie que se preocupase de las Ultimidades y fuese filósofo. Menos que fuese *por eso* filósofo>> (1994: 47), confiesa con decepción nuestro filósofo al final de su vida.

El pensamiento, según Ortega, es heraclíteo y tiende a ocultarse, confundiéndose con las más variadas cosas. En el capítulo <<Las ocultaciones del pensamiento>> de *Apuntes sobre el pensamiento*, estudia el tema con amplitud. El pensamiento se suele confundir con los mecanismos psicológicos que empleamos para pensar, lo que provoca el error del psicologismo. También se oculta tras de las reglas que empleamos para razonar, esto es, tras la lógica formal. Pero el mayor peligro es la tendencia a enmascararse en el conocimiento, y así creer la monstruosidad de que los primitivos no pensaban. De este modo el pensamiento queda tapado por lo que, aunque tenga que ver con él, no es él. Mas, si es cierto que conocer es pensar, no es tan cierto lo contrario, que pensar sea conocer (cfr. V: 525-529).

Aunque parezca mentira –se lamenta Ortega-, los filósofos nunca se esforzaron en diferenciar las distintas clases de pensamiento. Sólo se salva Dilthey, quien, al enfrentarse con la definición de la filosofía, se da cuenta de que no puede hacerlo si no la compara con la religión y la literatura; cosa que, por cierto, no hace muy a fondo. Pero al menos se da cuenta de que <<es bien claro que todas estas cosas tienen algo de común>> (V: 408). Al menos en 1934, Ortega se tiene por el único filósofo que ha afrontado correctamente la cuestión.

La religión se basa en la fe, la tradición⁷⁶ y la autoridad (cfr. III: 538; VIII: 309); la ciencia, en cambio, en la evidencia (cfr. XII: 422; Ortega, 1996: 72; XII: 133; V: 407), la individualidad y la libertad. Si la creencia sin más es ciega, la creencia o idea probada es evidente, esto es, se ve. La demostración gana y regana a cada hombre normal en cada instante, sin posibilidad de escapar. Una mente indócil a la prueba es llamada demente (cfr. III: 538). Si el mundo de la religión se halla gobernado por voluntades arbitrarias, la ciencia nos propone el ‘ser’, esto es una unidad inmutable y eterna tras el hecho plural, cambiante y perecedero. Frente a los dioses, no cabe sino la plegaria, el culto, la magia; frente al ser, desgajar el concepto del mundo de los hechos (cfr. XII: 134; Ortega, 1980: 7).

El que la filosofía se ocupe de las pruebas últimas, del ser más universal, le acerca a la religión. Filosofía y religión siempre han andado juntas: unas veces abrazadas; otras luchando a cuerpo partido, que es una especie de abrazo. Sin embargo, Ortega quiere dejar muy claro que la filosofía es una ciencia, y que, por tanto, no tiene nada que ver con la religión. El tema de la filosofía no es Dios, sino el ser fundamental (cfr. VII: 335; 1996a: 110).

El arte y la experiencia de la vida no descansan en las instancias de la religión, pero tampoco demuestran nada ni se ocupan del ente (cfr. XII: 133). Sobre la experiencia de la vida Ortega escribió en V:180-183; V: 406; V: 479-483; VIII: 269; XII: 298-300; IX: 25-28, y IX: 573-574. Se lamentaba de que nadie se hubiera ocupado de ella, salvo –otra

⁷⁶ <<La tradición es la transferencia de la responsabilidad de nuestras opiniones actuales a los antepasados>> (Ortega, 1994: 71).

vez- Dilthey. De todos modos, Ortega lo poco que se ocupó de la experiencia de la vida lo hizo con la suficiente imprecisión como para que temamos aventurarnos en una interpretación de su pensamiento.⁷⁷ Por una parte, da la impresión de que la experiencia de la vida viene a ser en el individuo lo que la razón histórica podría venir a ser en la historia. Pero, por otra, parece que Ortega pone más razón en el asador de la razón histórica que en el de la experiencia de la vida. Tanto es así, que una de sus notas es la incomunicabilidad, por lo que, como escribió Dilthey, cada generación tiene que hacer su propia experiencia de la vida sin poder aprovechar la de sus ancestros. Veremos, no obstante, como la filosofía puede aprovechar mucho de la experiencia de la vida, concretamente de la mucha sabiduría que ha quedado almacenada en el lenguaje con el curso de los siglos.

A continuación estudiaremos la filosofía en cuanto pensamiento, esto es, estudiaremos las características principales del pensamiento, y que, por serlo, posee la filosofía. El pensamiento es 1) práctico, quehacer; 2) imaginación; 3) juego, evasión; 4) fe, creencia; 5) sistema, y 6) histórico. Por ser el pensamiento histórico, la filosofía tuvo un principio y tendrá un final, y en estas dos cuestiones también nos centraremos.

4. EL PENSAMIENTO COMO QUEHACER

La distinción entre las diversas formas de pensamiento se remonta a *Ética de los griegos*, uno de los artículos recogidos en *Espíritu de la letra*, de 1927, donde Ortega distingue entre el mito y la razón como métodos de pensar. No hay duda de que servirse de los mitos en la vida es pensar (cfr. III: 538-540); pero Ortega aún no tiene clara la utilidad del pensamiento, sea mito o razón, porque todavía sigue con la cantinela de la <<salvación>>, del <<sentido de la vida>> y del <<descanso de la mente>> al solucionar un problema y desembarazarse de la contradicción en que consiste. Ortega en esas fechas no va más allá de reconocer que nuestro afán por conocer es <<bastante extraño>> (VII: 314) o de la vaga afirmación de que la curiosidad es producto de la

⁷⁷ <<Decir qué es la “experiencia de la vida” es una de las cosas más difíciles de decir que existen, casi tanto como adquirirla>> (VIII: 269).

vitalidad (cfr. III: 575). Hasta el existencialismo, la tradición filosófica poco pudo añadir a lo que ya Aristóteles sentenció al comienzo de su *Metafísica*: que el hombre tiende por naturaleza al saber.

Las cosas se tornan fluidas, inestables, inseguras, inciertas, cuando he perdido las creencias; he de agarrarme a alguna certeza, poner el pie en algo firme. La filosofía como certeza aparece por primera vez en las *Meditaciones del Quijote*. Es el sentido de la famosa frase: <<Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo>> (I: 322). *Salvar* significa aquí encontrar el sentido, tanto de la circunstancia como de mi mismo, lo que era salvar las apariencias en la escuela platónica o en los platónicos del Renacimiento. Y es que

mientras yo no sepa lo que es el universo, mi vida no tiene sentido, porque es ella una mínima palabra y fragmento de una frase enorme, cósmica, que sólo en su integridad posee significación. Esa posibilidad de completarnos, averiguando la que es el resto del mundo, es la <<salvación>> (III: 540).

Mas el afán de firmeza, de certeza, tiene su raíz en la necesidad de elegir o, mejor dicho, de acertar. Lo que le faltaba entonces al filósofo español era una concepción práctica del hombre, que la fenomenología no le había proporcionado. El salto de la concepción teórica del hombre a la concepción práctica lo dará en el tercer período de su evolución filosófica, después de la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger. *Ser y tiempo* propuso por primera vez la rectificación de la venerable teoría del saber por el saber, sustituyéndola por la del saber para ‘saber a qué atenerse’. Ahora se le hará patente a Ortega como <<paladina o larvadamente la filosofía implicó siempre el “primado de la razón práctica”. Fue, es y será, mientras sea, ciencia de quehacer>> (VIII: 268), esto es, Ética. <<Desde hace muchos años expongo en mis cursos el sentido de la filosofía como aquel hacer humano que va impulsado por estos dos imperativos: *panonomía* y *autonomía*. Sin embargo, a diferencia de Dilthey, consideraba y considero estos dos caracteres como secundarios. Bajo ellos late una cuestión previa y más decisiva, que Dilthey no entrevió>> (VI: 202). La cuestión previa y más decisiva es la filosofía como <<ciencia de quehacer>>. Y, en efecto, Dilthey no lo entrevió; pero el

Ortega preexistencialista tampoco, por mucho que se empeñe en convencernos de lo contrario. Es cierto que lo sospechó, pero del mismo modo que todos los filósofos anteriores lo sospecharon. De ahí su expresión: *paladina o larvadamente*. No se trata de certeza, sino de acertar.

Fieles a Ortega, Julián Marías (cfr. 1973b: 143) y Antonio Rodríguez Huéscar (cfr. 1966: 117-119) hicieron lo imposible para que en *Meditaciones del Quijote* estuviera el saber como saber a qué atenerse. Según el primero, no sólo por la fórmula de *yo soy yo y mi circunstancia*, sino porque se trata de una meditación sobre el *Quijote* para saber qué es España, y por medio de saber a qué atenerse sobre ella, saber finalmente a qué atenerme sobre mí. Nosotros creemos que no es así, y que estos autores confunden la orientación teórica con la orientación práctica. No es lo mismo incertidumbre que perplejidad. *Meditaciones del Quijote* es un libro fenomenológico. No es un libro existencialista, y en él no están todavía las teorías, sin duda posteriores, sobre la vida: todo eso de que la vida es hacer y que para hacer hay que elegir y que para elegir hay que saber.

Creo que precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del hombre. Aunque parezca increíble, había permanecido hasta ahora inexplicado por qué el hombre busca la verdad. Parecía ésta una manía del hombre, una ocupación lujosa u ornamental, un juego o impertinente curiosidad, tal vez una conveniencia externa, o como Aristóteles pensaba, la tendencia *natural* al ejercicio de sus facultades. Todo esto supone que el hombre puede, al fin y al cabo, vivir aparte de la verdad. Su relación con ella sería extrínseca y fortuita (VIII: 40).

Siempre había parecido una mera frase la expresión socrática de que *una vida sin filosofía no es vividera para el hombre*. <<Pero ahora entendemos hasta qué punto es literalmente así. La vida sin verdad no es vivible [...] zoológicamente habría que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como [...] verdávoros>> (VIII: 40).

Vivir es hacer; a toda hora hacer. La filosofía también es algo que el hombre hace. Y, según Ortega, aunque esto sea una perogrullada, <<es su más concreta condición e índole, y todo lo demás que de la filosofía se diga con olvido de esto, y que no proceda de esto, será cosa vaga y utópica>> (1992a: 66; XII: 24). Mas, si es cosa tan archisabida, ¿por qué los filósofos se la han dejado siempre a la espalda? Porque es lo que ocurre con las perogrulladas, con las tesis filosóficas, que de puro tenerlas delante no hemos reparamos en ellas. La filosofía, y el pensamiento en general, es un hacer que surge cuando el hombre no sabe qué hacer. Y es que el no saber qué hacer, la perplejidad en que consiste la vida obedece a que el hombre no tiene instintos. El pensamiento consiste en las técnicas por las cuales el hombre consigue saber qué hacer, y su producto es la cultura, sucedáneo de los instintos.⁷⁸ La vida no es primariamente contemplación, sino fabricación; el hombre tiene que autofabricarse, es técnico, y todas las técnicas no son sino un derivado de esta condición esencial.

Normalmente el hombre sabe qué hacer porque está instalado en una determinada forma de pensamiento, porque tiene creencias. Ortega en 1934 distinguió formalmente entre 'ideas' y 'creencias', si bien los conceptos son anteriores, remontándose por lo menos a *¿Qué es filosofía?*, de 1929. Las ideas las tenemos, mientras que en las creencias estamos; las ideas son conscientes, individuales y voluntarias, mientras que las creencias normalmente son inconscientes, colectivas e involuntarias. En las ideas no se cree; nos convencerán o persuadirán por ser evidentes o estar probadas, pero no pasan de la piel de nuestra alma. Las creencias son, sin embargo, la realidad misma para nosotros (cfr. VII: 364-65; XII: 158, 175; VIII: 306). La distinción entre ideas y

⁷⁸ Más existencialista que nunca y en una reflexión tardía, Ortega escribe que la libertad no es ninguna ventura, sino una angustia. El hombre busca en la filosofía dejar de ser libre, supeditarse a una respuesta (cfr. 1994: 207). Pero no para que descance la mente sabiendo, sino para que descance la mente eligiendo. Es decir, el hombre se queda tranquilo no porque sepa, sino porque ha elegido de una vez por todas. Porque no es la ignorancia la que plantea problemas, es la vida la que los plantea. Por eso, la infelicidad del hombre la constituyen las preocupaciones. *Preocupación* es la traducción española de la *cura* heideggeriana, el pre-ser-se. Ortega jura y perjura que se adelantó a Heidegger, pero no se da cuenta de que la 'seguridad' de *Meditaciones* no es la 'orientación' de *Ser y tiempo* y de su tercera época (cfr. IV: 403-404).

creencias está íntimamente ligada a otra distinción que Ortega introdujo en su curso *Unas lecciones de metafísica* de 1932-33: ‘contar con’ y ‘reparar en’.⁷⁹ En el contar con no hay conciencia ni objeto de conciencia, mientras que al reparar en una cosa <<caigo en ella>>. Por ejemplo, cuento con la silla en la que estoy sentado mientras que no me de cuenta ni de la silla ni de que estoy sentado; ahora bien, si se rompe y me caigo, entonces seguro que <<caigo>> en la cuenta de su existencia.

Reparamos normalmente en una cosa cuando nos ocasiona un problema práctico, es decir, cuando no sabemos qué hacer con ella, cuando ya no creemos en ella. Dicho de otra forma, porque ya no nos sirve, no nos es fiel porque no funciona. Por ejemplo, se nos estropea el ordenador, nos ha fallado, tenemos el problema práctico de que tenemos que escribir y no podemos. Entonces, el problema práctico deviene en problema teórico, en cómo arreglarlo. La teoría, por tanto, se subordina a la práctica. <<Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme>>(V:85), orientarme. Pienso, porque no creo. La vida consiste en solucionar los problemas que nos plantean las cosas, que es como si tuvieran vida propia; lo que Dilthey llamó *resistencia a nuestra voluntad*, de la que derivaba la realidad del mundo exterior, aunque, como sabía muy bien Ortega, la idea era de Fichte (cfr. Ortega, 1994: 346). Vivir en la creencia es el paraíso; reparar en el mundo es, en cambio, la expulsión del paraíso: la desorientación, la extranjería, la emigración (cfr. XII: 82-84). A Ortega le gustaba la imagen del naufragio como metáfora del aturdimiento que supone no disponer de un plan de atenuamiento; encontrarlo sería el salvavidas o la balsa que el náufrago construiría con los hechos o restos de la cosa que le ha fallado.⁸⁰

⁷⁹ En la Lección III. Con ella Ortega creyó superar el idealismo, en especial su epifanía terminal: la fenomenología. Según Pedro Cerezo la distinción está tomada de Heidegger (cfr. 1984: 326). En *Ideas y creencias*, ambas distinciones, ‘creencia’ e ‘idea’ y ‘contar con’ y ‘reparar en’, se tratan juntamente (cfr. V: 383-387).

⁸⁰ En sus últimas conferencias también le gustaba contar como los primeros científicos de Mileto crearon una sociedad que se reunía en un barco: <<La cultura antigua, base de la nuestra europea, se inició en las costas griegas del Asia y especialmente en un grupo de hombres, ciudadanos de Mileto, que para discutir por vez primera en la historia humana problemas

Pudiera ocurrir que no fuera una cosa tal como el ordenador o una lámpara lo que nos fallara, cosa que se arreglaría sabiendo a qué atenerse con respecto al ordenador o la lámpara, sino que, cosa mucho más grave, fueran todas las cosas, el Universo entero. En este caso se trataría de una crisis de creencias, en que la vida dejaría de tener sentido y nos hallaríamos en un <<mar de dudas>> -según la expresión popular que tanto gustaba a Ortega. La desorientación, el antiparaíso, el destierro, la emigración sería total, radical.⁸¹ Frente a esta desorientación radical, la filosofía sería la <<orientación radical>> (XII: 25). Si las ciencias constituyen planes de acción, con respecto a determinadas especies de cosas, <<la filosofía es el plan de vida>> (Ortega, 1994: 340), el hacer radical del cual todos los demás haceres son decantaciones o precipitados (cfr. XII: 99).

científicos, solían reunirse no en tierra, sino en el mar, en un navío, y denominaron su asociación los *aei nauítai*, los siempre navegantes>> (IX: 738).

⁸¹ <<El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado>> (XII: 54). Esto está escrito en 1932. Compárese con esto otro, escrito por Francisco Romero: <<Desde Ortega existe una filosofía española [...] Esta filosofía española participa de la condición habitual de los filósofos españoles: el destierro. Destierro total y corporal en los más; destierro en su propio país, en los otros. Ortega también pasó los últimos años de su existencia en un destierro virtual>> (1960: 30). Según su hermano Eduardo, fue un emigrado en Madrid (cfr. 1956: 207-208). ¡Qué certera resulta la frase de Rodríguez Huéscar de que <<Ortega no tenía una filosofía sino que la era>> (1964: 8)! Ramón E. Mandado, en el capítulo dedicado a la filosofía después de la Guerra Civil en la historia del pensamiento filosófico español editada por Manuel Maceiras, distingue entre un <<exilio exterior>>, representado por María Zambrano, y un <<exilio interior>>, representado por Xavier Zubiri (cfr. 2002: 293). José Luis Abellán ha estudiado el exilio como concepto cultural y filosófico. Como concepto cultural, porque <<es uno de los conceptos fundamentales en la cultura occidental del siglo XX>>, ya que <<desde el punto de vista histórico-social, el XX es el siglo de los exilios>> (1988: 4). Como concepto filosófico, porque el exiliado <<es dos veces hombre, al realizar por dos veces en sí mismo la esencial indigencia de nuestra naturaleza>> (1988: 12): en el momento de nacer y al desarraigarse de su lugar de origen.

<<El hombre se adapta a todo, a lo mejor y a lo peor; sólo a una cosa no se adapta: a no estar en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas>> (V: 85). El escéptico, por ejemplo, sabe a qué atenerse con respecto a las cosas, es tan creyente como cualquier otro que lo tenga clarísimo. Lo malo no es no saber, lo malo es no decidirse, pues

solución de un problema no significa por fuerza el descubrimiento de una ley científica, sino tan sólo el estar en claro conmigo mismo ante lo que me fue problema, el hallar de pronto entre las innumerables ideas respecto a él una que veo con toda evidencia ser mi efectiva, auténtica actitud ante él. El problema sustancial, originario, y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo (V: 86).

De ahí la expresión de Ortega de que *la verdad es la coincidencia del hombre consigo mismo*. No hay contradicción entre el sentido fenomenológico de la alétheia de coincidencia entre el conocimiento y la realidad y este otro existencialista, sino profundización, pues, como dice Julián Marías, la autenticidad es la forma humana de la alétheia (cfr. 1973b: 278) -aunque no mencione su inspiración existencialista, como hizo poco después José Luis Abellán (cfr. 1966: 122). Por esa razón, el sentido que el término *salvación* posee a la altura de *En torno a Galileo* de 1933, es mucho más complejo del meramente teórico de las *Meditaciones del Quijote* de 1914:

Al vivir he sido lanzado a la circunstancia, al enjambre caótico y punzante de las cosas: en ellas me pierdo, pero me pierdo no porque sean muchas y difíciles e ingratas, sino porque ellas me sacan de mí, me hacen *otro* (*alter*), me alteran y me confunden y me pierdo de vista a mí mismo. Ya no sé qué es lo que de verdad quiero o no quiero, siento o no siento, creo o no creo. Me pierdo *en* las cosas porque *me* pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa (V: 86).

El artículo de Jesús Mosterín, *Ortega y la sabiduría*, de 1983, es especialmente iluminador en este asunto. Según Mosterín, la palabra griega *sofía*, sabiduría, comenzó

significando cualquier tipo de saber, pero en la Grecia tardía acabó por distinguirse entre saber práctico, saber vivir, *sofía*, y saber teórico, *episteme*, ciencia. Casi todos los idiomas establecen la misma diferencia, por ejemplo el latín entre *scientia* y *sapientia*; aunque no así el español, donde *sabio* puede significar las dos cosas. Pues bien, si <<la mayoría de los filósofos contemporáneos importantes se han situado en la primera vía filosófica, la de la filosofía como amor a la ciencia, Ortega se ha situado resueltamente en la segunda, la de la filosofía como amor a la sabiduría>> (1983: 422). No obstante - continúa Mosterín-, hay que distinguir entre filósofo y sabio. Sabio es el que sabe vivir, filósofo es el que lo pretende, el aprendiz de sabio. Muchos creen saber demasiado bien lo que quieren; el filósofo, por el contrario, no sabe qué quiere en concreto, sólo tiene el abstracto afán de vivir lo mejor posible, para lo cual tiene que investigar en qué consiste la buena vida –o la vida buena. Pero, si la mayor parte de las sabidurías han dado una respuesta genérica, Ortega no: su respuesta concreta es la vocación.

El saber a qué atenerse con respecto a uno es la ‘vocación’, la verdad de la vida, cuya realización es la felicidad. <<La felicidad es la coincidencia de nuestro *yo* con las circunstancias>> (VII: 553). Como decía Píndaro: <<llega a ser el que eres>>. Así, vemos como en última instancia la raíz de la filosofía es la felicidad, porque <<cuanto hacemos y, entre lo que hacemos, cuanto pensamos, lo hacemos y lo pensamos movidos por el afán de lograr felicidad>> (VII: 552). Y, como es obvio, el programa nunca se realiza del todo, por lo que todo el mundo es más o menos infeliz.

En su vuelta a España, Ortega concibe el Instituto de Humanidades⁸², y, más tarde, el Instituto de Aspen en Estados Unidos, como centros de investigación de la historia. Porque la historia es la respuesta a la inscripción delfica *Conócete a ti mismo*⁸³; porque

⁸² A Ortega no le gustaba la denominación francesa de *ciencias morales y políticas* ni la alemana de *ciencias del espíritu*. Prefería el término antiguo de *humanidades*, aunque con un nuevo contenido, puesto que en la Edad Media consistía en el estudio de la cultura clásica y en el Renacimiento prácticamente sólo de la gramática clásica.

⁸³ Ya vimos en el primer capítulo como Ortega se atenía también a la otra leyenda delfica de *Nada en exceso*. Ambas inscripciones juntas, *Conócete a ti mismo* y *Nada en exceso*,

sólo conociendo nuestros errores, podremos evitarlos en el futuro. <<Pues ¿qué se cree que es la ciencia? La ciencia no es un linfático ornamento, ni es mero ajedrez, ni es inercia de noria: es la vida misma humana haciéndose cargo de sí propia. Es, a la vez, la transparencia de la idea y el estremecimiento de la víscera>> (IX: 74).

4.1. LA BEATERÍA DE LA CULTURA

Cuando se invierte la jerarquía entre la cultura y la vida, poniendo la carreta del saber por delante de los bueyes del hacer, lo que nos queda es el <<saber por el saber>, la <<beatería de la cultura>>. Beatería de la cultura significa que la cultura es el fin y la vida el medio. La cultura, en efecto, se justificaría a sí misma, sería valiosa por sí, mientras que la vida se justificaría por su servicio a la cultura. Ortega fue muy crítico con tal beatería –en realidad con todas, fuese del tipo que fuese-, pero a partir de la segunda etapa, porque en la primera cayó inocentemente en sus garras. De modo que su obra es, efectivamente, una lucha contra la beatería de la cultura (cfr. IV: 322; IX: 240), pero no desde sus <<primeros balbuceos>>, como presumía (cfr. V: 310), sino desde que se puso las lentes de la fenomenología. En el período neokantiano consideraba nada menos que la cultura era Dios, y que el sentido de la historia consistía en que la ciencia, el bien y la belleza fueran desplazando progresivamente a la naturaleza o gorila que todos llevábamos dentro. Más tarde, refiriéndose explícitamente al neokantismo, denunciaría que el culturalismo fue un cristianismo sin Dios y que la cultura vino a llenar el hueco vacío que dejó Dios al ser derrocado en la época moderna.⁸⁴ Sin embargo, el hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. Y, por lo que respecta a su segundo período, si bien subordina la cultura a la vida como <<el tema de nuestro tiempo>>, la misión de su generación y faena en la que en 1944 se

constituyen un buen resumen de la filosofía de Ortega. Hasta este extremo es tradicional nuestro filósofo.

⁸⁴ Detrás de esta concepción de la modernidad como continuación del cristianismo está claramente Nietzsche. Pablo Iglesias y Francisco Giner son santos laicos (cfr. X:140). En 1940 dice Ortega que hacía 30 años todavía en Europa la razón era una especie de Dios intramundano (cfr. XII: 328).

coloca a sí mismo como primero cronológicamente (cfr. XII: 307)⁸⁵, hay que reconocer que tal subordinación no está exenta de vaguedad. *Primum est vivere, deinde philosophari*, eso está claro; es más, no basta la precedencia del vivir en el tiempo, sino que el *después* se ha de interpretar causalmente, si queremos adaptar la vieja locución latina al pensamiento de Ortega. Pero no se nos explica en qué consiste dicha relación causal ni tampoco de qué vida se trata. Ortega no llega más allá de la interpretación de la vida como un poder creador al estilo del vitalismo de Nietzsche.⁸⁶

También ha habido otra beatería, la de Grecia, la que sólo se fijaba en su lado ilustrado.⁸⁷ En efecto, los griegos descubrieron la razón –hasta entonces se había razonado sin saberlo-, y, tanto se entusiasmaron con su descubrimiento, que la divinizaron. Como Aristóteles, cuyo dios diríase que es un profesor de filosofía que se enseña a sí mismo. Pero aquello no fue tanto como el grado de paroxismo a que la llevó Europa, dedicando la catedral de Notre Dame a la diosa razón. La <<burbuja>> racional iba en aumento, imparable fue creciendo el globo de la especulación: por fuerza habría de pincharse y estallar la crisis. La crisis de fin de siglo fue una crisis de <<sobreproducción>>. Siempre ocurre igual: una creación humana que comienza estando al servicio del hombre termina por independizarse, volverse contra él y estrangularlo. Fenómenos como el <<arte por el arte>>, la <<riqueza por la riqueza>>, el “saber por el saber”>> tienen este carácter.

El tiempo nuevo, sin embargo, como vimos en la Parte anterior, impone una nueva graduación óptica con la que ver de manera más enfocada las cosas, y con ello la sustitución de la absolutización beata de la filosofía por una consideración más normal

⁸⁵ Si bien en 1949 escribe: <<Solo desde hace unos setenta años los filósofos comienzan a caer en la cuenta de que se habían dejado a la espalda esta realidad previa a todas las demás y que si filosofaban era porque antes de filosofar estaban ya viviendo>> (IX: 573).

⁸⁶ <<Yo quisiera que mis lectores entendiesen por vitalidad simplemente el poder de creación orgánica en que la vida consiste, cualquiera que sea su misterioso origen>> (III: 113).

⁸⁷ Durante mucho tiempo Grecia ha sido el ideal de Europa. No nos dábamos cuenta de que también tenía sus limitaciones, y de que en general era mucho más primitiva y rudimentaria que nosotros.

de la misma, viéndola como lo que es, como un menester. De creer -como Homero creía de los dioses- que el Universo estaba ahí para que el filósofo lo cantase, ahora <<siente que es un menester, triste como todo menester, y él un menestral>> (Ortega, 1994: 45).

4.2. LA FILOSOFÍA COMO AMOR, ASOMBRO Y CURIOSIDAD

En el período neokantiano podemos hallar el amor como origen de la filosofía, entendiendo este amor como un conocimiento desinteresado de la cosa:

Platón descubre el origen de la ciencia en este amor, este Eros, este afán de contemplar las cosas en sí mismas, y no en los juegos de placer y dolor que dentro de nosotros producen [...] Es amor a la verdad una curiosidad severa que hace del hombre entero pupila hambrienta de ver cosas, que saca al individuo de sus propios goznes y prejuicios y le pone a arder en un entusiasmo visual. [...] Este amor a la verdad, que se contenta con ver, es una acción pura, intelectual, algo así como lo que llamaba Spinoza *amor intellectualis Dei* (I: 448-449).

En 1914 en las *Meditaciones del Quijote* Ortega precisará más: se tratará de un <<amor a la perfección de lo amado>>. Perfeccionar las cosas es amarlas, y una forma de perfeccionarlas consiste en comprenderlas, esto es, en regalarles un sentido, que no es ni más ni menos que el suyo, pues el amor, envolviéndolas en una atmósfera favorable y benévola, despierta sus perfecciones. El odio no ve nada más que defectos. Por eso, esta actitud es la única forma de acercarse a un tema de estudio, si pretendemos sacar algún provecho de él. Como es la única forma de tomarse la vida, si queremos que sea para nosotros algo más que un desierto:

La morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio [...] De esta suerte se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta. Y cruzan nuestras almas por la vida, haciéndole una agria mueca, suspicaces y fugitivas como largos canes hambrientos (I: 312).

Como, finalmente, es, también, la única forma de acercarse a Ortega, si aspiramos a hacernos con todas sus virtualidades.

Aunque no fuera la génesis y culminación de todo amor un ímpetu de comprender las cosas, dice Ortega que es su síntoma forzoso (cfr. I: 311; XI: 249). Este amor, el afecto más vivo que encuentra en su corazón, es lo que, para darle salida, le lleva a publicar los ensayos anunciados en las *Meditaciones del Quijote*. No pretende el filósofo que esta actividad sea reconocida como la más importante del mundo, aunque se considera ante sí mismo justificado al advertir que es la única de que es capaz. Desde sus años mozos, nos confesará que se sintió ante las cosas preso de un entusiasmo incandescente, a la manera de una figura del Greco:

Cuando miro a redrotiempo y veo mis años mozos, hallo que fue mi alma, a defecto de mejores cualidades, un incendio perdurable de entusiasmo que no sabía acercarse a cosa alguna sin intentar cendrarla y abrillantarla con su fuego interior [...] Estas son las enseñanzas, las calladas enseñanzas que enviaban a mi mocedad, desde los lóbreos claustros españoles, los hombres cárdenos que pinta el Greco, cuando parecían querer nostrarse sus almas incandescentes con un ligero temblor de sus barbas agudas [...] No tengo otra virtud que esta de arder ante las cosas y producir en torno mío algunas contaminaciones (VIII: 363-364).

<<No basta la agudeza intelectual para descubrir una cosa nueva. Hace falta entusiasmo, amor previo por esa cosa. [...] sólo se encuentra lo que se busca y el entendimiento encuentra gracias a que el amor busca>> (VII: 383-384). Y Ortega pone como ejemplo la incapacidad de los antiguos para descubrir la subjetividad. Los escépticos, por ejemplo, dijeron todo lo que se puede decir sobre la duda; pero el yo se les escapó por completo. Hubo que esperar al apasionado Agustín.

José Luis Abellán (cfr. 1966: 72), Morón Arroyo (cfr. 1968: 102), P.W. Silver (cfr. 1978: 145) y Nelson Orringer (cfr. 1984: 67) han señalado que la filosofía del amor que nutre las *Meditaciones del Quijote* la tomó Ortega de Max Scheler. La verdad es que la relación entre el amor y la filosofía tiene una larga tradición, tan larga que incluso queda

reflejada en su propio nombre. Platón es un eslabón destacado en esa tradición, hasta el punto de que nos dejó escrito que Eros es filósofo. Es posible que los libros que Scheler publicó sobre los sentimientos en 1913 o *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores* orientaran la atención de Ortega hacia Platón. De cualquier forma, lo esencial del amor, tal como lo entiende Ortega y tal como lo entiende Scheler, bajo la forma de un querer la perfección, ya está en Platón: <<Después de todo, es esta fe en que el universo es susceptible de infinita mejora el sentido radical que da Platón a la Filosofía cuando hace nervio de ella el “Eros”, la aspiración de amor>> (VIII: 364).

Por otra parte, la teoría del amor como amor a la perfección del amado está ya en el período neokantiano. En *Una primera vista sobre Baroja*, escrito de 1910, aunque publicado más tarde, escribe: <<Quien ama verdaderamente la sociedad ha de querer profundamente perfeccionarla. El amor es el amor a la perfección de lo amado>> (II: 117).⁸⁸ Como es sabido, Ortega practicó en abundancia la crítica literaria – muchos de sus primeros escritos son de esta índole-, que entendía, al contrario que muchos críticos de su época, como una perfección o potenciación de la obra, como el barniz que dota a los colores del cuadro de mayor vivacidad. Creía que no era su misión <<tasar las obras literarias, distribuyéndolas en buenas o malas>>, y prefería, cada día más, ser, en lugar de juez de las cosas, su amante (cfr. I: 325; IX: 479).

También Stendhal concebía así el amor, por lo que acertaba a juicio de Ortega en lo esencial. Mas, por lo demás, erraba por culpa de su superficial teoría de la cristalización, al defender que las perfecciones no son objetivas, sino imaginaciones nuestras. Sin embargo, el amor, a diferencia del deseo, es desinteresado, es ponerse al servicio de las cosas, en lugar de ponerlas a ellas a nuestro servicio –como hace el Otro (cfr. V: 514). Y de nuevo Fichte: filosofar es propiamente no vivir, sino <<desvivirse>> por las cosas (cfr. V: 570).

⁸⁸ Aunque esta obra no fuera de 1910, como sostienen todos los críticos –más que nada porque lo dijo el propio Ortega-, sino de 1912, como prefiere Inman Fox (Ortega, 1988:28), el hecho no afectaría a nuestro argumento: las obras de Scheler en las que pudo beber Ortega son de 1913.

¿Si el amor es zahorí, descubridor de tesoros (cfr. III: 292), cómo no comparar al filósofo con un búho, con los ojos bien abiertos, presa del asombro?

Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas.⁸⁹ Esto, maravillarse, es la delicia vedada al futbolista y que, en cambio, lleva al intelectual por el mundo en perpetua embriaguez de visionario. Su atributo son los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados (IV: 144).

En una carta de 1907, escribe Ortega que el amor consta de tres momentos: 1) admiración, 2) curiosidad y 3) conocimiento (1991: 511). La curiosidad es el preguntarse por qué son así las cosas, y el conocimiento es la incorporación de la respuesta a un sistema. Aunque Ortega nunca abandonará tales motivos del filosofar - amor, asombro, curiosidad-, bajo la óptica de la filosofía como saber a qué atenerse, cobrarán una nueva significación. Como ocurre con el vocablo *curiosidad* que, como tantos otros, tiene doble sentido. Uno es peyorativo: curiosear, ser curioso. Este sentido es reciente e inauténtico, frívolo, consistente en un prurito de meter las narices donde no nos llaman, una especie de apetito de espectáculo, el sentido aristotélico (cfr. Ortega, 1992a: 77).⁹⁰ Pero el primario, sustancial y propio brota de la raíz latina *cura*, sobre la cual llamó la atención Heidegger: el cuidado, las cuitas, lo que Ortega llama la preocupación. <<Curiosidad es, pues, cuidadosidad, preocupación>> (XII: 20; 1992a: 153) El sentido peyorativo del vocablo brota cuando la preocupación es inauténtica, insincera, cuando nos preocupamos por cosas que ni nos van ni nos vienen.

⁸⁹ <<Sorprenderse de lo que parece evidente y naturalísimo es el don del filósofo>> (V: 571).

⁹⁰ <<La palabra misma filosofía arrastra milenariamente este estigma de frivolidad: significa sólo la afición a saber>> (V: 84).

4.3. TODOS LOS HOMBRES TIENEN UNA FILOSOFÍA

Pero, ¿qué ocurre con los que no filosofan, los Otros, los que no crean su filosofía ni recrean las de otros? La filosofía es la base de la cultura y la cultura es lo que nos permite elegir, de modo que todos los hombres tienen una filosofía. Como dice Ortega: <<cada hijo de vecino [...] tiene una filosofía –o mejor una filosofía le tiene, le tiene preso>> (IX: 629). <<El hombre vive *desde y en* una filosofía>> (IX: 628; VII: 317; V: 470; Ortega, 1994: 48; VIII: 83).

Los no filósofos, esto es, casi toda la humanidad, son de dos clases. En primer lugar, están los que no han salido jamás de la creencia y desconocen lo que es un problema filosófico. Éstos tienen desde siempre la filosofía de la gente, la que está mandada, la filosofía de la plazuela. En segundo lugar, están los que tienen experiencia de la esencial desorientación que es la vida, pero, sintiéndose horrorizados y temiendo mirarla cara a cara, se refugian en el lugar común como si de una trinchera se tratara. Por eso la mayoría de la humanidad no se siente desorientada ni necesita conocer. Ortega llama a esta orientación *orientación ficticia*. Hay dos formas de estar perdidos: la del que se siente perdido y se esfuerza penosamente por encontrar el camino y la del que está perdido irremisiblemente porque no se siente tal (cfr. IV: 254; XII: 28-30 y 99). Por eso dice Ortega que solo puede creer en las ideas de los naufragos o en la frase que tanto le gustaba citar, divisa del caballero borgoñón del siglo XV: <<Sólo me es segura la inseguridad>>.⁹¹

Por tanto, todo el mundo tiene una filosofía, bien porque la haya creado o porque la haya tomado, crítica o acriticamente. Todo el mundo tiene una filosofía, propia o ajena; buena o mala; erudita o popular; técnica o espontánea; culta o salvaje; sabihonda o elemental; nueva o vieja; genial o estúpida; aguda o roma; delicada o tosca; original o tópica; meditada o azarosa, coherente o deshilachada. Pero todo el mundo tiene una filosofía. <<*Vida*, sin una u otra filosofía es invivable. No que deba ser así, sino que,

⁹¹ Casi todo lo que hacemos, la mayor parte de los seres humanos, incluyendo lo que pensamos, lo hacemos porque la gente lo hace, mecánicamente, sin intelección ni voluntariedad (cfr. IX: 682 y 688).

absolutamente, es así. Y quien no lo advierte es que ignora la torpe, la tosca, la irresponsable filosofía que le sostiene, que le orienta, y en que va envuelto como la tropilla pampera en la nubecilla de polvo que el sol declinante orifica>> (XII: 191). Supongamos un científico que desprecia la filosofía. Pues bien, se trataría nada más que de un científico con una filosofía positivista. Supongamos un científico que no desprecia la filosofía, sino que sencillamente le trae sin cuidado. Pues bien, se trataría nada más que de un científico sin otra posesión que la filosofía vulgar que rondaría por la calle, la filosofía de la plazuela (cfr. Ortega, 1996: 86).

La mayor parte de los hombres no lo advierten porque su filosofía está constituida por creencias, que, en lugar de tomarse como ideas que fueron en otro tiempo, se toman por la realidad misma (cfr. IX: 628-629).

El hombre, incluso el hombre de la calle, más todavía, incluso el hombre-masa que tanto desprecia al filósofo [...] el hombre –digo-, cualquiera que él sea, no sabe que, sin saberlo, va lanzado, ilusionado, sostenido, en su vivir, por una filosofía que queda quieta a su espalda. Como después de disparar, queda el puño quieto sobre el arco (XII: 167-168).

Y, sin embargo, la flecha se olvida del puño. Es voladora ingrátitud.

Ortega gustaba de utilizar la metáfora del Dhamapada, libro budista del siglo III a.C., de que la rueda del carro sigue a la pezuña del buey, para ilustrar que somos ante todo pensamientos. Tanto en los pueblos como en los hombres la base de todo es la filosofía:

La última fuente de los actos de un pueblo consiste en su ideario [...] originariamente y sobre todo una raza es una manera de pensar [...] en cada país, de la labor de los sabios, del ejercicio de los artistas, de la actividad técnica de juristas y administradores que tiene lugar en cerrados laboratorios, en estudios, en oficinas, trasciende como una fosforescencia ideológica, que es la luz con que se ven las cosas andando por las calles y deteniéndose en las plazuelas [...] Es la atmósfera [...] dentro de la cual procediendo de la cual adquieren sus formas concretas las ciencias, las artes, las leyes [...] el aire de ideas que respiramos a toda hora, los

pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño (IX: 487-488).

Ortega relacionó estas ideas con la Filosofía de la mitología de Schelling. Según Schelling, la disgregación de los pueblos fue consecuencia de la disgregación de las lenguas; y, ésta, de la disgregación de los dioses. Donde Schelling dice dioses, Ortega dice ideas.

4.4. LA FILOSOFÍA COMO REALIDAD RADICAL

La filosofía madura de Ortega es una filosofía <<justificada>> porque cumple los tres requisitos a que nos referíamos al comienzo del tema. El hombre filosofa fundamentalmente para saber a qué atenerse, esto es, para poder realizar su vocación en el mundo, o, dicho de otra forma, para ser feliz; y esta tesis es la primera tesis del sistema filosófico de Ortega, nada menos que la realidad radical.

La realidad radical, la primera realidad indubitable que el filósofo encuentra cuando se decide a filosofar, no son ni las cosas del realismo antiguo y medieval ni el yo de la modernidad, sino la vida, el yo haciendo algo con las cosas, en la forma concreta de filosofar, que es un hacer que comienza buscando la realidad radical. La realidad radical es el filósofo buscando la realidad radical, buscándola por una razón: la felicidad. <<Se acabaron las abstracciones [...] la filosofía lo primero que encuentra es [...] al filósofo filosofando, es decir, viviendo>> (VII:404). <<Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical>> (VII: 430).

5. EL PENSAMIENTO COMO IMAGINACIÓN

Los conceptos de la ciencia son producto de la imaginación, ni más ni menos que los dioses de la mitología o que las visiones producidas por las drogas. Se trata de

imaginar una explicación a un hecho. La explicación o fundamento del hecho no lo vemos, lo imaginamos. Ni veo a Zeus lanzando rayos ni veo las descargas eléctricas de las nubes. Si las viera, ¿para qué iba a pensar? Así inicia Galileo la Jornada cuarta de su libro postrero titulado *Diálogo de las nuevas ciencias*:

«Concibo por obra de mi mente un móvil lanzado sobre un plano horizontal y quitando todo impedimento». Es decir, se trata de un móvil imaginario en un plano idealmente horizontal y sin estorbo alguno –pero esos estorbos, impedimentos que Galileo imaginariamente quita del móvil, son los hechos-, ya que todo cuerpo observable se mueve entre impedimentos, rozando otros cuerpos y por ellos rozado. Comienza pues por construir idealmente, mentalmente, una realidad. Sólo cuando tiene ya lista su imaginaria realidad observa los hechos, mejor dicho, observa qué relación guardan los hechos con la imaginada realidad (V: 17).

<<La ciencia y la filosofía, ¿qué otra cosa son sino fantasía?>> (V: 403). Las ciencias que no son de realidad, como la matemática, son enteramente fantásticas; en las ciencias de realidad, como la física o la historia, la fantasía está condicionada por los hechos⁹², pero su núcleo, sus principios son fantásticos (cfr. VII: 515).

Ortega definió al hombre como <<el animal fantástico>> (IX: 190), definición mucho más adecuada que la tradicional de <<animal racional>>. Veremos más adelante como el hombre no se diferencia de los animales por la racionalidad, sino por la imaginación y la memoria. En las intervenciones internacionales de sus últimos años gustaba ilustrar esta teoría, tomada de Köhler, el fundador de la psicología de la Gestalt,

⁹² Por muy imaginativa que sea la ciencia, no es poesía sin más. Aquí reside la crítica que Ortega hacía a Freud, porque la psicología es una ciencia empírica y, por tanto, está condicionada por los hechos. Ortega valoró como nadie y antes que nadie la importancia del psicoanálisis, cuyo conocimiento introdujo tempranamente en España; se sirvió de alguna de sus teorías para sus trabajos filosóficos, y alabó la audacia y originalidad sin par de sus hipótesis; pero supo ver también que, si bien algunas de estas hipótesis quedarían afincadas en la ciencia, otras parecían, sin embargo, <<un poco excesivas y, sobre todo, un bastante caprichosas>> (VI: 302).

con el mito del hombre allende la técnica, el mito del animal al que debido a una enfermedad se le llenó la cabeza de fantasía.

En relación con esta teoría de la imaginación y la memoria está la distinción que Ortega estableció entre ‘ensimismamiento’ y ‘alteración’. Ortega recordaba cuando hacía muchos años delante de la jaula de los monos del Retiro se le ocurrió. El animal está constantemente alterado, constantemente alerta, fuera de sí. El hombre, en cambio, puede a veces retirarse del mundo y meterse dentro de sí mismo. Pero puede hacerlo por que tiene donde, tiene el mundo interior de la imaginación y de la memoria. El animal, en cambio, no tiene donde meterse (cfr. V: 75-76). Allí dentro el hombre puede ser futuro, imaginar el personaje que va a ser. El pensamiento es imaginación porque la vida es imaginación, un <<género literario>> y el hombre <<novelista de sí mismo>> (VIII: 29).

Todo ese mundo de imágenes y fantasías internas va a permitir al hombre ejecutar la operación esencial del pensamiento: duplicar el mundo. Pues <<parece [...] ineludible y constitutivo de la condición humana duplicar el mundo y a *éste* oponer *otro* que goza de atributos contrarios>>(VII: 475), un trasmundo, un ultramundo. Todo el pensamiento es un viaje al otro mundo. Diferirá en las formas que adopte, es decir, en cómo relacione los dos mundos: juntándolos, separándolos, enfrentándolos, metiendo uno dentro del otro, poniéndolos delante o detrás, etc., pero en todas sus formas se nos presentará <<con dos mundos en las manos>>. En filosofía, por ejemplo, donde <<a través de tan distintos paisajes y faunas estrambóticos [...] divisamos con rara insistencia una nota común, esta: todas las filosofías nos presentan el mundo habitual dividido en dos mundos, un mundo patente y un trasmundo o supermundo que late bajo aquel y en poner de manifiesto el cuál estriba la culminación de la tarea filosófica>> (IX: 390).

Las imaginaciones de la ciencia y de la filosofía parecen hoy día más normales que las imaginaciones mitológicas o que las visionarias de los sueños, las drogas o los trances provocados por la danza. Pero no fue así en el pasado. Se sabe que los estupefacientes se conocen desde la prehistoria, y que, incluso, el uso de las primeras cuevas y cabañas no fue para guarecerse, sino para intoxicarse por diversos métodos. A

este propósito, Ortega recuerda el sentido religioso del vino. El vino fue también un método, una forma de pensar, y por tanto de acceder a otro mundo. Es el sentido del dicho latino *In vino veritas*, que también existía en Grecia: *oinos kaí aléthera*, ¡el vino, eso es la verdad! Dioniso, el dios del vino y de la danza, era la mitad de la cultura griega (cfr. XII: 254-256, 264-265). La filosofía, sin embargo, prefirió seguir otros derroteros. ¿Por qué si no iba Heráclito a preferir las almas secas?

6. EL PENSAMIENTO COMO JUEGO Y EVASIÓN

Como juego y evasión, Ortega se ocupó especialmente de la ciencia y de la filosofía; pero estos caracteres afectan a la totalidad del pensamiento. Donde es más claro a este respecto es en *Idea del teatro*, la conferencia que dio en el Ateneo nada más llegar del exilio en 1946:

Por eso, señores, la vida –el Hombre- se ha esforzado siempre en añadir a todos sus haceres impuestos por la realidad el más extraño y sorprendente hacer, un hacer, una ocupación que consiste precisamente en dejar de hacer todo lo demás que hacemos seriamente. Este hacer, esta ocupación que nos liberta de las demás es... jugar. Mientras jugamos no hacemos nada –se entiende, no hacemos nada en serio. El juego es la más pura invención del hombre; todas las demás le vienen, más o menos, impuestas y preformadas por la realidad.[...] Dios hizo el mundo, este mundo; bien, pero [...] El hombre hizo, hace... el *otro mundo*, el verdaderamente otro, el que no existe, el mundo que es broma y farsa (VII: 469).

La vida da mucho que hacer. Como el barón de Munchhausen en el cuento nos llevamos y traemos a nosotros mismos todo el día cogidos de los pelos. Necesitamos descansar, dis-traernos. <<La distracción, la diversión es algo consustancial a la vida humana>> (VII: 469). Ahora bien, la cima de todos los métodos de evasión es el teatro. Hoy día no es nada más que un lejano eco de lo que era en Grecia, donde se inventó. Entonces, en las fiestas de Dioniso, el dios del vino, estaba todo mezclado: la religión,

la fiesta, el arte –el teatro- y las drogas. Todo era juego y diversión. Los romanos incluso hicieron del juego un dios: *Luxus*, hijo de Baco. Todo aquello no era sino un precedente de la ciencia y de la filosofía, que son juego y evasión por ser pensamiento.

La filosofía es una lucha con las cosas y con nosotros mismos para extraerles su sentido, para extraernos nuestro sentido; lo cual es de vital importancia, porque por fuerza tenemos que elegir entre las diversas posibilidades que nos ofrecen las cosas y que nos ofrecemos nosotros mismos, y si no elegimos lo mejor es como si nos suicidáramos, ya que falsificaríamos nuestra vida. La vida es como don Juan, quien se juega la vida a una carta; y la filosofía nos ha de decir a qué carta jugárnosla. ¿Habría algo más dramático y existencialista que todo esto?

Sin embargo, la filosofía, como la vida, tiene muchas caras. Pretender ver sólo una es una actitud provinciana, y este hecho es aún más grave cuando se trata de la filosofía, que es precisamente una perspectiva universal. Cuando nuestra mente se atiene a las cosas, no tiene más remedio que pendular. Y, pendulando, alcanzamos otra vista de la filosofía, precisamente la contraria, pues, como ciencia, como teoría, es juego, y, por tanto, evasión y placer. Para el tema que nos atañe, hay que distinguir en la filosofía entre su contenido y su forma, entre los problemas y el tratamiento que se hace de ellos, entre su lado patético y su lado lúdico (cfr. VII: 344; VIII: 314).

El salto de uno a otro lado naturalmente se produce al desconectar la vida cotidiana con la epojé fenomenológica. Hace bien Nelson Orringer al señalar la influencia de Husserl en el ludismo de *¿Qué es filosofía?*, citando el párrafo 109 de *Ideas*: <<la creencia [en la realidad del objeto] ya no es en serio una creencia, la suposición [respecto al objeto] no en serio una suposición, el acto de negarlo no en serio un negarlo, etc.>> (Orringer, 1984: 69). También Pedro Cerezo señala tal influencia (cfr. 1984: 101). Pero no debe olvidarse que el <<desinterés>> de la filosofía es un motivo perenne de la misma.

La filosofía es juego, al menos desde dos puntos de vista. Primero, comparada con el trabajo; segundo, comparada con la creencia.

Ya desde joven venía Ortega optando por lo superfluo frente a lo utilitario, la verdad frente a la mentira (cfr.1991: 271; I: 64-65; I: 435; I: 462-463). Se quejaba de que lo utilitario fuera ganando terreno en la estima social en detrimento de lo superfluo, cosa que se advertía, por ejemplo, en la desatención a los estudios clásicos. Y es que se suele olvidar que ser útil es servir, estar al servicio de algo más importante. Como, por ejemplo, la igualdad económica o la justicia social, que, lejos de ser fines en sí mismos, son medios para el acceso de todos a la cultura. Esta inversión de las jerarquías podía apreciarse sobre todo en el hecho de que el espíritu de la época estuviera <<encharcado>> de política. Era verdad que, dada la desorganización a todos los niveles que había en España, no había más remedio que ocuparse de política, pero sin olvidar nunca su condición subalterna.

Y es que el saber utilitario es un resultado imprevisto del saber suntuario, que por un extraño proceso termina, al menos en parte, por hacerse práctico. Si gozamos de los extraordinarios adelantos técnicos actuales, es porque anteriormente unos hombres se dedicaron desinteresadamente a la ciencia pura, sin otra mira que la verdad. Los utilitaristas piensan que el hombre se ocupa en saber por los beneficios que le reporta, mas <<¡lúcida explicación! Para caer en la cuenta de que el saber produce dominio sobre las cosas es preciso que haya primero un saber conquistado sin miras utilitarias, una vez poseído el cual se advierte que rinde utilidad>> (V: 84). <<Sirve para la vida la ciencia, pero no es su misión-¡Non serviam!->> (Ortega, 1994: 299).

Más tarde, Ortega profundizará en este carácter superfluo de la cultura, y en especial de la filosofía, por medio de los conceptos de juego y deporte, que ya nunca abandonarán su pensamiento.

El fin de la vida, <<la forma superior de la existencia humana>> (II: 302), es, a juicio de nuestro autor, el juego o deporte. Y, de nuevo Platón, a manera de talismán, en quien apoyarse⁹³:

⁹³ <<Ocurre que luego de veinticuatro siglos continuamos sacando piedra nueva de la cantera platónica: Platón vive aún realmente, aún no es un pasado>> (I: 140).

Lo que yo quiero decir es lo siguiente: que el hombre es como un juguete en la mano de Dios, y que eso, poder ser juego, es precisamente y en verdad lo mejor en él. Por tanto, todo el mundo, hombre o mujer, debe aspirar a ese fin y hacer de los más bellos juegos el verdadero contenido de su vida -contrariamente a la opinión que ahora domina. Juego, broma, cultura, afirmamos, son lo más serio para nosotros los hombres>>. He aquí, señores, una frivolidad más que yo doy al viento. Lo malo es que si yo ahora la he pronunciado, no soy yo quien la ha pensado y la ha dicho y escrito. Las palabras que he leído [...] son nada menos que de Platón (VII: 347).

Ortega percibía un viraje de la historia hacia un sentido deportivo y festival de la vida, y, aunque no se sentía arropado por muchos de sus contemporáneos en esta apreciación, no por ello dejó de predecir que, frente al amargo gesto de día laborioso del siglo XIX, el siglo XX traía un nuevo espíritu de día feriado (cfr. III: 195) Uno de los síntomas más claros era la pleamar filosófica, el creciente interés que comenzaba a haber por la filosofía⁹⁴, que, <<como todas las grandes labores humanas, tiene una dimensión deportiva y del deporte conserva el limpio humor y el riguroso cuidado>> (VII: 344-345). El juego y el deporte suponen esfuerzo, tanto o más que el trabajo. Por otra parte, gozan de tanta seriedad o más que él, aunque se trate de una seriedad de otro orden, que ha de entenderse como rigor. Las características del juego o deporte son la superfluidad, la alegría, la libertad y la seriedad o disciplina. Por los tres primeros se diferencia del trabajo.

6.1. LA SUPERFLUIDAD DE LA FILOSOFÍA

Más claro no se puede decir: <<precisamente por eso soy yo filósofo; porque no sirve para nada serlo>> (V: 278). Ortega gustará apoyarse en el pasaje bíblico de Marta y María, Marta hacendosa y María superflua, para recalcarlo. Creemos que lo hace por primera vez en las conferencias de Buenos Aires de 1916. Allí dijo Ortega a propósito

⁹⁴ Según su artículo *Pleamar filosófica*, de 1925 (cfr. III: 348).

de la metáfora que los filósofos se diferencian del resto de la humanidad en que establecen una relación de ocio con las cosas, no de negocio (cfr. 1996a: 104). Muchos años después nos recordará como *deporte* viene de *puerto*, donde los marineros hallaban el ansiado descanso (cfr. VI: 428-429).

Esta actitud no significaba, sin embargo, en la mente de Ortega ningún desprecio hacia Marta, hacia el practicismo humano en beneficio de la pura contemplación: <<aquí intentamos retorcer el pescuezo a toda beatería, inclusive a la beatería científica y cultural que se extasía ante el puro conocimiento sin hacer dramática cuestión de él. Esto nos separa radicalmente de los pensadores antiguos –de Platón como de Aristóteles>>. Una anatomía completa de la vida nos descubre que es dual, que se desdobra en <<*vita contemplativa* y *vita activa*, en acción y contemplación, en Marta y María>> (VII: 298). Ahora bien, donde hay dualidad, hay rangos, y, como muy bien decía Leonardo: <<La teorica è il capitano e la practica sono i soldati>> (cfr. I: 215; IV: 496; III: 637).

La vida indiferenciada es anterior a la vida especializada, el primitivismo es anterior a la civilización y la niñez es anterior a la vida práctica adulta. Ninguna de aquellas instancias con el desarrollo se eliminan, sino que se superan, esto es, se conservan. El juego, la inutilidad, la varita de virtudes que es la niñez se conserva en el adulto hasta el punto de que los intelectuales, los artistas son los que más alma tienen de niño.

La contraposición entre Marta y María se advierte mejor que en ninguna otra parte en la perentoria relación entre el político y el filósofo, <<el perro y el gato dentro de la fauna humana>> (IX: 629). Dicha confrontación es clásica en filosofía, desde Grecia, desde la liza entre Sócrates y los sofistas. Y es que, si la filosofía es la búsqueda desinteresada de la verdad, la política, al reducirla a utilidad, se convierte en <<el imperio de la mentira>> (II: 16). Uno de los males que el siglo XIX trajo consigo, tanto en España como fuera de España, fue la sacralización de la política. En España, como ya hemos visto en varias ocasiones, era imposible permanecer al margen de ella; pero, precisamente por eso, se hacía necesario compensar esa obsesión con unas gotas de

contemplación.⁹⁵ Éste fue el móvil de la empresa de *El espectador*, en cuya exposición de motivos Ortega reivindica <<el derecho y la obligación a la verdad>> y pide un lugar en el mundo para los que Platón en su *República* llamó *amigos de mirar, especulativos, teorizadores, contemplativos*.

En *El libro de los Estados*, decía don Juan Manuel: <<Todos los Estados del mundo se encierran en tres: al uno llaman defensores, et al otro oradores, et al otro labradores>>. ¡Perdón, Infante; el mundo así resultaría incompleto! Yo pido en él un margen para el estado que llaman de los espectadores. El nombre goza de famosa genealogía: lo encontró Platón (II: 16-17).

El Infante pecaba de unilateralidad. Sólo se fijaba en las Martas y las tres veces que se casó fue por utilidad política y económica. Pero también, necesitaba de vez en cuando retirarse a escribir. En el capítulo anterior decíamos que el único trato que el Otro, el oponente del intelectual, tenía con las cosas era para su aprovechamiento. Pero no hay Otro perfecto. En realidad, el intelectual y el Otro no son dos vidas humanas, sino los dos lados de una misma y única vida. La diferencia entre una y otra figura es - una vez más- cuestión de peso.

6.2. LA FILOSOFÍA COMO ALEGRÍA

Los dos amores de Ortega, a la filosofía y a España, no completan por sí solos el retrato del filósofo. Le faltaría un dato importante, que en forma también de dato autobiográfico nos llega: <<he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene

⁹⁵ <<El que no se ocupa de política es un hombre inmoral; pero el que solo se ocupa de política y todo lo ve políticamente, es un majadero>> (X: 209).

estas pocas palabras aladas: “¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!” Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día>> (I: 316).⁹⁶

Como en los *Diálogos* de Platón, donde la filosofía <<ríe y sonrío [...] con un ruido un poco de algazara escolar. Cosa nada sorprendente si se advierte que la filosofía se inventó por unos viejos sonrientes en conversación con los muchachos que salían del gimnasio triscando delante de sus ayos o “pedagogos”>> (II: 351). Filosofar es <<sentir fruición en el tejemaneje de las ideas, en jugar a la exactitud de los conceptos>> (VIII: 296). En Grecia la filosofía tenía el estilo competitivo de los juegos: <<como se juega al disco y al pancracio, se *juega a filosofar*>> (VIII: 305). Ortega recuerda como Platón se plantea si el chaquete y las ciencias no son cosas diferentes.⁹⁷ Hay en el filósofo fruición de descifrador de enigmas o jeroglíficos. Como Homero, quien, según la leyenda, murió por no haber logrado descifrar el famoso acertijo de los piojos. O Zenón, quien <<era un Capablanca, solo que con un humorismo que a este falta>> (VIII: 308). La cultura brota, florece y fructifica, por tanto, en el temple de la jovialidad, en el divino estado de ánimo que los antiguos atribuían a Jove, Júpiter. <<La filosofía resulta así una “imitación de Jove”>> (VIII: 316; VII: 348).

Pese a todo, no pretende caer Ortega en la tradicional beatería optimista de la filosofía. Ya nos hemos referido a su lado dramático. Pero este lado es sólo uno de sus lados, precisamente lo que no ve el tragicismo unilateral del existencialismo. La

⁹⁶ Este versillo, junto con la frase que ya vimos de que <<para mí la vida no tiene sentido si no es como una aspiración de no renunciar a nada>>, también podrían constituir un buen resumen de la idea de la filosofía de Ortega.

⁹⁷ En VIII: 306. El chaquete es el juego de mesa más antiguo que se conoce, que quizás provenga de Egipto. Platón se refiere varias veces a él: en la *República*, pero sobre todo, y para el tema que nos ocupa, en las *Leyes*, 819. Hablando de la educación matemática de los muchachos, dice el Ateniense: <<Estas son cosas que necesariamente hay que examinar y discernir, so pena de ser absolutamente una nulidad; esto es lo que constantemente se ha de estar planteando en forma de problemas los unos a los otros, pasatiempo este mucho más agradable que el chaquete para los ancianos; juegos en que realmente vale la pena que rivalicen unos y otros>>. A lo que responde Clinias: <<Es posible; pero, en todo caso, la distancia que pueda haber entre estas ciencias y el chaquete no parece ser tan grande>>.

totalidad de la obra de Ortega rezuma alegría, e, incluso, al final de su vida, separado de España –físicamente o de hecho- y perseguido por las depresiones, en esa fase que José Gaos caracterizó de amargada y atemorizada en su estudio *Los dos Ortegas*, aún tuvo aliento para reivindicar frente al existencialismo la cara lúdica de la vida.⁹⁸

Este es el punto que separa más a Ortega de Heidegger y Unamuno, y en general del existencialismo. Será en el *Leibniz* donde se mostrará más contundente: <<hay junto a la Nada y la “angustia” una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría, y especialmente, su superlativo –la filosofía>> (VIII: 296). Llega un momento, al final del libro, en que Ortega se <<embala>>, lo cual prueba que realmente no pensaba publicarlo y que ya era puro disfrute, un despacharse a gusto:

Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! a un temple de hacer filosofía que se preocupa tranquilamente solo de <<ver>> cómo las cosas propiamente son, o mejor, qué de las cosas vemos claramente y qué no, sin aspavientos, sin fraseología, sin tragedia ni comedia, *pari passu*. Y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón – *Unheimlichkeit*-, decisión, abismo –Abgrund-, Nada (VIII: 298).

Para Ortega, la misma existencia del existencialismo prueba el lado lúdico de la vida, porque al existencialista <<le gusta>> sufrir, esto es, que lo hace por deporte. <<Heidegger es el más ilustre ejemplo, puesto que es *sensu stricto* un “aficionado a la

⁹⁸ El *Leibniz* se publica en 1958. En 1956 Gaos escribe que <<si no por las formas, por los contenidos se distinguen dos Ortegas: el de las mocedades y de la primera etapa de la plenitud, una veintena de años; y el de la segunda etapa de la plenitud y de la expatriación, un treintena de años. El primero es un Ortega predominantemente gozoso y optimista. El segundo, un Ortega predominantemente inquieto y hasta atemorizado; en todo caso, indignado, amargado; y si no definitivamente pesimista, tan dubitativo acerca del futuro, que pasa de creer en la profecía histórica a tener la vida humana por imprevisible>> (1992: 136).

angustia” en el sentido en que hay el aficionado a toros>> (VIII: 299). Muy a propósito recuerda Ortega los versos de Espronceda:

Me gusta un cementerio
de muertos bien relleno...

Incluso llama al existencialista *señorito satisfecho* –recordemos como ésta era una de las figuras que adoptaba la <<rebelión de las masas>>.

Visto ahora desde este otro lado, desde su cara alegre, el mundo, que era resistencia, se me presenta como <<asistencia>>. <<Náufrago, anhelo la ventura que es la “resistencia” de la tierra firme [...] Así es el Mundo, a la par, intemperie y hogar>> (VIII: 299).

6.3. FILOSOFÍA Y ALCIONISMO

Anteriormente a los trabajos de Francisco José Martín en torno a Ortega y el humanismo, José Luis Abellán (cfr. 1966: 58) y Pedro Cerezo (cfr. 1984: 100-102), resaltaron el lado clasicista y humanista de la filosofía de Ortega. Cerezo contraponiéndolo a Unamuno: <<Es fácil reconocer la irreductibilidad en la raíz cristiana y griega respectivamente, de las posiciones de Unamuno y Ortega>> (1984: 102). Unamuno había escrito en *Del sentimiento trágico de la vida*: <<Y no hay más calor a más luz. “¡Luz, luz, más luz todavía!”; dicen que dijo Goethe moribundo. No: calor, calor, más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad. La noche no mata, mata el hielo>> (1982: 269).

Ortega, en cambio, es goethiano y clasicista. Puede comprobarse en el mismo propósito del Instituto de Humanidades, cuya divisa era la calma jovial como alternativa a la angustia existencialista, poniéndose incluso sus creadores, como buenos humanistas, bajo la protección de Jove (cfr. VII: 23). La cultura antigua orbitaba alrededor de la serenidad y la jovialidad, las cuales tenían su símbolo y su mito en el

alción⁹⁹. Por eso, Ortega habla de <<la alciónica jovialidad del deporte, del juego>> (VIII: 306 y 314; XII: 166), así como de <<la sonrisa alciónica de Grecia>> (IX: 542).

Los fenomenólogos españoles, como Javier San Martín, han podido fácilmente relacionar el alcionismo con la fenomenología: <<Sería muy interesante comparar este sentido de la epojé con el temple alciónico. Creo que son exactamente lo mismo>> (1998: 244). Con razón sostiene Pedro Cerezo que la fenomenología es una versión actualizada del clasicismo (cfr. 1984: 94). <<La filosofía nació, precisamente, como una resolución de mantener la serenidad ante los problemas pavorosos>> (VIII: 335).

Y es que la serenidad es la esencia del hombre. Por eso está en relación íntima con el ensimismamiento. Cuando el hombre pierde la serenidad, decimos que está <<fuera de sí>>, y, entonces, rebrota el animal que llevamos dentro, el animal que vive en perpetua alteración. (cfr. V: 271) . <<Mas la calma del hombre es la que él mismo briosamente se crea en medio de la congoja y del apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma!>> (VII: 24). Como el alción. Frente a la desazón reinante y creciente en el mundo, Ortega no se cansó de pregonar la necesidad de serenidad. A la que, por ejemplo, obedeció *La rebelión de las masas*, <<un ensayo de serenidad en medio de la tormenta>> (IV: 139).

Ortega también relaciona el alcionismo con la ironía. La ironía de Grecia, la ironía socrática. La cultura es irónica porque piensa un poco lo contrario de lo que dice, y en esta duplicidad consiste la ironía:

Se trata precisamente de exagerar, puesto que se trata de comprender.
La plena comprensión comienza por reducir a conceptos o, lo que es lo

⁹⁹ El alción o martín pescador incuba en el período comprendido entre una semana antes y otra después del solsticio de invierno. Durante estos días, los llamados *días alciónicos* hace buen tiempo. Apolonio de Rodas, Higino y Ovidio, recogiendo referencias más antiguas de Simónides y Aristóteles, nos han transmitido el mito de Alcyone, hija de Eolo, quien como castigo fue convertida por Zeus en alción. Su padre, sin embargo, se aplaca para permitirle incubar durante esos días.

mismo, a palabras, la irreductible realidad. Todo concepto es por su naturaleza una exageración, y en este sentido una falsificación. Al pensar dislocamos lo real, lo extremamos y exorbitamos. Pero esta violencia que le hacemos nos permite inyectarle luz y tornarlo comprensible. Frente a las cosas fabricamos modelos excesivos que nos sirven para entendernos a nosotros mismos en nuestro trato con ellas. ¿No es grotesca la representación topográfica de una tierra? Y, sin embargo, nos sirve el mapa para caminar seguros por ella. Este carácter de ficción que tiene el concepto, ésta su consciente falsedad, es su virtud mayor. Quien no perciba la ironía nativa de todas nuestras ideas que renuncie al ejercicio del intelecto. La exageración es el momento de creación que tiene el pensamiento. En él inventamos un mundo exacerbado, esquemático, compuesto de gritos –todo nombre es grito, mito, leyenda-, pero lleno de dramática claridad. La verdad resulta cuando al trasluz de ese mundo ficticio miramos la realidad. Nos basta entonces con restar nuestra propia exageración (II: 648-649; IV: 235).

La ironía es integradora. El buzo de Coromandel se sumerge en el abismo para salir a la superficie con la perla entre los dientes. Ironía que se traduce en una sonrisa (cfr. III: 440). En la segunda fase de la evolución de Ortega hay una corrección de la primera. En la fase neokantiana Grecia no es la integración, pesa demasiado la cultura y diríase que tiende a anular la vida (cfr. I: 462). La posmodernidad, sin embargo, es un nuevo Renacimiento, una nueva vuelta a Grecia. <<Los griegos no renunciaban a nada. He aquí los dos haces de la vida: orden y desorden, seriedad y di-versión, razón y enajenación>> (VII: 484). Los griegos celebraban tanto a Apolo como a Dioniso.

Todas las escuelas morales clásicas coinciden en que la felicidad reside en conservar la tranquilidad frente a los problemas de la vida. En el estoicismo, conclusión de la cultura antigua, es donde mejor se expresa. Se ha dicho muchas veces que la filosofía popular española es el estoicismo. María Zambrano ha estudiado profundamente ese estoicismo popular del <<tomarse las cosas con filosofía>>, con ironía, con

serenidad.¹⁰⁰ Y a este propósito, recuerda como, en un viaje en tren de profesores y alumnos de la facultad al Escorial, Ortega estaba en el vagón junto al médico de pueblo, el labrador, la monjita, el incipiente torerillo, etc., <<y vi que Ortega era uno más en su aspecto, la misma reciedumbre un poco tosca, en la figura la misma cabeza “antigua” con un cierto aire romano, esas cabezas que corresponden al tipo tan español de *sabio pueblerino, de filósofo de portal y café; ese aire senequista imperecedero*>> (Ortega Muñoz, 2004: 203-204).¹⁰¹

Sabemos que, además de la <<Meditación>> publicada, Ortega tenía pensado escribir otras dos <<Meditaciones del Quijote>>. Una de ellas se llamaba *El alcionismo de Cervantes*.¹⁰² Pero el caso es que no las escribió. Sin embargo, un indicio del alcionismo de Cervantes podemos encontrarlo, como dice Javier San Martín (cfr. 2005: 195), en la carta que envía a su padre desde Marburgo, en la que ensalza al caballero del Verde Gabán, que <<ha sido siempre una clara imagen de clásica nobleza y de sobria perfección ante mi fantasía y me ha ayudado a corregir la ruta de mis esperanzas ciñéndolas en ambiciones más que cortas, severas. Cervantes puso en esa figura limpia y asentada su ideal del hombre cumplido ya y canoso, de ánimo curado de juventudes. ¿Por qué no dejarse encauzar el espíritu por Cervantes que sabía de vida tanto por lo menos como de literatura?>> (1991: 282).¹⁰³

¹⁰⁰ Sobre todo en *Pensamiento y poesía en la vida española*, unas conferencias dadas en México en 1939, recogidas luego en libro, y en *El pensamiento vivo de Séneca*, de 1944. En el primero hay un capítulo que se llama <<La cuestión del estoicismo español>>.

¹⁰¹ Ortega era tan estoico que incluso habla de la <<reconquista de la “apatía” [...] No admitir siquiera el pathos de la verdad>> (1994: 300).

¹⁰² Como nos hace ver Ortega, *ciervo y alegría* están emparentados etimológicamente (VII: 488). Curiosamente, también *Cervantes* está emparentado etimológicamente con ellos.

¹⁰³ Julián Marías ha hecho una contribución al estudio del alcionismo español -centrándose especialmente en la <<gravedad española>> y el <<sosiego español>>- en su escrito *Ataraxía y Alcionismo* de 1957.

6.4. LA SERIEDAD DE LA FILOSOFÍA

Mas este tono humorístico de la filosofía no supone ausencia de seriedad, pues seriedad <<es sencillamente la virtud de poner las cosas en serie, en orden, dando a cada problema su rango y dignidad>> (XI: 94), <<un sistema de conceptos sobre el Universo [...] Se trata simplemente de que casen unos con otros, como piezas de un rompecabezas, nuestros conceptos>> (VII: 344). La seriedad, como puede verse, es el sistema. Y el sistema es la alegría. Porque *Cuando no hay alegría* –artículo de 1916-, cuando lo que hay es dolor, descubrimos nuestra soledad, así como la soledad de todas las cosas. Y, sin embargo, <<la gracia y la alegría y el lujo de las cosas consisten en los reflejos innumerables que las unas lanzan sobre las otras y de ellas reciben –la sardana que bailan cogidas todas de la mano>> (II: 32).

No sólo no hay contradicción entre juego y seriedad, sino que incluso podría decirse que es en el juego donde el hombre es más riguroso. ¿No proviene toda norma, en definitiva, de la disciplina que los nobles de antaño se imponían en los deportes y en los juegos? Platón y Aristóteles nos dicen que la filosofía es la ciencia de los hombres libres, esto es, la ciencia de los nobles, y, como el noble sustituía el trabajo por el deporte, la <<ciencia de los deportistas>> (XII: 158; III: 257), añade Ortega

Para que haya filosofía, ha de haber primero liberación de la necesidad. Como escribió Fichte: <<filosofar quiere decir propiamente no vivir; vivir quiere decir propiamente no filosofar>>:

La expresión, claro está, es excesiva y ha de entenderse con un grano de sal. La vida no consiste exclusivamente en someterse a la necesidad respondiendo a sus urgencias, sino que la vida es eso precisamente porque aspira, dominada la necesidad, a ejercitar el lujo vital de la libertad. En este segundo sentido pudo decir Sócrates que <<una vida sin filosofía no es vividera para el hombre>>. Se entiende para el hombre liberado de la necesidad (VI: 294).

<<Es ilusorio pensar que la génesis comienza con la luz sobre ella. Lo último que sobre algo se hace es la luz. Es la obra del sábado>> (II: 629). En la filosofía orteguiana de la sociedad, noble es en esencia el disciplinado, el que se exige mucho así mismo, frente al vulgo indisciplinado y cómodo -nobleza obliga. Por eso nuestro autor se permite recomendar en su *Carta a un joven argentino que estudia filosofía* la disciplina, equivalente al sacrificado entrenamiento de los atletas, porque sin ese toque ascético no es posible la filosofía (cfr. II: 347-351; VIII: 379; IV: 180-185).

El juego es tanto o más esforzado que el trabajo. Mas un esfuerzo que <<hacemos por gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo. Como Goethe decía:

Es el canto que canta la garganta
el premio más cabal para el que canta>> (VII: 348)

Sin embargo, si por este lado la filosofía es tanto o más seria que cualquier faena utilitaria, deja de serlo, en cambio, si la comparamos con la fe. Las creencias son la realidad misma, mas las ideas son fantasía. ¿Quién puede creer en cosas tales como la teoría científica de la relatividad o la teoría filosófica del solipsismo? Además, en ciencia o filosofía no se trata de creer o no creer, sino que <<se trata exclusivamente de si unas ideas [...] casan o no entre sí, y tratándose de teorías realistas, como la física, si casan además con los hechos>> (VIII: 306). Por eso, sería grotesco invitar al novato a la filosofía con gesto serio; al contrario, la mejor manera es acercarse a ella tomándola como un juego (cfr. VII: 345).

6.5. LA FILOSOFÍA COMO FIESTA

Mediante el juego, el deporte, la fantasía, el hombre se evade, se libera de la pesadumbre de la vida cotidiana. Ahora, la filosofía desde su vertiente de juego se nos manifiesta como diversión, dando, otra vez más, la razón a Fichte cuando decía que <<filosofar quiere decir propiamente no vivir; vivir quiere decir no filosofar>>. Ortega nos recuerda como los griegos llamaron originariamente *teoría*, contemplación a las

fiestas de Dioniso. A nosotros no nos quedan nada más que rudimentos de estas fiestas, como el carnaval y los toros. Como es sabido, la religión cristiana mató el sentido festival de la vida.

Pagano sentido festival de la vida que Ortega creía ver renacer en su época. Avalado por la nueva biología del siglo XX -mutacionismo y mendelismo-, que proponía una concepción de la vida como energía lúdica en sustitución de la teoría adaptacionista darwiniana, triunfante en el siglo XIX; y, también, por nuevos enfoques históricos como el de Spengler¹⁰⁴. La influencia de Nietzsche resulta, por otra parte, evidente. Pero, con respecto al refuerzo de Huizinga, que algunos autores han señalado, conviene recordar que Ortega señala taxativamente que fue al revés, que fue Huizinga quien tomó mucho de él, como le reconoció (cfr. VII: 490). Era, por lo demás, como completa José Luis Abellán, el espíritu que se respiraba en el ambiente, el de los <<felices años veinte>>, <<en que una alegría superficial lo invade todo a sonos del charlestón>> (2000: 93), <<época de capitalismo triunfante en que aún no se habían manifestado las lacras de la sociedad europea, que luego traerán las grandes guerras mundiales>> (1966: 63).¹⁰⁵

Como ya hemos dicho, Ortega opuso su <<sentido festival de la vida>> al unamuniano <<sentimiento trágico de la vida>>, de flecos cristianos recibidos a través de Kierkegaard, el cristiano romántico de Copenhague. El pasaje del *Leibniz*, en que se ven involucrados Ortega, Kierkegaard, Unamuno y Heidegger es verdaderamente venenoso: <<el romanticismo envenenó el cristianismo de un hombre histrión-de-raíz que había en Copenhague: Kierkegaard, y de él pasó la cantilena a Unamuno primero y luego a Heidegger>> (VIII: 299). En 1906 escribía Ortega, en carta a su novia, como la religión se dedicaba a ennegrecer la vida: <<¿Llegarás algún día, Rosa mía, a adquirir la

¹⁰⁴ Ortega se refiere a ello en II, 609. Lógicamente, Manuel Benavides encuentra aquí una buena oportunidad para remachar la influencia de la nueva biología en Ortega. A diferencia de otros autores que se han inclinado por la influencia de Spengler, Benavides argumenta, no sin razón, que, si se ha demostrado que la concepción organicista y teleológica que Spengler tiene de las culturas se inspira en el vitalismo de Driesch, lo natural sería considerar que ambos autores, tanto Ortega como Spengler, fueron influidos directamente por aquél (cfr. 1988: 184).

¹⁰⁵ Ver también Gaos: 1992: 156.

liberación bastante de tu espíritu para comprender el daño horrible, mortal acaso que ha hecho a España el catolicismo?>> (1991: 476).

Algunos autores han creído ver una contradicción¹⁰⁶, entre la filosofía como deporte y juego de la segunda época y la filosofía como tabla de salvación de la tercera. Uno de ellos es José Luis Aranguren, quien sostiene que Ortega abandonó la primera, propia de su pasajera etapa vitalista, por la segunda (cfr. 1966: 31-33). También Morón Arroyo, al advertir que, por influencia de Heidegger, Ortega pasa de una a otra posición, y que la filosofía como tabla de salvación es lo menos deportivo que se puede concebir y sí, en cambio, lo más utilitario que hay. Reconoce Morón que con el *Leibniz* vuelve al deporte, pero que ya no se trata del espíritu deportivo de la etapa anterior, pues, una vez instalado en el ámbito existencialista, ya no hay juego que valga, sino más bien <<la aceptación alegre del destino y de la limitación>> (1968: 350). Por nuestra parte, creemos que hay que distinguir entre el origen del conocimiento, que por supuesto es interesado, y el conocimiento mismo. El que es interesado es el hombre, no el conocimiento. Este tardío texto de Ortega es lo suficiente explicativo a este respecto: <<es preciso hacer constar que, provocada por la utilidad, la teoría misma no es utilidad. Este es el otro error, el error del pragmatismo. Para el pragmatismo la verdad es lo útil. La noción que aquí sustento es completamente opuesta; precisamente porque la verdad no es utilidad nos resulta útil y la buscamos porque es útil>> (IX: 320). Morón Arroyo percibe muy bien el trasvase de utilitarismo que hay de Heidegger a Ortega. Pero, como decíamos en nuestra Introducción, este pragmatismo está <<centrifugado>>, por lo que no podemos compartir la interpretación unilateral de J. T. Graham a la que por entonces nos referimos.

En la línea que venimos siguiendo en esta tesis, tomaremos partido, una vez más, por la solución integradora, por la coexistencia en este caso de lo lúdico y lo trágico, que estaría representada ahora, entre otros, por Ferrater Mora (cfr. 1973: 105-106) y José Hierro Sánchez-Pescador (cfr. 1965: 306-308). Aunque Ortega ya había sido muy claro anteriormente, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* resulta muy significativa en este trance, pues en su <<interpretación de la

¹⁰⁶ O cuanto menos una <<tensión, no siempre bien resuelta>> (Cerezo, 1984: 185).

vida transparece la unión indisoluble, la mutua necesidad de venir a síntesis, de las dos grandes verdades históricas sobre ella: la cristiana, para quien vivir es tener que estar en un valle de lágrimas, y la pagana, que convierte el valle de lágrimas en un *stadium* para el ejercicio deportivo. La vida como angustia y la vida como empresa>> (XII: 138-139). De nuevo el perspectivismo, el afán de integración de Ortega: la médula, lo más original de su filosofía.

6.6. LA FILOSOFÍA COMO PLACER

La filosofía es un juego y el hombre juega por placer. Un placer de naturaleza parecida al erótico, no se cansa de repetir Ortega. Como cuando, por ejemplo, es <<el pensamiento un dialéctico fauno que persigue, como a una ninfa fugaz, la esencia del bosque. El pensamiento siente una fruición muy parecida a la amorosa cuando palpa el cuerpo desnudo de una idea>> (I: 333).

Un poco extraña parece, acaso, la aproximación de la sensibilidad filosófica a esta inquietud muscular y este súbito hervor de la sangre que experimentamos cuando una moza valiente pasa a nuestra vera hiriendo el suelo con sus tacones. Extraña y equívoca y peligrosa, tanto para la filosofía como para nuestro trato con la mujer. Pero, acaso, lleva razón Nietzsche cuando nos envía su grito: <<¡Vivid en peligro!>> (I: 351).

<<El intelecto no tiene más excitante ni más gimnasia ni más nutrimento que una peculiar y lujosa voluptuosidad por la verdad>> (III: 256; X: 300-301; III: 515). Ahora, desde este otro punto de vista, el intelectual tiene una gran ventaja sobre el Otro, porque su existencia es maravillosa:

Vive permanentemente en la cima de un Tabor donde se producen incesantes transfiguraciones. Cada instante y cada cosa le es peripecia, fantasmagoría, gran espectáculo, melodrama, aurora boreal. Su calendario se compone de puros días de fiesta. Se pasa la vida, literalmente la vida, trabajando. Pero ¿se puede llamar trabajo lo que hace el Intelectual? Su

trabajo consiste precisamente en suscitar un festival perpetuo (V: 511-512).

Borracho de asombro, alucinado de maravillas. Como decía Platón, el filósofo no es un hombre tranquilo, sino un frenético, un exaltado, un entusiasta. El entusiasmo orgiástico propio de los cultos a Dioniso; sólo que esta vez el objeto de este entusiasmo es lo contrario de todo frenesí, pues es la serenidad alciónica de lo evidente:

En efecto, no es verosímil que tenga nadie algo de filósofo y no se le vea en la cara algún vestigio de esa serena borrachera inseparable de quien es bebedor de esencias. Proyectando esta impresión en su vocabulario plástico, los antiguos crearon ese doble busto tan extraño que llamaban *Dionysoplatón*. Dos caras pegadas por el cogote: la una, de facciones serenas; la otra, en orgiástico arrebató (IV: 511).

Ahora bien, la voluptuosidad es la cara de la felicidad, y el hombre sólo es feliz, como ya hemos tenido oportunidad de ver, cuando cumple su vocación

7. EL PENSAMIENTO COMO FE

El pensamiento es siempre fe. La ciencia o razón también. Lo cual no contradice la distinción anterior entre ideas y creencias, porque las ideas son el producto de la razón no la razón. En las ideas, en efecto, no creemos; por eso son ideas. Ahora bien, en la ciencia o razón sí creemos, porque es una creencia (cfr. V: 390). Como en la Edad Media se creía fanáticamente que la verdad era lo que decretaban los concilios, hoy se cree fanáticamente que la verdad, como dice Taine, sale de las Academias de Ciencias Naturales (cfr. XII: 374; V: 81-82; V: 390; V: 531 y 534; VI: 406-407). En 1908 habla Ortega de su <<fe científica>> (I: 441). Y no hay más fe que la del carbonero (cfr. IX: 657; VIII: 448).

8. EL PENSAMIENTO COMO SISTEMA

Todas las diversas técnicas en que consiste el pensamiento, sea cual sea su forma concreta, estriban en definitiva en reducir a unidad y estabilidad la pluralidad y el cambio del mundo de los sentidos. De lo que se trata, por tanto, es de sistematizar este mundo. Sistematizar es unir, pero unir es atar. Se une, se ata cada cosa a su fundamento, a su causa, a su explicación. Como convenía hacer, según narra Platón, con las estatuas de Demetrios, que huían de los jardines por la noche si no se las ataba (cfr. I: 353). Ahora bien, lo importante es que yo esté dentro del sistema, como pieza del puzzle que es el Universo. Así, todo tiene sentido, yo tengo sentido; se a qué atenerme con respecto a todo, sé a qué atenerme con respecto a mí.

Es importante darse cuenta de que el único mundo inteligible no es el científico y de que los kiowas estaban tan orientados como nosotros o quizás más. Ortega deja perfectamente claro este punto: <<nunca, a decir la verdad, se ha aclarado de modo satisfactorio por qué el hombre es tan irremediabilmente fundador, fundamentador; por qué lo ha sido siempre, aun antes de haber aprendido a fundar *lógicamente*. El mito más primitivo es, no menos que la teoría, aunque de otra manera, una acción “fundamental”>> (VII: 67). Ortega quizás se refiera a que no se sabe por qué hemos perdido los instintos. Paulino Garagorri lo ha visto muy bien en su exposición de la filosofía de Ortega: <<Hace un instante, les decía que filosofar era el esfuerzo por adquirir certeza acerca de lo fundamental. Pero debo apresurarme a reconocer que eso, sin más, no es filosofar. Nuestros remotos abuelos ibéricos, los que decoraban las paredes de la cueva de Altamira, y todos los humanos, desde la oscura frontera de su aparición, han hecho ese esfuerzo y, ciertamente, no filosofaban>> (1958: 23). <<La ciencia hereda este afán [de salvación] de la mitología y de la religión; a él debe su arquitectura sistemática, su orden e interior jerarquía, su urgencia>> (III: 540).

Como pensamiento que es, la ciencia consiste en fundamentación y sistema. Husserl ya lo había dicho en las *Investigaciones lógicas* (cfr. 1929:I, 6-10, 62-63), pero Ortega, como vimos en el primer capítulo, lo aprendió del neokantismo: <<Cohen [...] renovó la

voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica>> (VIII: 27). Obsérvese que dice *renovó*. Ortega se inscribe, por tanto, en una tradición.

9. CARÁCTER HISTÓRICO DEL PENSAMIENTO

Lo único natural es la necesidad de pensar; ninguna de sus formas lo es, ninguna es congénita al hombre. Al contrario, todas son históricas, el hombre tiene que ir las inventando, adiestrándose en ellas, experimentándolas, y a la postre tropezar con sus límites. En última instancia reconoce Ortega que el pensamiento es una empresa frustrada y el hombre nunca logra escapar definitivamente de la desorientación. Al fin y al cabo la sustancia humana es el fracaso, la historia (cfr. VIII: 283).

La distinción entre pensamiento y conocimiento dará brío a Ortega para desafiar críticamente a sus dos mentores: Dilthey y Heidegger. Con respecto a Dilthey, le sorprende que, precisamente Dilthey, quien, antes que nadie y más que nadie, nos obligó a contar con la historicidad del hombre, se refiera a las formas de pensamiento, ciencia, religión y arte, como si fueran posibilidades permanentes suyas (cfr. IX: 396)¹⁰⁷, lo que le hace sospechar que el filósofo alemán no poseyó de verdad la razón histórica (cfr. VIII: 268).

En el caso de Heidegger, algo parecido. Su definición del hombre como <<pregunta por el Ser>> es un claro ejemplo del enmascaramiento del pensamiento por el conocimiento. Un caso típico, además, de esas exageraciones -el furor teutónico- a que nos tienen acostumbrados los filósofos alemanes. El hombre es pregunta por el ser y muchas más cosas (cfr. VIII. 271; IX: 773), aclara Ortega. Por ejemplo, <<para los negros de África, filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser>> (VIII: 287). José Gaos en su artículo *Ortega y Heidegger* (cfr. 1999: 231-270), donde hace un buen <<repaso>> a su maestro con motivo de sus relaciones intelectuales con el teutón,

¹⁰⁷ En *La esencia de la filosofía* (1907), a propósito de la comparación y contraposición de las tres disciplinas con objeto de definir las.

arguye que lo que Heidegger dice realmente es que el hombre es condición de posibilidad de la pregunta por el ser, no que todo el mundo esté a todas horas preguntándose por éste. Ortega no entendió a Heidegger. Es verdad que el filósofo español le acusó en alguna ocasión de <<autista>> e ininteligible, pero ¿es que acaso resulta más claro Ortega que el alemán?, pregunta Gaos (cfr. 1999: 237-238). Pedro Cerezo, secunda a Gaos en que, efectivamente, lo que el germano dijo fue que el hombre es potencialmente pregunta por el ser (cfr. 1984: 330), y añade que el mismo Ortega defendió en varias ocasiones -como en *¿Qué es filosofía?*- justo lo que criticó a Heidegger.

La humanidad no empezó razonando. La filosofía no puede ser algo primerizo en el hombre. *Primum est vivere, deinde philosophari*. <<La filosofía es una posibilidad histórica, como todo lo humano, y en consecuencia, *es algo a que se llega viniendo de otra cosa*>> (VIII: 268). El hombre hizo históricamente la experiencia de la religión, recorrió sus caminos, experimentó sus posibilidades. Pero fracasó, y el fracaso de todas ellas le llevó a ensayar una nueva forma de pensar: la ciencia. Se es injusto con la ciencia cuando se le culpa por haber destruido la religión. <<Por una óptica ridícula propia a las cosas humanas, el sucesor aparece como un suplantador, un enemigo y un asesino, cuando en rigor no hace sino servir al que se fue, intentando prolongar su virtud y, para ello, ocupar su puesto vacío>> (VI: 405; VIII: 312). La ciencia no tiene poder alguno contra la religión. ¡Ya quisiera! La pobrecita no es nada más que <<ortopedia de la creencia fracturada>> (VIII: 262; IX: 145). Sucedáneo de sucedáneo.

Si cuando periclitó el mito, el hombre no hubiera encontrado la salida de la ciencia, ¿qué hubiera pasado? Según Ortega dos cosas: el mantenimiento de la estupefacción engendra, de una parte, estupidez, imbecilidad, cosa que pensaba había ocurrido varias veces en la historia y que incluso estaba ocurriendo en aquel momento –está escrito en 1947-; de otra, la salida de la desesperación, que conduce al salto mortal (cfr. VIII: 268, 313).

Por eso, cada forma de pensamiento es una solución o salida; pero una salida en un sentido muy fuerte, porque es la salida que se encuentra cuando ya se desesperaba de

encontrarla. Es el significado de *poros*. Aporía, claro está, es lo contrario: sin salida, problema. Luego *poros* derivó hacia *hodós*, que significa camino. Un camino no es una salida que se descubre, sino una salida que ya está ahí, con la que ya se cuenta. Una de las metáforas más insistentes es la que designa el pensamiento como un caminar y al pensador como un caminante, *viator*. Finalmente *hodós* derivó en *métodos*, que significa, mejor que camino, avance, progreso (cfr. XII: 85). Y este término es el que más se repite en Parménides y Heráclito. Parménides, <<como todo gran creador de Filosofía es el hombre del método. En él esto se intensifica e hiperestesia- más que en Descartes>> (Ortega, 1994: 248).

Del intelectualismo griego deriva la definición de hombre como animal racional. Por eso, Aristóteles abre su *Metafísica* con la frase de <<todos los hombres tienden por naturaleza a saber>>. En realidad, toda la historia de la filosofía ha sido partícipe de semejante idea; la diferencia está en que el Estagirita se toma el trabajo de decir lo que casi todos los otros no dicen pero piensan (cfr. V: 82). Mas ya vimos como para Ortega el hombre no es el animal racional, sino el animal fantástico. La razón es sólo una parte de la fantasía. Fantasear es pensar. Ortega hubiera estado de acuerdo con Aristóteles si el Estagirita hubiera dicho *pensar*; pero dijo *saber*, razonar. Es más, creemos que hubiera estado de acuerdo con Aristóteles si el Estagirita hubiera dicho que todos los hombres tienden por naturaleza a saber cuando han dejado de creer.

El hombre tiene una naturaleza, un fondo instintivo –residual, se entiende-, aunque, como ser histórico que es, se haya entretejido con la cultura, adoptando diversas formas (cfr. VII: 49). <<Siempre se ha desvirtuado la verdadera cuestión sobre el origen del conocimiento suplantándola con la investigación de sus mecanismos>> (VII: 314). No basta tener un aparato para usarlo, nuestras casas están llenas de aparatos que no usamos (cfr. IX: 653-54). La mayor parte de los hombres no se ocupan de conocer, sino que viven de fórmulas recibidas, y todos sabemos de individuos dotados para una actividad que sin embargo no ejercitan porque su vida está puesta a otras cosas. Lo instintivo es pensar para salir de la duda, echando mano de cualquiera de las facultades que tenemos a mano. Conocer o saber, esto es, descubrir el ser por medio de la inteligencia es sólo una de las muchas formas posibles de pensar, exactamente la que ha elegido el hombre

desde el siglo VI a.C.; y, cosa muy importante, que ejercita cuando ha perdido las creencias.

Por eso, con esta matización creemos que se puede seguir admitiendo que en la filosofía de Ortega el hombre filosofa por naturaleza, sin necesidad de reconocer contradicciones entre las épocas, sino, más bien, perfeccionamiento de las anteriores por las posteriores. Así puede nuestro autor hablar de una <<actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida>>(VII: 310), raíz de la filosofía; o decir que <<la primera respuesta a nuestra pregunta “¿Qué es filosofía?” podía sonar así: “La filosofía es una cosa... inevitable”>> (VII: 317). Expresiones como <<el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. [...] La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución>> (I: 357) han llevado a Morón Arroyo a sostener que *Meditaciones del Quijote* tiene un fondo aristotélico. Pensamos que no es del todo incorrecta esta afirmación, siempre y cuando se tenga en cuenta la matización anterior. Y siempre y cuando se tenga en cuenta, además, otra matización, sin la cual no se comprenderían las críticas que el filósofo madrileño hace a Aristóteles en esta misma obra.

Porque no se trata de que el hombre se ponga a conocer cuando haya dejado de creer, sino más bien de que se pone a <<intentar>> conocer. La razón no permanece incólume a lo largo de la historia, sino que, desde sus gérmenes en el hombre primigenio, se ha ido desarrollando poco a poco y a duras penas, sufriendo altibajos, desapareciendo algunas veces. Aún hoy está todavía el hombre lejos de parecer suficientemente racional; más aún: está a punto de perder la facultad. Todo lo más que puede decirse es que el hombre <<está en camino de llegar a ser racional: nada más. Decir, pues, del hombre que es racional representa algo así como decir del vecino de Castuera que es madrileño porque ha tomado el tren para Madrid [...] el hombre es racional solo con cuentagotas>> (VI: 471).

Definir al hombre como animal racional es una estolidez porque, sin duda, es un animal, pero, sin duda también, no ha llegado a ser racional. Simplemente está camino de ello. La Razón lejos de ser un don que se posee es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir como todo

propósito utópico. Porque la razón, es en efecto, una admirable utopía y nada más>> (VIII: 314).

Pero, en segundo lugar, no está dicho que sean aparatos adecuados. Ocurre, más bien, que el hombre no logra conocer y que le fallan las dotes. Sólo Platón entrevió que la raíz del conocer está precisamente en la insuficiencia de las dotes humanas, en el hecho terrible de que el hombre no sabe. Ni el dios ni la bestia tienen esta condición.<<Le faltan las dotes; es decir, que le falta precisamente la “naturaleza”, en el sentido aristotélico del término>> (Ortega, 1992a: 77).

Sin embargo, la filosofía como intento más que como logro no es la cuestión esencial del tema que nos ocupa. La dejaremos para más adelante. Lo esencial no es que se logre o que solamente se intente, sino por qué se intenta. Y la respuesta a esta pregunta es la clave del salto de Ortega de su segundo a su tercer período. Comparemos dos obras muy próximas en el tiempo y podremos apreciarlo bien. Una es un curso universitario que comenzó a dar a finales de 1929 –de los recogidos por Paulino Garagorri en *¿Qué es conocimiento?–*, donde podemos encontrarnos con que la filosofía es más natural que cualquier otra ciencia particular, ya que es un <<movimiento instintivo>> de buscar algo a lo que agarrarse cuando uno se siente perdido teóricamente y como cayendo en un vacío o abismo de problematicidad, y que si entonces no se veía así, era porque la cultura establecida no era natural (cfr. 1992a: 26). La otra es *Revés del almanaque*, de 1930, donde ya se ha sustituido el saber por saber, no suficientemente radical, por el saber para hacer. De lo que se trata aquí es de que, sin una orientación radical, filosófica, no hay razones mejores ni peores para elegir, por lo que nuestra vida no puede ser auténtica. Por eso hay en el hombre un <<afán nativo>> hacia el <<cardinalismo>>, que el siglo XIX con su agnosticismo debilitó (cfr. II: 721-722).

9.1. EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA

<<No hay acontecimiento mayor en toda la historia ni que levante ecos más solemnes en todo espíritu consciente>> (Ortega, 1996a: 39) que el paso del mito al logos. Se produjo rápidamente. En el 700, Hesíodo está aún sumergido en el mito, y en el 600 ya

se está en la ciencia (cfr. Ortega, 1994: 266). Grecia comienza a pensar de manera distinta a como se había pensado en Egipto, India, China, etc., teniendo clara conciencia y sano orgullo de ello.¹⁰⁸ Antes, la vida estaba al servicio de los dioses, el poder, el dinero o el placer; con ella, aparece una nueva figura humana: aquél para quien <<es ante todo importante lograr un cierto decoro, cohesión y firmeza en sus ideas>> (X: 301). Los griegos contaban ufanamente como los orientales se extrañaban de oír decir a Solón que no viajaba con ninguno de aquellos propósitos, sino sólo por ver y pensar.

Si se quiere comprender bien una realidad humana, hay que observarla en el instante mismo de nacer, en su estado puro, antes de que el tiempo la acabe desvirtuando irremisiblemente (cfr. XII: 251). ¿Y qué es lo que encontramos en aquel instante primigenio en que nació la filosofía? Dos cosas: 1) que los primeros filósofos no creen en la mitología, y 2) que comienzan a creer en otra cosa nueva: en el ser.

Ortega titubea a la hora de señalar quién fue el primer filósofo –o científico. Si en el período neokantiano se decanta por Sócrates -el alfarero de la humanidad (cfr. I: 64-65; I: 102)-, posteriormente resulta ser Tales de Mileto <<el primero que implanta esto que llamamos de creer por sus ojos, por su mente>>(1996a: 47), para volver de nuevo a situar a Sócrates¹⁰⁹ como primer filósofo en *El tema de nuestro tiempo* de 1923 -quien hizo nacer a Europa el día que descubrió la razón- y terminar finalmente optando por Parménides y Heráclito en sus últimos escritos (cfr. XII: 251; IX: 384; VIII: 269). La vacilación, naturalmente, está relacionada con los vaivenes de su evolución filosófica.

La historia de la filosofía, comienza con lo que Platón llamó <<una gigantomaquia>>, con el combate tremendo entre dos titanes del pensamiento: Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea. Todo lo anterior desde Tales de Mileto, no es aún *filosofía*, y los griegos mismos lo

¹⁰⁸ Ortega se lamentó muchas veces de lo mal vista que estaba en España la figura del intelectual, respondiendo a ello que la razón era un producto genuino de la civilización europea, y que los griegos, sus inventores, bien orgullosos estaban de ella (cfr. X: 300).

¹⁰⁹ Parménides y Heráclito habían razonado pero no lo sabían. Para que se descubra una cosa es menester que esa cosa exista de antemano (cfr. III: 175).

llamaron *fisiología*. La fisiología es sólo preparación y preámbulo a la filosofía; ésta comienza propia y taxativamente con el combate entre Heráclito y Parménides, los dos grandes saurios intelectuales>> (XII: 221).

La distancia entre ambas filosofías en cuanto a contenido sólo era equiparable a la distancia espacial en el orbe cultural griego entre los protagonistas. Mas, como es sabido, Parménides ganó la batalla; congeló el río heraclíteo con su lógica glaciario, y aquella victoria ha condicionado casi tres mil años de historia. Pero la vida da muchas vueltas -por más que el eléata contemplara el movimiento como ilusorio-, y en esta era nuestra posmoderna el cambio climático está derritiendo muchos hielos. Ahora Heráclito resurge de las aguas.

¿Por qué en Grecia? Aunque parezca increíble no se ha estudiado nunca con alguna energía por qué en Grecia el hombre empezó a filosofar. <<Esta es, a mi juicio, la más grave e inconcebible laguna de la historia de la filosofía, laguna que bastaría para desautorizarla en su ejercicio inveterado>> (VI: 404). Pero, no se ha estudiado el nacimiento de la razón porque no se ha estudiado nunca una cuestión previa: el por qué del derrumbe de las creencias.¹¹⁰ Mientras que esto no se sepa, no se sabrá por qué hay filósofos (cfr. XII: 251; VIII, 286), esos <<hombres extraños, de condición nunca bien definida, equívocos, sin oficio ni beneficio, mas nunca sobornables, siempre insumisos, que por esta su propia inaprensible condición no han encontrado en *ninguna lengua* denominación adecuada>> (IX: 145).

Ortega realizó una aportación a la cuestión del nacimiento de la filosofía: la colonización. Que nosotros sepamos, ha sido el único autor en resaltar el hecho de que la filosofía naciera, no en la metrópolis, sino en las colonias griegas: <<la cultura griega [...] ciencia y filosofía fueron en su origen una aventura colonial.>> (IX: 411). Era lógico que en sus conferencias de Buenos Aires de 1916 sacara el tema (1996a: 39); aunque terminó convirtiéndose en una <<añeja manía>> (IV: 371), y varias veces

¹¹⁰ Tiene razón Luciano Pellicani en que es el anti-tradicionalismo la característica fundamental de la filosofía. India y China también razonan, pero sus filosofías son tradicionalistas, y en ellas filosofía y mito siempre están unidos (cfr. 1992: 28-29).

recordó aquella primera mención, por ejemplo en su segundo viaje. Según Ortega, si se estudiara la vida colonial se vería que es una categoría histórica de primer orden, una <<forma específica de existencia humana que posee su fisiología y su patología propias>> (IV: 372). Se haría luz sobre hechos como, por ejemplo, el que inmediatamente el colono rompe con la metrópolis, volviéndose más prepotente y primitivo, para, curiosamente, volver después a reencontrarse con ella.

Para que la filosofía surja, es preciso que la religión se desvanezca, y la colonización es una buena oportunidad para ello. La religión y la autoridad estaban unidas en la metrópolis. La ciudad la había construido un dios y el gobernante era su descendiente. Secularidad y democracia se hallaban, por tanto, también unidas. Mas la consecuencia de la democracia es el individualismo, y éste condición sine qua non de la filosofía, ya que, a diferencia de las creencias, las ideas se caracterizan por ser producto individual. Por otra parte, como tantas veces se ha dicho, el comercio favorece el relativismo cultural (cfr. III: 536- 537; IX: 413-417; Ortega 1994: 236).

Según Ortega, <<sin darnos grandes aires hemos aclarado por vez primera un poco, ciertamente un poco, pero al fin un poco, nada menos que el origen histórico de la razón humana, el cual consiste en que el hombre, quiera o no, se encuentra en cierta época de la historia desintegrado o desarticulado de la ciencia total común reinante en su pueblo y obligado a elegir su propio pensar por sí mismo, por su personal cuenta y riesgo, y para elegirlo no tiene más remedio que decidirse, y para decidirse necesita tener motivos que le decidan, y esos motivos son lo que solemos llamar razones>> (IX: 136-137). Sin embargo, la aclaración orteguiana tiene la dificultad de que otras razas comerciantes no griegas, como la fenicia, fundaron colonias y, sin embargo, ni por asomo concibieron nada parecido a la filosofía. Es cierto que, como sustenta Luciano Pellicani (cfr. 1992), en apoyo de la tesis orteguiana, otras colonizaciones, como la cartaginesa, fueron imperialistas, mientras que las colonias griegas se desarrollaron independientemente de la madre patria, y que, también, aunque normalmente se niega la conciencia de libertad individual en las razas antiguas, se suele hacer la salvedad de los griegos, quienes, aunque no del todo, se tiende a aproximar a nosotros; pero lo cierto es que todas estas estimables aclaraciones y aportaciones no bastan. La libertad individual, la libertad de

mercado, el comercio, la colonización, la democracia, quizás sean condiciones indispensables para la aparición de la democracia; pero seguimos sin saber por qué precisamente en Grecia, en el siglo VI.

9.2. EL FINAL DE LA FILOSOFÍA

El progreso en filosofía consiste en ir descubriendo las limitaciones de toda filosofía concreta. Mas es posible que haya un progreso definitivo, que consista en descubrir la limitación que por fuerza tiene la totalidad de la filosofía, el modo de pensar en que consiste y, entonces, se imponga saltar a otro modo de pensar superior. Ortega trató – más bien rozó- este punto; pero, lo cierto es que, aun cuando su historicismo certifica la muerte de la filosofía, con respecto a las cuestiones concretas se mostró poco claro y no pasó de las <<sugerencias>>, los <<vislumbres>> y los <<acaso>>.

La primera referencia de la que tenemos noticia se remonta a 1935/1936, fecha del último curso universitario de Ortega, en que repartió entre sus alumnos tres *Tesis para un sistema de filosofía*. Luego, Paulino Garagorri halló entre sus papeles no publicados tres tesis más, continuación de aquéllas. Es en la cuarta donde Ortega advierte que, lo mismo que le pasó a la religión, le pasará a la filosofía, que llegará su final, delatando con ello su naturaleza histórica (cfr. XII: 134-135). En el *Leibniz* de 1947 es también bastante contundente: <<no solo no hay *philosophia perennis*, sino que el filosofar mismo no perenniza. Nació un buen día y desaparecerá en otro>> (VIII: 269). Y cuenta como un mérito de la filosofía de su tiempo el reconocimiento de este hecho: <<así obtenemos por vez primera una filosofía que entrevé el fin o término de sí misma y preforma ensayos de reacción humana que la sustituirán>> (V: 537- 538).

Con respecto a la cuestión del momento de la defunción, esto es, de si la filosofía estaba enferma, moribunda o muerta del todo, en las *Tesis para un sistema de filosofía* antes mencionadas sostiene que el despliegue filosófico, es decir, el ensayo de todas sus posibilidades, ya se hallaba <<muy avanzado>> (XII: 134-135). Para en 1943 <<insinuar>> si la filosofía no habría muerto ya, puesto que el pensamiento que se

estaba segregando en ese momento bajo el nombre de *filosofía* era <<cuestionable>> que lo fuera de verdad:

El pensamiento occidental –y me refiero al mejor- ha empezado, bajo ese nombre, a comportarse en formas cuya calificación como <<filosofía>> es sobremana cuestionable. Sin que yo ahora pretenda expresar opinión formal sobre el asunto, me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía, sino algo nuevo y diferente frente a toda la filosofía (IX: 397).

En 1947 apunta que <<tal vez estemos en la madrugada>> (VIII: 270) del óbito. Como vemos, Ortega anda con pies de plomo y no se atreve a mojarse¹¹¹. De cualquier forma, mientras no haya otra forma nueva y superior de pensamiento, mientras no descubra el hombre la ultra-filosofía, estamos <<condenados a la razón>> (IX: 136), porque a estas alturas de la historia no hay modo mejor, más serio ni responsable de entre los conocidos de enfrentar el enigma de la vida que la filosofía. La filosofía hoy por hoy es un deber (cfr. VIII: 314).¹¹²

10. CONCLUSIÓN

La razón de filosofar es, por tanto, la necesidad que el hombre tiene de vivir auténticamente, para lo cual debe encontrar su puesto en el Universo. Pero este <<descubrir>> es obra de la imaginación. El hombre, en efecto, duplica el mundo – mundo real y mundo inventado- porque al presente suma el futuro, que no puede ser

¹¹¹ ¿La famosa timidez que se atribuyó?: <<el lector debe hacerse cargo de que trata con un hombre cuya timidez es tan grande como su audacia y que avanza por la vida con un incómodo ritmo de impulsiones y frenazos>> (VIII: 57).

¹¹² A pesar de su coqueteo juvenil con el modernismo, y de que Rubín de Cendoya, siguiendo a Goethe, llegara a afirmar que la cultura nace de la religión (I: 435) -una frase imprecisa a nuestro juicio-, creemos que en general Ortega siempre se atuvo a lo que en 1908 dijo claramente: que la religión era cosa pasada (cfr. I: 121).

nada más que obra de imaginación. Y ese otro mundo le sirve a la vez de evasión, pues, aunque nazca de la preocupación, su contenido es puro juego placentero. También en este contexto, el amor encuentra su lugar como amor a la perfección de lo amado, esto es, como amor a nuestra propia perfección, la cual nos asombra y nos torna cuidadosos. Y todo esto no es caprichoso, sino que se nos impone de forma natural.

Vemos como, de un modo más o menos coherente, han ido saliendo todas las respuestas que nos proporcionó Ortega sobre el por qué de la filosofía: el hombre filosofa por naturaleza, por amor, asombro, curiosidad, placer, felicidad, por estar en lo cierto, por jugar, por saber a qué atenerse y para evadirse.

Con respecto al fundamento antropológico del filosofar, por fuerza hemos tenido que referirnos al pensamiento, porque, por lo mismo que el hombre piensa, así se da también a la filosofía. Y es que la filosofía es una forma histórica de pensar, una forma más. Ortega no es preciso en los detalles de la muerte de la filosofía; pero, como todo lo vivo, más tarde o más temprano, habrá de morir.

TERCERA PARTE
LA FILOSOFÍA COMO RAZÓN

1. INTRODUCCIÓN

Si en la Parte anterior reflexionamos sobre la filosofía en cuanto pensamiento, toca ahora en ésta hacerlo en cuanto razón. *Razón, ciencia o conocimiento*, términos, como ya vimos, todos ellos sinónimos en Ortega. La filosofía posee características propias que la distinguen de las demás ciencias; mas, en cuanto razón, coincide con ellas. En la Parte siguiente investigaremos sus notas específicas; en la presente, todo lo que se diga sobre la razón, convendrá a la filosofía.

Veremos, en primer lugar, que Ortega tiene una concepción de la ciencia en la línea tradicional, como conocimiento absoluto. La fenomenología representaba el intento postrero de salvar el conocimiento absoluto del asedio relativista, que en aquel momento había tomado la forma de positivismo, en concreto de psicologismo e historicismo. El perspectivismo orteguiano, de corte fenomenológico, fundamentará el conocimiento absoluto, uno e inmutable de un ser que ha devenido relativo, plural y cambiante.

Con respecto al método de la ciencia, el método de la razón vital, veremos que engloba una serie de submétodos de raigambre fenomenológica: la epojé, el concepto, la intuición y evidencia, la dialéctica, el método de Jericó y el método dialógico. La razón

histórica, con sus métodos derivados, la autorización y el método metafórico-etimológico, forma también parte del método de la razón vital. Veremos, además, como la razón vital es en el fondo el razonamiento cotidiano que todos empleamos para resolver nuestros problemas en la vida diaria, sólo que aplicado con mayor rigor en el ámbito científico.

Finalmente, dedicaremos una atención especial a la relación entre la ciencia y la mística, modos de pensamiento éstos que Ortega tuvo especial interés en confrontar.

2. LA UNIDAD DE LA CIENCIA

Del hecho de que la razón o ciencia se revele como un conocimiento absoluto, uno, inmutable y eterno, deriva el que algunas veces Ortega se exprese como si la filosofía no fuera una ciencia, cosa que suele ocurrir normalmente cuando la contrapone a la física actual (cfr. VII: 300; XII: 99; VIII: 37; XII: 159; VIII: 82; IX: 710). En efecto, esta ciencia, en sus condiciones actuales, al término de su proceso evolutivo desde el Renacimiento, ha renegado del conocimiento, convirtiéndose en mero artificio al servicio de la técnica. La que Kant había celebrado como <<el Conocimiento>> había degenerado finalmente en algo que ya difícilmente podía considerarse científico: mero simbolismo y probabilidad (cfr. 1994: 57-58; VIII: 282).

Sin embargo, está claro que en general Ortega apostó por la unidad de la ciencia y que consideró a la filosofía como una ciencia más. Peculiarísima, sí; pero ciencia al fin y al cabo. Expresiones bastante tardías lo corroboran, como que <<la filosofía es homogénea a las ciencias en cuanto es como ellas conocimiento>> (XII: 133), en 1932; o, en 1944, donde aparece como la teoría en sentido máximo (cfr. XII: 320).

En este punto Ortega siguió a Husserl, cuya obra, como reza el título de uno de sus libros, *La filosofía como ciencia estricta*, le ubicaba en la ilustre tradición restauradora de la filosofía como ciencia de Platón y Descartes (cfr. Husserl, 1949: 372; 1962: 5;

1986: 3 y ss.).¹¹³ Otros autores, en cambio, consideraban confusa la manía de científicizar la filosofía. Max Scheler censuró a Husserl por esto (cfr. 1980: 22-25), y Bergson, Jaspers, Marcel y Croce tampoco asumieron la tesis de la unidad de la ciencia. Max Scheler, sin embargo, a pesar de disentir en la denominación, tenía la misma concepción de la filosofía que Husserl, como reina de las ciencias, al igual –decía– que Platón, Aristóteles y la Edad Media (cfr. 1980: 20-21).

3. LA VERDAD

Hay preocupación por la verdad desde que hay ciencia. En el pensamiento precientífico no hay conciencia de la verdad ni del error ni tampoco de problema gnoseológico alguno. Los hombres creen en los dioses no porque sea verdad que existan; creen y punto (cfr. Ortega, 1994: 206, 210-211). Sin embargo, la batalla por alcanzar la verdad ha ido siempre acompañada de la cruzada por demostrar su posibilidad. El subjetivismo, el relativismo –el escepticismo en suma–, se han cernido siempre como una sombra amenazante sobre la verdad, de forma que, de cuando en cuando, se ha hecho necesario apuntalarla. Esa era la situación que expresa la fórmula <<crisis de fin de siglo>>. Husserl y Ortega estaban en la misma situación con respecto al positivismo que Platón con respecto a la sofística.

Bergson tenía probablemente razón cuando afirmaba que cada filósofo en su vida sólo dice una cosa, una intención o idea rectora que llena de sentido todas sus obras. Podemos rastrear tal intuición básica, continuamente presente en todo el esfuerzo gigantesco de Husserl. Al igual que la mayoría de los filósofos, durante toda su vida estuvo escribiendo el mismo libro, volviendo siempre al comienzo, corrigiéndose, luchando con sus propios supuestos. La meta era invariablemente la misma: como descubrir el fundamento absolutamente

¹¹³ Incluso suponiendo que hubiera un <<último Husserl>>, que Husserl hubiera modificado sus posiciones iniciales de un modo sustantivo, no significaría que hubiera renunciado a su sueño de la filosofía como ciencia rigurosa (cfr. Cristin, 2000: 73).

incuestionable, inamovible, del conocimiento; cómo refutar los argumentos de los escépticos, de los relativistas; cómo librarse de la corrosión del psicologismo y del historicismo; cómo alcanzar un fundamento perfectamente sólido en el conocer (Kolakowski, 1977: 12).

El escepticismo no era entonces una mera teoría académica, sino toda una filosofía popular, <<el ambiente de nuestra época>> (XII: 419; VI: 300). Y, sin embargo, como vimos en el tema anterior, <<la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana>>, de tal modo que, <<si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo>> (III: 158). Afortunadamente, en este tema, la vida y la lógica van de la mano, de forma que la verdad no es sólo algo que necesitamos, sino también algo de suyo evidente. Así, las teorías destructoras de la verdad no son teorías serias, no por falsas, sino por absurdas. Desde *Investigaciones psicológicas*, y siguiendo a Husserl¹¹⁴, como señala Javier San Martín (cfr. 1998: 76), Ortega demuestra que el relativismo –a la postre escepticismo– es una teoría suicida. En efecto, se quiere hacer pasar por verdad precisamente que no hay verdad. Mas que hay verdad es lo único indubitable. Discútase sobre cualquier otra cosa; pero no sobre esto, porque es la base de cualquier posible discusión. La certeza no es un estado más de la mente junto a la duda y a la opinión, error en el que parece que al creerlo hemos caído siempre, sino que la duda y la opinión son clases de certeza (cfr. XII: 434; III: 158; VIII: 376). Por eso el escepticismo es tan dogmático y absolutista como cualquier otra teoría. Y es que el hombre está condenado al absolutismo en cuanto comienza a hablar.

En *El tema de nuestro tiempo* y en *¿Qué es filosofía*, Ortega justifica positivamente el absolutismo, mostrando como su perspectivismo anexiona la absoluteidad del conocimiento a la relatividad de la realidad. La investigación de *¿Qué es filosofía?* comienza por ahí; porque, si no hay verdad, no hay ciencia ni filosofía, y, entonces, ¿para qué intentar inquirir lo que es? Es inconcebible que Ortega haya sido tachado de relativista; precisamente él, que concibió su perspectivismo como tabla de salvación a

¹¹⁴ En *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl recuerda como ya en *Investigaciones lógicas* había demostrado que el escepticismo era un contrasentido (cfr. 1981: 50).

que agarrarse el náufrago relativista.¹¹⁵ También en *Investigaciones psicológicas* y en las conferencias de Buenos Aires de 1916 la filosofía comienza por ser la ciencia de la verdad, <<por no ser otra cosa que la superación del escepticismo [...] La filosofía empieza por el escepticismo como la espada empieza por la punta>> (Ortega, 1996a: 88). Por eso, la filosofía debería ser <<educadora de la mente humana>>, que en los últimos años, entendía Ortega, había sufrido grandes perturbaciones.

4. EL OBJETO DE LA CIENCIA

Todo método de pensamiento, vimos en el capítulo anterior, se nos presenta <<con dos mundos en las manos>>. Uno de ellos es siempre el mundo de los hechos, la esfera de los sentidos; el otro difiere en función de la forma de pensar de que se trate. En el caso de la ciencia, es el ser. El ser es lo que es el hecho, su esencia, en lo que consiste. Por ejemplo, esta luz que nos ilumina consiste en ondas electromagnéticas. Que el objeto de la ciencia sea el ser, no tiene ningún misterio; conocer, como sabe todo el mundo, es saber lo que una cosa es.¹¹⁶

La fenomenología relaciona los dos mundos de la siguiente forma: la realidad tiene dos dimensiones, una, superficial, el hecho; otra, profunda, el ser del hecho. Mientras que el hecho es visible, el ser es invisible. Es invisible porque lo tapa el hecho: los árboles no dejan ver el bosque, según la metáfora de las *Meditaciones*; lo mismo que nadie podrá jamás ver una manzana, según el ejemplo que también gustaba a Ortega poner.¹¹⁷ Ahora bien, ambas dimensiones se necesitan mutuamente. Gracias a que hay

¹¹⁵ Frederick Copleston revela como se extrañó de que en una charla que dio sobre Ortega, algunos españoles, enemigos del filósofo, le criticaran el que no se hubiera pronunciado contra su relativismo (cfr. 1976: 172). Copleston, que, por cierto, hace a Ortega alguna crítica bien fundada -como la de su ambigüedad-, sabía perfectamente que no era relativista: ¡claro, lo había leído!

¹¹⁶ <<Tal vez; lo único en que el filósofo coincide con el hombre de la calle>> (VIII: 283).

¹¹⁷ Y que provocó la conocida burla de Luis Martín Santos en *Tiempo de silencio* (cfr. 1999: 157-158). Sin embargo, Ortega, previéndola, ya le había contestado mucho antes: <<hay ciertas

árboles, hay bosque, y, gracias a que hay bosque, hay árboles. Ambas dimensiones cabalgan juntas. Como en el *Quijote*, <<la primera novela integral>>, donde <<se dan un abrazo [...] el mundo imaginario e ingrávigo de las formas y el gravitante, áspero de la materia>> (II: 123).

La historia de la filosofía comienza con la <<gigantomaquia>> entre Heráclito y Parménides. Heráclito es el filósofo del ser relativo, plural, cambiante y perecedero; Parménides, el del ser absoluto, uno, inmutable y eterno. Dicho de otra forma, ambos, Parménides y Heráclito, buscan el ser; pero el ser de Parménides no es el ser del mundo, mientras que el de Heráclito sí (Ortega, 1994: 267-268). Ahora bien, desde la victoria del eleáta hasta aquí, la historia del ser ha consistido en la historia de su debilitamiento y final liquidación: Platón pluraliza el ser, Aristóteles lo trae del cielo a la Tierra, la ciencia moderna hace de él ley científica y la ciencia contemporánea lo disuelve en ley estadística.

Esta disolución del ser eleático en el ámbito de las ciencias naturales, iría acompañada de su inoperancia en las ciencias humanas, ya que el hombre no tiene un ser fijo. Las ciencias humanas no terminaban de arrancar –la otra alternativa era vacar expeditas de todo ser, reducidas a mera erudición-, impedidas de solucionar los problemas espirituales de la humanidad, al igual que sus hermanas, estaban solucionando con tanto éxito los problemas materiales.

Se hacía preciso una reforma de la idea del ser. Reformar el ser, para salvarlo. El ser parmenídeo había fracasado: quedaba probar la alternativa heraclítica. <<Abandonamos

ridiculeces que deben ser dichas, para eso existe el filósofo. Al menos, Platón declara literalmente, del modo más formal y en la coyuntura más solemne, que el filósofo tiene una misión de ridiculez. (véase el diálogo *Parménides*). No se crea que es cosa tan fácil cumplirla. Requiere una especie de coraje que ha solido faltar a los grandes guerreros y a los más atroces revolucionarios. Éstos y aquéllos han solido ser gente bastante vanidosa y se les encogía el ombligo cuando se trataba, simplemente, de quedar en ridículo. De aquí que convenga a la humanidad aprovechar el heroísmo peculiar de los filósofos>> (V: 396).

a Parménides y al eleatismo inveterado y tenaz, para volver a comenzar desde Heráclito rehaciendo con mejores medios su gesto fallido>> (XII: 234: VI: 3; IX: 254-255).

Se trata nada menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo que se ha intentado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical en la idea del ser, a poco que se logre, trae consigo una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. Es este intento la única gran promesa que se alza hoy sobre el horizonte y constituye la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser replanteados en forma completamente distinta, dentro de la nueva perspectiva, reciban alguna solución (IX: 213-214).

4.1. PERSPECTIVISMO

La difícil tarea filosófica de Ortega, el <<tema de nuestro tiempo>>, fue la de conciliar el relativismo del ser con la absoluteidad del conocimiento, cómo hacer que la verdad sea a la vez histórica y sobrehistórica. La sensibilidad de la posmodernidad no puede renunciar a ninguna de las dos instancias: la temporal y la eterna. Pues bien, ahí es donde actúa el perspectivismo (cfr. VII: 285- 286).

El perspectivismo, como confiesa Ortega a Fernando Vela en la entrevista que antecede a *Goethe desde dentro*, de 1932, no es una teoría que constituya un apartado de la filosofía de Ortega, uno más junto a otros, sino que es la totalidad de su filosofía. La filosofía de Ortega es el perspectivismo (cfr. IV: 390).

Hay una metáfora con la que el filósofo español expresa magistralmente su pensamiento: la realidad no tiene una cara en sí, sino que la pone. Y a uno le pone una, y a otro le pone otra. La cara que aparece –el <<fenómeno>> de la fenomenología, la perspectiva- depende de los dos, de la realidad y de nosotros: la pone ella pero nos la

pone a nosotros>> (IX: 370). Si para uno es bacía de barbero, para otro es yelmo de Mambrino. No depende sólo de la realidad –realismo- ni sólo de nosotros –idealismo. La fría autosuficiencia con la que históricamente se medía la realidad del ser, queda sustituida por una menesterosidad más humilde y humana, a la que sirve otra metáfora, la de Cástor y Pólux del mito antiquísimo, los dos hermanos que no podían vivir el uno sin el otro.

Para entender el perspectivismo, ayuda mucho la interpretación que Ortega hizo de la teoría de la relatividad de Einstein. El famoso físico visitó España en 1923, apareciendo al poco *El sentido histórico de la teoría de Einstein*, trabajo con el que Ortega pretendía poner boca abajo la tópica y a la vez desacertadísima, a su juicio, interpretación de la ilustre teoría. La teoría de la relatividad, resultaba ser para Ortega ¡absolutista!: <<Para la física de Einstein, nuestro conocimiento es absoluto; la realidad es la relativa>> (III: 233). El insaciable afán integrador de Ortega encontró en la teoría de la relatividad apoyo inesperado para su perspectivismo, lo mismo que encontró en la biología de von Uexküll apoyo para su teoría de la circunstancia. Sin embargo, habría que matizar, pues, podemos adivinar que, mientras Ortega y Einstein contemplaban juntos el fenomenológico cuadro *El entierro del conde de Orgaz* durante la visita a Toledo que hicieron, el físico diría al filósofo que, efectivamente, la denominación de la teoría era desafortunada, pero que estaba lejos de ser báculo de ninguna filosofía. Y así lo han entendido posteriormente todos los físicos.

De modo concluyente, Pedro Cerezo nos avisó de que Ortega tomó el perspectivismo de Husserl, donde está, en efecto. Exactamente en los párrafos 3, 29, 41 y 42 de *Ideas*. (cfr. Cerezo, 1984: 230-233).¹¹⁸ Podemos encontrarla, además, en la exposición

¹¹⁸ Pedro Cerezo hace justicia a P.W. Silver, recordando como este autor se había percatado de que la perspectiva circulaba por *Investigaciones lógicas e Ideas* (cfr. 1978: 106). Morón Arroyo también había intuido algo, pero, como desconoce la influencia de Husserl, se la había atribuido a Max Scheler (cfr. 1968: 236). Desde luego, es obvio que el perspectivismo está en la onda de la *Ética material de los valores*. Así lo piensa también Orringer, para quien la famosa teoría orteguiana tiene, como el Nilo, muchas fuentes necesitadas de exploración (cfr. 1979: 302), para regocijo de una mentalidad <<filosófico-fluvial>> como la suya.

que de la fenomenología hace el fundador de la escuela de Madrid en *Sobre el concepto de sensación* (cfr. I: 255, 258-259). Julián Marías, en el repaso que realiza de los precedentes de la teoría, tiene razón cuando niega cualquier influencia de Leibniz, Nietzsche, Vaihinger y Teichmüller (cfr. 1973b: 163-172), el primero y el cuarto idealistas y el segundo y el tercero relativistas. En realidad, ya Ortega nos lo había advertido (cfr. II: 18-19). Pero en Husserl la perspectiva no es idealista, como juzga Marías, sino realista, y, además, integradora. Tiene las dos notas fundamentales del perspectivismo: la realidad de la perspectiva y la necesaria integración de las mismas – la integración que hace Sancho de la bacía y el yelmo en el <<baciyelmo>>. Lo que hizo Ortega fue sacar el ovillo tirando del hilo del filósofo alemán; universalizar la perspectiva a la época, generación, raza, individuo, etc. *Adán en el paraíso*, escrito de 1910, ha sido reconocido por la crítica como claramente neokantiano, por lo que la perspectiva no puede datar de entonces, por mucho que Julián Marías se empeñe (cfr. 1973b: 173). Claro, que Rodríguez Huéscar es aún más atrevido, remontándola a su primer escrito (cfr. 1966: 262), cuando es evidente que *Glosas*, de 1902, es un escrito nietzscheano.

4.2. PLURALISMO

La vitalización del ser¹¹⁹ llevada a cabo por el perspectivismo al relativizarlo, conlleva también la pluralidad. <<La intuición del pluralismo universal, como puro hecho, como fenómeno, es la gran innovación en la cultura europea>> (III: 304). Al siglo XIX, evolucionista y unitarista, le sigue ahora una época centrada en lo diferencial y discontinuo. La geometría se ha pluralizado; la física de los *quanta* y de Einstein es discontinua y pluralista; la biología se ha instalado en el pluralismo con von Uexküll y el mendelismo; la historia con Spengler ha dejado de ser evolucionista.

Entre los múltiples aspectos en que se despliega la realidad, encontraremos que unos serán de altos vuelos, mientras que otros sólo modestos y humildes. La fenomenología,

¹¹⁹ No sería inapropiada la denominación de *ser vital* frente a *ser puro*, paralelamente a *razón vital* frente a *razón pura*.

el nuevo espíritu que traerá en volandas el siglo XX, desplazará al neokantismo con sus solemnes y contados temas decimonónicos -ciencia, moral, arte, religión, política-:

De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes –Dios, los astros, los números-, lo mismo que las humildes y más próximas –las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor (IV: 509-510)

Es inevitable que la teoría sea gris, pero más lo será si, echando leña al fuego, la hacemos gravitar sobre archiabstractos y remotos problemas. La cultura moderna era una cultura enferma de presbicia que sólo percibía lo distante: la humanidad, la internacionalidad, la sociedad, etc. (cfr. II: 88-89). La historia de la cultura, como si de un largo e ingente razonamiento se tratase, se ha desplegado vitalmente, siguiendo el método de Jericó, y así se nos <<aparece como un progreso desde lo lejano hacia lo próximo>> (II: 27). Empezó ocupándose de los dioses; ahora se ocupará de lo doméstico. <<A su tiempo nacerá un Newton del placer y un Kant de las ambiciones>> (I: 320).

Las cosas no se crean, se inventan en la buena acepción vieja de la palabra: se hallan. Y las cosas nuevas, las minas aún no denunciadas, se encuentran no más allá, sino más acá de lo ya conocido y consagrado, más cerca de vuestra intimidad y domesticidad, en torno de vuestras entrañas, llenando en inmenso filón las horas más humildes de vuestra vida (II: 28).

El español era, al parecer, experto en este nuevo espíritu. Como tipo mediterráneo más puro, no había podido ocultar nunca su apego a lo trivial, a lo vulgar. Cuadros religiosos de Velázquez, donde las piezas centrales son huevos y ajos; un rector de la Universidad de Salamanca cuya filosofía gravita en su totalidad sobre el tema de la inmortalidad, que decide no salvarse si no se salva también su perro; Azorín con su menuda temática de viejas, casinos, zaguanes y caminos polvorientos (cfr. I: 199-200),

etc. Los <<experimentos de nueva España>>, que pretendían ser los ensayos programados en *Las meditaciones del Quijote*, unos, tratarían de temas notables, otros, en cambio, no pasarían de humildísimos. Versarían incluso sobre el humilde tema que es para la filosofía el tema de Azorín, cuyo principal interés es la humildad de sus temas. Mas no hay tema irracional, por pequeño que sea. Cualquier cosa, incluso las aparentemente más insignificantes, rebosan significado a través del cordón umbilical que las pone en contacto con todo el Universo (cfr. V: 216; VIII: 364).¹²⁰ También el Manzanares tiene su logos. <<La mejor verdad está dicha en el eterno cuento de hadas donde una vieja mendiga hallada al borde del camino, resulta a poco que se la atienda, una gentil princesa>> (X: 358). Heráclito es el filósofo del cambio, y también el que, habiéndole visitado sus amigos, y, no atreviéndose éstos a pasar a la cocina donde estaba, les animó diciéndoles: <<¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses>> (I: 322).

Con la fenomenología, el pathos del Norte tiende la mano al pathos del Sur. Esta corriente filosófica era más generosa que el neokantismo, y Ortega pronto entendió el mensaje. Merecía la pena un tercer viaje a Alemania, el tercero para Ortega, el tercero para España – Krause, neokantismo, fenomenología.

<<¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!>> (I: 319). <<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>> (I: 322). Mucha es la distancia entre el <<salvarme yo a través de la salvación de las cosas>> del período fenomenológico y <<salvarme yo en las cosas>> del período neokantiano, entendiendo por *cosas* la ciencia, la moral y el arte.¹²¹ Coincidimos con Fernando Salmerón en que la noción de

¹²⁰ Mucho más tarde, nos dirá sobre Heidegger, que toma una palabra -como *bauen*, edificar- <<y le saca virutas. Poco a poco, del minúsculo vientre del vocablo, van saliendo humanidades, todos los dolores y alegrías humanas y, finalmente, el Universo entero. Heidegger, como todo gran filósofo, deja embarazadas a las palabras, y de estas emergen luego los más maravillosos paisajes en toda su flora y toda su fauna>> (IX: 631).

¹²¹ En el período neokantiano hay expresiones que, pareciendo remitir a un cierto pluralismo, pueden despistarnos, como cuando se nos dice que las cosas vulgares deben sumirse en las

circunstancia es la idea fundamental de la filosofía de Ortega (cfr. 1993: 307). Está íntimamente unida a la noción de perspectiva, y, como aquélla, viene de Husserl. Ortega no la utiliza hasta que toma contacto con el filósofo alemán. Es cierto que el término *Umwelt*, mundo circundante, fue usado en Alemania primero por Jakob von Uexküll en *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, de 1909; pero la fenomenología es la corriente que en filosofía inaugura la posmodernidad, caracterizada por la apertura a las circunstancias. Tanto Julián Marías (cfr. 1973b: 154-155), como Manuel Benavides (cfr. 1988: 11) difieren, claro está, de esta posición, pero no repetiremos lo ya expuesto en otros lugares.

No hay ideas en abstracto, sino ideas de un hombre, que penden de él como el fruto del árbol. Vivir es convivir. <<Todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias*>> (VI: 348). <<Lo que pensamos, y mucho más lo que escribimos, es el ademán con que lo más íntimo de nuestra persona responde a lo circunstante, a lo que es para nosotros la vida en este lugar y día>> (II: 170).

Devolvamos a nuestros pensamientos el fondo en que nacieron [...] Así lo hicieron los hombres mejores: no se olvida Descartes de contarnos que su nuevo método reformador de la ciencia universal le ocurrió una tarde en el cuarto-estufa de una casa germánica, y Platón, al descubrimos en el *Fedro* la ciencia del amor, que es la ciencia de la ciencia, cuida de presentarnos a Sócrates y su amigo dialogando en una siesta canicular, al

grandes corrientes de subsuelo (cfr. I: 51), o que las cosas escuetas son insignificantes, miserables si no sabemos orientarlas hacia la eternidad (cfr. I: 464). Mas no hay tal, sino lo contrario. No hay ennoblecimiento de lo contingente, ni mucho menos, sino lisa y llanamente suplantación. Así, por ejemplo, cuando el Sócrates que realmente vale resulta que es el tópico de las Historias de la filosofía, en lugar del histórico (cfr. I: 102). La moraleja del cuento de la vieja convertida en princesa no es tampoco la misma que la de la música de la laguna. Escribe Ortega que <<de la vibración bruta del éter trasciende como un aroma el mundo más sutil de la cultura>> y que <<hay en la Cambria una laguna de aguas muertas, que da en las tardes de verano vapores melancólicos, entre los cuales, según la leyenda, llegan sonos de arpa y voces de bardos, que cantan a los héroes virtuosos>> (X: 41). Pero, obsérvese que las aguas están muertas.

margen del Ilisos, bajo el frescor de un alto plátano sublime, en tanto que sobre sus cabezas las cigarras helénicas vertían su rumor (II: 150).

<<La idea es una acción [...] La filosofía es un sistema de acciones vivientes, como puedan serlo los puñetazos, solo que los puñetazos de la filosofía se llaman *ideas*>> (VI: 391- 392).

Siempre se destaca en los estudios sobre Ortega, como uno de los rasgos más característicos de su obra, el hecho de la enorme cantidad y variedad de temas sobre los que se pronunció -hasta sobre el marco de los cuadros, como se suele decir admirativamente-, la pasmosa riqueza de temas mayores y menores que van apareciendo y reapareciendo en la gran composición musical que es su obra, como escribe José Gaos (cfr. 1992: 47).

Soy madrileño, y una de las figuras más típicas de Madrid es ese chico que desde el tendido asiste a la novillada y en un cierto momento, sin posible contención, se arroja al ruedo y con su blusa se pone a torear al cornúpeto. Yo soy de por vida, ese eterno chico de la blusa y no puedo contemplar un problema astifino sin lanzarme hacia él insensatamente (VIII: 559).

Temas no sólo a los que dedica ensayos, sino también temas tangenciales que aparecen de pasada a propósito de otros temas, y que, con objeto de no desviarse del curso de la exposición, promete volver a ellos en otra ocasión; cosa que nunca hace, porque entre medias se le han interpuesto infinidad de otros temas. Por eso, Fernando Vela lo presenta, en la especie de entrevista a la que nos hemos referido más arriba, como <<el mayor suscitador de temas>> a la vez que como <<el que ha asesinado más>> (IV: 383). Frenético ojeador de temas; pero no para alardear de cultura, como malévolamente dijo una vez Azorín (cfr. I: 108), ni tampoco por dispersión. Ferrater Mora ha visto muy bien que la variedad de intereses intelectuales de Ortega no es <<el resultado de una especie de “inestabilidad” intelectual, sino la consecuencia de una actitud metódica>> (1973: 49): <<Amor me mueve, que me hace hablar... Amor a la multiplicidad de la vida>> (II: 38).

4.3. HISTORICIDAD

<<Acaso la conquista más delicada de la Edad Contemporánea [...] es el sentido histórico>> (II: 516), la última gran conquista de la cultura occidental (cfr. VI: 298). Ahora bien, el sentido histórico, así como la Historia, son un producto del romanticismo, de los historiadores alemanes. Estamos con Martínez Bonati (cfr. 2000: 9) en que la posmodernidad se remonta al romanticismo; se apagó durante la segunda mitad del XIX, aunque perviviendo en algunos autores como Nietzsche, y resurgió con fuerza en la <<crisis de fin de siglo>>¹²². Y en ella estamos.

A la relatividad y pluralismo del ser convenía sumarle el cambio. El ser del hombre no es eleático; vive, es cambio: un peregrino del ser, un emigrante. <<No tiene naturaleza, sino que tiene... historia>> (VI: 41), <<es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer!>> (V: 495). No es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, que es también una cosa. No es cosa ninguna, sino biografía a nivel individual e historia a nivel colectivo.

El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser <<como usted quiera>>. Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir, que ha hecho de sí – desde el <<salvaje>> paleolítico hasta el joven *surrealista* de París. [...] De la hembra paleolítica han salido *madame* Pompadour y Lucila de Chateaubriand; del indígena brasileño que no puede contar arriba de cinco salieron Newton y Enrique Poincaré. Y estrechando las distancias temporales, recuérdese que en 1873 vive todavía el liberal Stuart Mill, y en 1903 el liberalísimo Herbert Spencer, y que en 1921 ya están ahí mandando Stalin y Mussolini (VI: 34).

¹²² Por algo escribe José Luis Abellán que Unamuno era en definitiva <<un neo-romántico de la generación del 98, quizá toda ella, una generación de neo-románticos>> (2006: 90).

La circunstancia es espacial y temporal; somos siervos de la gleba espacio-temporal. Sobre Velázquez, por ejemplo, sobre cada pincelada suya <<gravita la vida entera del pintor hasta la fecha en que la dio, y con ella la vida de la época y de la nación a que pertenecía>> (VIII: 564). Ahora bien, en el carácter de un pueblo, de una raza –Ortega lo ha dicho muchas veces- no hay nada innato, sino que todo es producto de su historia. De esta forma, la circunstancia espacial se reduce a la temporal.

Ortega preveía que en el <<tiempo nuevo>> -la posmodernidad- el hombre, frente a la insensatez del siglo XVIII, iba a considerarse un heredero.

4.4. LOS PROBLEMAS CIENTÍFICOS

Un problema es una contradicción: A y no A. Como en el ejemplo escolar del remo sumergido en el agua, que a los ojos es quebrado y al tacto recto. Pues bien, todas las cosas reales son contradictorias, constituyen un problema. <<To be or not to be; that is the question>> (II: 498).

El dubitante es tenido por descreído, pero es todo lo contrario. Es más creyente que el dogmático, pues dispone al menos de dos soluciones para un mismo asunto. <<La duda es la hermana bizca que tiene la creencia>> (VIII: 291). Por eso, <<los antiguos se representaban siempre un problema como algo <<bicornuto>>, lo veían como un toro>> (VII: 513; IX: 600; VII, 391). En el problema, la mente oscila entre uno y otro juicio, entre sus peligrosas astas, amenazada de desgarró, sin quietud ni descanso. Todo problema ocasiona un <<dolor teórico>>, una <<angustia del pensamiento>> (Ortega, 1996a: 56). Como cuando se desespera don Quijote, al constatar que en sus aventuras es como si los encantadores se hubieran puesto de acuerdo en estorbar los unos lo que hacen los otros: <<todo este mundo es máquinas y trazas, contrarias unas de otras. Yo no puedo más>> (II, XXIX).

Sin embargo, ninguno de los problemas con los que se ha encontrado la humanidad hasta ahora se ha llegado a resolver del todo. Todo lo más que se ha conseguido es plantearlos cada vez mejor, progresar en su planteamiento:

Un problema evoluciona como un organismo: sus manifestaciones sucesivas son estadios progresivos de una misma estructura problemática y la serie de soluciones que va recibiendo se compone de soluciones relativas a estadios determinados del problema. Resuelto esto en una de sus formas de planteamiento, reaparece en una forma más precisa, más concentrada y estrecha. De suerte que el avance de la ciencia se revela más precisamente que en la suficiencia de las solución es en la mayor precisión, exactitud de los problemas (XII: 471).

Es por esto que <<la ciencia es un proceso siempre fluyente y abierto hacia la solución –no es, pues, de hecho, la arribada a la costa anhelada-, sino que es la navegación procelosa hacia ella>> (VII: 321). Más importancia tienen los problemas que las soluciones y nos jugamos más al plantear bien los primeros que al acertar en las segundas (XII: 341-342, 354-355). De ahí también la necesidad de conocer la historia de las soluciones, para poder comprender la situación del problema en la actualidad. Pretender ser un Robinson en ciencia es como querer plantar una choza en la Puerta del Sol (I: 229).

Ortega se extrañaba de que en su tiempo no se acabara de ver bien estas cosas. Desde luego, muchas de estas ideas tienen hoy día gran actualidad. Veremos más adelante como la idea central de la filosofía de la ciencia de Kuhn está ya en Ortega. Y también el ‘principio de proliferación’ de teorías de Feyerabend, cuando afirma el filósofo español que <<toda teoría, aun la más firme, se presenta siempre con un índice de problematismo>> (III: 552), y que el hecho de que ciertas teorías imperen como dogmas –las teorías canónicas- hace mucho daño a la ciencia, porque frena otras teorías alternativas. <<Cultura es, frente a dogma, discusión permanente>> (III: 557).

Por todas estas consideraciones, Ortega escribe en su *Carta a un joven argentino que estudia filosofía* que <<no hay nada más fecundo que la ignorancia consciente de sí

misma. Desde Platón hasta la fecha, los más agudos pensadores no han encontrado mejor definición de la ciencia que el título antepuesto por el gran Cusano a uno de sus libros: *De docta ignorantia*. La ciencia es, ante y sobre todo, un docto ignorar>> (II: 347). Como nos enseñó Platón, el hombre es un animal problemático, hipotético; lo cual, sea dicho en su honor, es lo que le salva de la estupidez, porque, en cuanto entra a funcionar la creencia, la fe, hace su entrada a la par la brutalidad (cfr. VIII: 315). <<Nada es vivo sino en la medida en que es y sigue siendo problema, y esto vale, no sólo para la vida teórica, sino para todos los demás órdenes>> (IV: 53).

Cuando no se ha reflexionado bastante, se cree que la vida ideal fuera una existencia horra de angustias y problemas, un puro flotar en un ámbito etéreo, poblado solo de caricias. [...] Pero esto es un grave error. Nuestro organismo no funcionará si el medio en torno no lo excita e irrita [...] Ni un individuo ni un pueblo puede vivir sin problemas: al contrario, todo individuo, todo pueblo vive precisamente de sus problemas, de sus destinos. La vida histórica es una permanente creación, no es un tesoro que nos viene de regalo [...] No se dude de ello: en el dolor nos hacemos y en el placer nos gastamos (VIII: 379).

5. EL MÉTODO CIENTÍFICO

En la ciencia lo verdaderamente importante es el método. Primero es el método; luego el contenido de la ciencia. Y de la novedad de su método derivará toda la novedad que contenga una ciencia. Unos científicos han expuesto el método, otros en cambio se lo han guardado para sí. Pero no importa si de verdad se tiene, puesto que normalmente es fácil advertirlo al trasluz del contenido. El problema surge cuando a duras penas se puede colegir, cuando no se sabe <<a qué se juega>> en esa filosofía (cfr. VIII: 71).

Por lo que respecto al método de Ortega, no son pocos los que piensan que su filosofía está <<fuera de juego>>. José Gaos sin ir más lejos, quien ya vimos como lo tenía por un filósofo <<culturalista>> sin sistema ni método. O Muñoz Delgado, en su

investigación sobre la lógica de la razón vital, quien concluye que ésta se quedó tan solo en un proyecto y en un programa –por lo demás, de dudosa realización (cfr. 1983: 353).

Para otros, en cambio, <<hay una “cierta teoría de la razón”>> (1983: 102), como afirma Sergio Rábade; y, aunque no llegara a escribir la *Aurora de la razón histórica*, hay al menos en sus escritos, a juicio de Pedro Cerezo, cabos suficientes como para entretener la idea que se proponía ofrecernos (cfr. 1990: 307). El problema es que, a la hora de exponerla, los críticos no coinciden. Compárense la exposiciones del mismo que nos ofrecen, por ejemplo, Paulino Garagorri (cfr. 1968: 101), Julián Marías (cfr. 1971: 96-97; 1979: 167-168) y Nelson Orringer (cfr. 1992:35). Suelen ser exposiciones confusas e incompletas. Julián Marías no se refiere para nada a la fenomenología; Orringer no tiene en cuenta la dialéctica, que es justo la dimensión vital de la razón vital, y a Garagorri necesitaríamos entenderlo antes de poder enjuiciarlo.¹²³

La presente tesis doctoral defiende que hay en Ortega una idea del método mucho más sistemática de lo que pudiera parecer a simple vista, aunque, por supuesto, no explícita. Ortega a través de sus años de escritor fue sacando de su zurrón multitud de métodos y sembrándolos a lo largo y ancho de sus obras. La tarea que nos compete ha

¹²³ Otras veces las exposiciones son francamente arbitrarias, como cuando Hans Poser afirma que la razón vital consiste en plantearse como no destruirnos mediante guerras ni destruir el mundo, en lugar de por qué existe algo y no nada (cfr. 1992: 105). <<La desproporción que se advierte en la obra de Ortega entre la brillantez de los planteamientos y la precariedad de ciertas soluciones>> (1972: 433) no se debe a la influencia de Husserl, como entiende Alfonso López Quintás, sino a algo más trivial, al hecho de que las exposiciones que se realizan de la filosofía de Ortega son con frecuencia vacías. Así, se repite en ellas, una y otra vez y con toda rimbombancia, el término *razón vital*, para quedarse a la postre tan sólo con la enseñanza de que es algo muy importante y poco más. ¿Por qué no se nos dice que la razón es vital porque no hay filosofía definitiva, porque, como todo lo vivo, todo sistema nace y muere -algo tan importante como esto? Si la razón vital queda reducida a la idea de que, para entender una filosofía, hay que atender a las circunstancias personales del filósofo, no parece que el descubrimiento esté a la altura de las expectativas con que normalmente se nos introdujo en el tema. A Ortega se le ha tomado con frecuencia como los israelitas Jericó, sí; pero sólo con las trompetas y sin estrechar el cerco.

de ser, pues, recoger todo ese material y ver si pudiera componerse con él algo con una cierta fisonomía. Por supuesto la fidelidad al autor nos llevará a no desechar ninguna de las piezas del puzzle, por incómoda que pudiera parecer para nuestro propósito. Estimamos que hay diez métodos en el segundo y tercer períodos de Ortega y Gasset: veracidad, concepto, intuición, método hipotético deductivo, método dialéctico, método de Jericó, diálogo, razón histórica, autorización y método metafórico-etimológico. Creemos además que todos ellos pueden subsumirse en un método general que, coincidiendo con Juan José Abad (cfr. 1992: 79-80), podría llamarse *método de la razón vital*. Por supuesto, la obra de Ortega no avala una denominación tan precisa ni tan contundente; pero creemos que el tiempo ha depurado esta expresión orteguiana como la más representativa de su filosofía –más que *razón histórica*, por ejemplo-, aparte de que hay razones estrictamente filosóficas para adoptarla, que esperamos resulten convincentes en las páginas que siguen. No hay pues un método de la razón vital al lado del método de la razón histórica o junto a la intuición fenomenológica. El método de la razón vital engloba estos dos métodos, junto a todos los demás, del cual cada uno de ellos constituye una parte. Creemos también, coincidiendo de nuevo con Abad, que en esencia el método de Ortega es el método fenomenológico (cfr. 1992: 69).

La veracidad, el concepto, la intuición, la dialéctica, el método de Jericó y el método dialógico son fenomenológicos. La razón histórica, por su parte, junto con sus métodos derivados, autorización y método metafórico-etimológico, consiste en la aplicación del método de la razón vital a los temas históricos. Veremos, también, como, incluso, el método clásico de las ciencias naturales, el método hipotético deductivo –entendido en sentido amplio-, es perfectamente subsumible en el método de la razón vital.

Iremos viendo detenidamente todos estos métodos, uno por uno. Pero, antes, debemos sopesar una interpretación de la razón vital que contradice de lleno nuestros postulados, y que de ser verdadera echaría por tierra nuestras pretensiones. Sostiene Julio Bayón que <<la razón vital [...] tiene un alcance mucho mayor que aquel al que estamos acostumbrados a entender cuando oímos la palabra *razón*. Su concepción fue precisamente el gran logro de Ortega. En ella se integran todos los tipos de actividad pensante que se han producido en la historia de la vida humana>> (1972: 89). Esto es,

que la razón vital vendría a ser lo que en la Segunda parte entendimos por pensamiento –religión, arte, experiencia de la vida, ciencia y lo que el futuro nos depare. Para demostrarlo, Bayón nos trae una cita de *Historia como sistema*, de 1935:

Desde hace más de un siglo usamos el vocablo <<razón>>, dándole un sentido cada día más degradado [...] Por eso aparece la fe como lo opuesto a la razón. Olvidamos que a la hora de su nacimiento en Grecia y de su renacimiento en el siglo XVI, la razón era [...] una fe. Por eso, y sólo por eso, no por otros atributos y gracias peculiares pudo combatir con la fe religiosa, hasta entonces vigente. Viceversa, se ha desconocido que la fe religiosa es también razón, porque se tenía de esta última una idea angosta y fortuita. Se pretendía que la razón era sólo lo que se hacía en los laboratorios o el cabalismo de los matemáticos. La pretensión, contemplada desde hoy, resulta bastante ridícula y parece como una forma entre mil de provincialismo intelectual. La verdad es que lo específico de la fe religiosa se sostiene sobre una construcción tan conceptual como puede ser la dialéctica o la física. Me parece en alto grado sorprendente que hasta la fecha no exista –al menos yo no la conozco– una exposición del cristianismo como puro sistema de ideas, pareja a la que puede hacerse del platonismo, del kantismo o del positivismo. Si existiese –y es bien fácil de hacer–, se vería su parentesco con todas las demás teorías como tales y no parecería la religión tan abruptamente separada de la ideología (VI: 46).

Desde luego tiene razón Bayón, bien claro es Ortega. Sin embargo, éste es el único texto que conocemos que hable en estos términos, y, por supuesto, contradice otros muchos cuyo sentido es el defendido en esta tesis: la razón vital no es todo el pensamiento, sino un modo de pensar más, junto a otros muchos. Que la razón es una fe resulta claro: Ortega insistió en ello; pero que la religión, el cristianismo, sea razón, como propone este texto, es un aserto completamente extraño al conjunto de su pensamiento. Nos inclinamos, por tanto, por pensar que <<una golondrina no hace verano>>.

Antes de pasar a los métodos concretos, debemos entretenernos, también, en una cuestión muy importante en relación con todos ellos, quizás la más importante en

relación con este asunto. Y es que debemos suscribir la apreciación de José González-Sandoval, de su tesis doctoral, de que el método de la razón vital es la razón cotidiana, la razón en su uso espontáneo en el hombre corriente (cfr. 1995: 53, 340-341). La única diferencia entre ella y la que aquí se considera estriba en el mayor rigor con que se ejercita –o se debería ejercitar- en el ámbito científico. Es cierto que Ortega no es muy claro en este punto, pero se le deslizan las suficientes sugerencias como para poder entrever lo dicho. Nosotros podríamos aportar las siguientes:

- 1) Ortega nos tiene acostumbrados a leer que las respuestas a los problemas filosóficos más importantes son sencillas, triviales y hasta perogrullescas, como <<buenos días>>. A la razón histórica se refiere explícitamente en estos términos (cfr. VI: 356; VI: 236; IX: 88).
- 2) Sobre la dialéctica, que constituye buena parte del método de la razón vital, encontramos escrito que es <<un fenómeno, tan claro y reiterado que no ofrece lugar a duda>> (IX: 359).
- 3) En *Investigaciones psicológicas* observa que, acaso sin darse clara cuenta, <<las ciencias y tal vez no sólo las ciencias, sino el arte, la moral, la política, la religión, en suma, la cultura, íntegramente>> (XII: 345) estaban reformando sus principios para dar cabida dentro a fenómenos que contradecían los antiguos. Esto fue lo que se llamó *crisis de las ciencias*, uno de los aspectos de la <<crisis de fin de siglo>>. Pues bien, este proceder de reformar la cultura establecida para que en ella entren fenómenos nuevos es la dialéctica.
- 4) A propósito de la interpretación de una pintura negra de Goya, y en un momento en que está animando a los historiadores del arte a que adopten el método hipotético-deductivo de las ciencias naturales –pues sólo la Historia se constituirá en ciencia cuando, en lugar de amontonar hechos, proceda como sus hermanas, las otras ciencias empíricas-, añade: <<no se hagan aspavientos. Después de todo se trata de ejecutar reflexiva, disciplinada y *técnicamente* lo que, a la buena de Dios, sin continuidad ni deliberación, hace el historiador y

aun el simple contemplador constantemente>> (VII: 515). Tal corrección del método consiste en inventar la hipótesis más factible que refleje la intención de Goya a la hora de pintar la pintura negra, esto es, explicarla en base a su vida. Aquí se ve claramente como Ortega está hablando del método de la razón vital, y cómo afirma que es el que se utiliza corrientemente en la vida cotidiana: <<en efecto, acontece que no se puede ver ese cuadro sin que en la mente del espectador se incorporen varias hipótesis sobre cuál fue el propósito de Goya>> (VII: 515).

- 5) En *¿Qué es filosofía?* nos dice que, en lugar de comenzar diciendo lo que es nuestra disciplina, se propone contarnos como llegó a la idea de ella, comenzando <<por el principio, por lo que para ustedes puede ser hoy, como fue para mí ayer, término inicial>> (VII: 277).

<<Es la cosa el maestro del hombre>>, es el –fenomenológico- lema orteguiano. ¿De dónde si no, iba a sacar la ciencia el método si no se lo enseñara la vida?¹²⁴ Mas la vida, la razón cotidiana funciona dialécticamente, y <<este proceso dialéctico se desarrolla entre las vivencias personales y las sucesivas interpretaciones, necesariamente interminables e íntimamente conexas, en el intento de dar sentido-explicación u orientación- a la vida, tanto individual como colectiva>> (González-Sandoval, 1995: 341).

5.1. VERACIDAD

La veracidad o afán de verdad es la ‘epojé’ fenomenológica. Muchas vueltas se le han dado a esta aparentemente misteriosa palabra y las cosas más peregrinas se han dicho sobre ella, cuando en el fondo no es nada más que la resurrección del tradicional carácter desinteresado de la ciencia, de su famosa inutilidad, que cual ave fénix resurge

¹²⁴ Por nuestra parte, no hemos conseguido entender la razón vital hasta verla funcionar en nuestra propia vida. Como decía Gracián: <<El saber de las cosas y no obrallas, eso no es ser filósofo, sino gramático>> (Maceiras, 1985: 42).

de las cenizas positivistas; del hecho de que en beneficio de la verdad se hace de todo punto necesario no implicarse vitalmente –interesadamente- en el asunto estudiado, para así contemplarlo con la máxima objetividad posible.

La refutación que realizó Ortega de la epojé husserliana, la que, a su juicio, daba al traste con todos los siglos de idealismo moderno, y abría nada menos que toda una nueva era a la humanidad, se basó en una interpretación desorbitada de la misma –va a tener razón Morón Arroyo de lo exagerado que era Ortega a veces en sus expresiones (cfr. 1968: 36). ¿Cómo vamos a pensar que Husserl pudiera llegar a creer que la actitud natural se esfume como por arte de magia merced a un puro golpe de epojé? En otras ocasiones, sin embargo, Ortega la expuso –con su habitual maestría- en su sentido, más ajustado al original husserliano, de esfuerzo por distanciarse en la medida de lo posible de los temas, para que nuestros prejuicios, intereses, condicionamientos, etc., no desdibujaran su contemplación (cfr. III: 187-188; III: 398; II: 403-405). <<No vamos a vivir las cosas, sino simplemente a teorizarlas, a contemplarlas. Y contemplar una cosa implica mantenerse fuera de ella, estar resuelto a conservar entre ella y nosotros la castidad de una distancia>> (VII: 344). <<Libertarse de su influjo, inmunizarse contra sus poderes>> (II: 27). Como cuando en *La deshumanización del arte*, en un capítulo titulado <<Unas gotas de fenomenología>>, pone como ejemplo de ella la actitud del pintor que desde un rincón pinta indiferente la escena de un hombre que agoniza. Las gotas de fenomenología son los colores que del pincel van cayendo en el lienzo, pues ni la desconsolada esposa ni el médico ni el periodista que cubre la noticia están en condiciones de hacer fenomenología, ya que tienen cosas más importantes que hacer, y, a decir verdad, ni siquiera el pintor es el fenomenólogo perfecto, al no poder pintar el hecho sino por fuera (cfr. III: 360-363).

Esta actitud será todo lo fría e inhumana que se quiera, pero es la única que cabe en la ciencia, porque

sólo se entera uno de lo que son las cosas en la medida que las contempla. El interés nubla la contemplación haciéndonos tomar partido, cegándonos para lo uno, mientras derrama un exceso de luz sobre lo otro. La ciencia

adopta, desde luego, esta actitud contemplativa, resuelta a no hacer más que espejar castamente la fisonomía multiforme del cosmos (III: 404).

La maestría como pedagogo y expositor de filosofía en que, a juicio de Gustavo Bueno, destaca, sobre todo, Ortega (cfr.1959: 112), podemos comprobarla en la introducción del concepto de ensimismamiento para explicar la epojé. Según éste las cosas tienen voz, pero es una voz silente que tan sólo puede oír el hombre ensimismado y retirado del mundo.

Y, sin embargo, nos confiesa:

De todas las enseñanzas que la vida me ha proporcionado, la más acerba, más inquietante, más irritante para mí ha sido convencerme de que la especie menos frecuente sobre la tierra es la de los hombres veraces. Yo he buscado en torno, con mirada suplicante de náufrago los hombres a quienes importase la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas, y apenas he hallado alguno. Los he buscado cerca y lejos, entre los artistas y entre los labradores, entre los ingenuos y los "sabios". Como Ibn-Batuta, he tomado el palo del peregrino y hecho vía por el mundo en busca, como él, de los santos de la tierra, de los hombres de alma especular y serena que reciben la pura reflexión del ser de las cosas. ¡Y he hallado tan pocos, tan pocos, que me ahogo! (II: 16).

La veracidad nos parece ser tan constitutiva al filósofo que no se nos ocurre pensar que alguno o algunos de ellos no fueran veraces, sino que antepusieran a la verdad algún otro interés. Y, sin embargo, esto ha ocurrido más de una vez. Sería interesante repasar la historia de la filosofía con este criterio, con el de medir el grado de mayor o menor veracidad de los filósofos en lugar del mayor o menor grado de sus aciertos. Nos encontraríamos con sorpresas. Nos encontraríamos, por ejemplo, con que los neokantianos no eran veraces. ¿Acaso movía a Natorp el afán de verdad cuando tenía al pobre Platón <<encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometiéndolo a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp>>? (cfr. VIII: 35-36). El rechazo de este forzado neokantismo se

concretó en que el <<grupo marburgiano juvenil de 1911>> estableciera la resolución de veracidad como uno de los puntos distintivos de su programa generacional frente a sus maestros.

Según una venerable tradición, Pitágoras fue el primero en usar la palabra *filosofía*. Comparaba la vida con los Juegos Olímpicos, adonde algunos acuden por negocios, otros para competir, otros para divertirse y, finalmente, algunos sólo para *ver* lo que ocurre. Pues bien, estos últimos son los filósofos. Ortega implora un hueco para el <<espectador>> entre el incesante trajinar social, a la par que trabaja por acotar una parte de sí mismo para la contemplación. Este es la razón fenomenológica de la denominación de sus revista. Así, <<encerrado en una habitación, sumergido en la niebla mágica del cigarro y sin más comunicación con la campiña que la sutil y metafórica existencia entre las hojas de los libros>>, recuerda las palabras de Fichte de que <<filosofar es, propiamente, no vivir, y vivir, propiamente, no filosofar>>:

- <<Yo no comprendo cómo puede usted vivir sin tomar el sol.
- Es que yo no vivo, señora –le respondo.
- ¿Pues qué hace usted?
- Asisto a la vida de los demás.
- ¿Pero eso es un martirio, ¿verdad, amigo mío? [...]
- No hay duda [...] Mártir quiere decir testigo [...] Si no existe alguien que atestigüe la existencia de las demás cosas, ésta sería como nula>> (II: 403-405).

Ahora bien, la <<suspensión>>, <<desconexión>> o <<puesta entre paréntesis>> de la vida en que consiste la epojé es un ideal que, como es obvio, no puede realizarse del todo. Por eso nunca se ha terminado de entender bien qué era eso de la <<inutilidad o desinterés>> de la ciencia ni de la filosofía. Ortega también empleó el término de *principio de autonomía* refiriéndose a esta característica esencial de la ciencia y de la filosofía que es la veracidad. Pero es obvio que las ciencias no pueden ser del todo autónomas; ni tan siquiera la filosofía, la reina de las ciencias. Son una función de la vida, y la vida es el <<interés personificado>>. Pero es que, además de imposible, no es ni siquiera conveniente. Javier San Martín gusta de comparar la epojé con los viajes y con la contemplación estética (cfr. 1998: 244), y la comparación resulta buena, pero

siempre y cuando ni los viajes ni las visitas a los museos tengan nada que ver con el turismo. El turista no se entera de nada porque lo que contempla ni le va ni le viene; es contemplar por contemplar; la realidad no le pone ninguna cara porque no hay perspectiva, atención, al no haber un interés subjetivo.¹²⁵ Ahora bien, el exceso de interés también anula toda posibilidad contemplativa, como ocurre con el campesino, que jamás ha mirado el paisaje. Habrá que optar, por tanto –como siempre–, por la solución integradora:

La situación prácticamente óptima para conocer –es decir, para absorber el mayor número y la mejor calidad de elementos objetivos, es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés. Hace falta que algún interés vital no demasiado premioso y angosto, organice nuestra contemplación, la confine, limite y articule, poniendo en ella una perspectiva de atención (III: 406).

5.2. EL CONCEPTO

El correlato cognoscitivo del ser es el concepto. <<El manejo de los conceptos, las *operaciones* con los conceptos es lo que se llama *razón*>> (Ortega, 1994: 276). Cierto es que el concepto es muy poca cosa comparado con el percepto: simplificador, exagerado, falso en definitiva. Como dice Fausto:

Gris, caro amigo, es toda teoría,
Y verde el árbol áureo de la vida.

¹²⁵ Cuenta Luis Díez del Corral el siguiente episodio ocurrido en un viaje que realizó con Ortega a Alemania:<<En Estrasburgo, dejamos el coche delante de la puerta sur del transepto de la catedral, que da acceso directo al célebre pilar de los Ángeles, con una estatuaria que es de lo mejor en todo el arte gótico del siglo XIII, pero Ortega se negó a entrar en el recinto, y se fue a la peluquería. No hubo manera de convencerle. Decía que para saber lo que es una catedral no basta con visitarla, hay que vivirla. El sólo había conocido de verdad la catedral de Siguëenza, ciudad en la que había pasado algunos veranos y sobre cuyas tierras y caminos escribió algunas de las más bellas páginas de *El espectador*>> (1983: 105-106).

El gris es el ascetismo del color. [...] Esta elegante voluntad de replegarse sobre el gris frente a la maravillosa y contradictoria extravagancia cromática de la vida nos lleva a teorizar. En la teoría canjeamos la realidad por su espectro, que son los conceptos. En vez de vivirla la pensamos (VII: 349).

Como los planos o los mapas son los conceptos. ¿Quién cambiaría un tesoro por el plano del tesoro? Y, sin embargo, sin el plano no hay tesoro. A <<salvarla>> viene el concepto, no a suplantarlo la vida, gustaba decir Ortega, utilizando la terminología humanista (cfr. I: 353-354; II: 405; III: 485).

El dualismo ontológico del ser y del hecho encuentra su paralelo en el dualismo gnoseológico del mirar y del ver. Ésta fue la lección magistral que una tarde de primavera recibió Ortega del bosque que ciñe el Monasterio del Escorial, como nos confiesa en *Meditaciones del Quijote*, que <<hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar>> (I: 336). No miramos con los ojos, sino con los conceptos (cfr. I: 358). Naturalmente el druida del bosque era el mismo Husserl, quien enseñó a mirar a toda una generación de fenomenólogos.

En *Ni racionalismo ni vitalismo*, de 1924 (cfr. III: 273-275), Ortega examina detenidamente el concepto de razón, comprobando que la definición que de la misma nos dio Platón continuaba siendo válida. Razón es <<dar razón>>, esto es, ir de un objeto a su <<principio>>, que se llama *causa* en el caso de las cosas y *fundamento* o *prueba* en el caso de los pensamientos. Cosas y pensamientos son entes complejos que se pueden descomponer por análisis en sus componentes simples. Pues bien, éstos son sus causas, pruebas, principios o razones. Leibniz llamó a las razones *pruebas* y este término, desde su fenomenológico curso *Investigaciones psicológicas*, Ortega lo utilizará numerosas veces para distinguir la ciencia de las demás formas de pensamiento.

La razón lee dentro –intus-legere- del hecho, se fija en sus componentes. Por ejemplo, de la nieve se fija en su blancura. Mas al fijarse la fija, y, como tocándola con

una varita mágica, la deja petrificada. Es la reducción eidética. Como en el símil de Platón, la razón es un chef que corta el pollo de la realidad en pedazos y luego los congela (cfr. XII: 225). Naturalmente que la nieve no sólo era blanca, sino de multitud de colores; cambiará, además, e incluso desaparecerá; pero la blancura es absoluta, una, inmutable y eterna. ¿De qué color es la nieve? No lo sé. Pero sé qué es el blanco. De la percepción o intuición empírica abstraemos la intuición esencial. Ahora bien, Ortega insiste en que la intuición esencial es una imagen o recuerdo: <<la intuición es imaginación [...] lo que siempre puede tener uno presente>> (1994: 296).

El método fenomenológico tiene como misión describir las intuiciones esenciales, esto es, relacionar sus elementos, jerarquizarlos, hasta llegar a los elementos últimos o definición -la forma de análisis más perfecta (cfr. III: 273-274). El concepto constituye los límites de la percepción, su lugar dentro del sistema de la realidad, como el hueco que queda de un mosaico cuando arrancamos un trozo. Si no ligáramos unos perceptos con otros, se nos escaparían, como se escapaban hasta que se encadenaron, las estatuas de Demetrios de los jardines por la noche. Etimológicamente *concepto*, a través de *conceptum* y *concipere*, deriva de *capere*, que significa agarrar o capturar algo.

Julián Marías (cfr. 1971: 60-62; 1983: 330, 494) y Rodríguez Huéscar (cfr. 1966: 190-194) han negado que el método de Ortega se reduzca al método fenomenológico, ya que, de ninguna manera se limitaría a una mera descripción, sino que proporcionaría razones. Sin embargo, nosotros no terminamos de ver qué problema hay en que una descripción proporcione razones. La descripción de la esencia de la caza como diversión radical del famoso *Prólogo* al libro de caza del conde de Yebes proporciona la razón de por qué caza el hombre; la definición de la filosofía como orientación radical de *¿Qué es filosofía?* nos viene a indicar por qué filosofa el hombre. Ortega insistió mucho en que la seriedad de la ciencia consiste en poner las ideas en serie, en realizar inventarios o catalogaciones de los elementos que encuentra el análisis (cfr. III: 275; IX: 376). Como a juicio de Ortega y, también, según él, a juicio de la filosofía tradicional, los elementos son las razones, se trataría de un catálogo de razones. Mas ¿un catálogo no es una descripción?

Para ambos autores, además, el método de Ortega se estrena en el prólogo al libro de caza¹²⁶; pero este escrito está considerado por los fenomenólogos como un excelente ejercicio fenomenológico. Y en *La razón vital en marcha*, estudio –por cierto, un tanto confuso– que Julián Marías lleva a cabo del método orteguiano, podemos hallar que algunas de sus vísceras son claramente fenomenológicas, a pesar de que el autor no lo mencione (cfr. 1971: 96).

5.3. INTUICIÓN Y EVIDENCIA

Si, como pensaba Ortega, el arte nos muestra las cosas en su ejecutividad, podría decirse que el *San Ildefonso* del Hospital de la Caridad de Illescas es un fenomenólogo redivivo:

Es un clérigo que tiene la nariz en alto, como un podenco de ideas: las huele en su tránsito ingrávito por el aire, y con una pluma que tiene suspendida en la atmósfera, las punza y las clava como mariposas en el papel blanco que tiene sobre la mesa. Yo no recuerdo un cuadro que represente más estrictamente el Pensador. El pensoso duca de Miguel Angel es más bien el Preocupado, y el Pensador de Rodin, si piensa, sólo está pensando en el salto de acróbata que va a dar (IV: 385).¹²⁷

¹²⁶ Según Julián Marías, la primera vez que Ortega hace un uso consciente y deliberado de él. (cfr. 1971: 79). ¡Con 59 años! Ortega lo utilizó inconsciente e involuntariamente desde el pasaje del bosque de las *Meditaciones del Quijote*, pero tuvo que esperar 28 años para hacerlo de forma madura; lo cual a Julián Marías le parecía normal, porque las teorías metodológicas, dice, suelen ser tardías con respecto a su utilización ejecutiva, y como ejemplo pone a Husserl, que utiliza el método fenomenológico en *Investigaciones lógicas* y sólo 13 años después lo teoriza en *Ideas* (cfr. 1973b: 221). Por nuestra parte seguiremos a Nelson Orringer, quien, más impaciente, estima que no hay que esperar tanto tiempo (cfr. 1992: 131).

¹²⁷ Entre la serie de *Meditaciones* que tenía planeadas añadir a la del *Quijote* estaba *El pensador de Illescas*, a la vez sobre el *San Ildefonso* y Sanz del Río.

Este clérigo ni induce ni deduce ni explica; sólo anota lo que <<huele>>. El secular prejuicio empirista de la humanidad ha causado que el lenguaje epistemológico esté repleto de metáforas sensoriales, especialmente visuales, dado que la vista es el sentido más nítido. Decimos *mira como huele*, nos recuerda Heidegger (cfr. 2003: 194), y, Ortega como *aspecto* era la *idea* griega, que en latín viene de *spec*, ver, mirar, y de ahí nuestro *espectador* y *per-spec-tiva*. (cfr. VII: 121). <<Vista>> como metáfora de intuición es perfectamente válida, con tal de que se reconozca como metáfora. Pero, en realidad, cualquier sentido valdría como tal, incluido el olfato (cfr. VII: 352: IX: 372 y XII: 47). O incluso el gusto. No es una mera <<ocurrencia>> que haya escrito Ortega que la filosofía sea una cuestión de paladar (cfr.1994: 68). Una larga degustación recorre la historia, desde el <<catador de alimentos>> hasta la fenomenología.

La intuición intelectual será la <<buena nueva>> de la ciencia de nuestro tiempo (cfr. VII: 356), el <<poderoso instrumento>>, la brújula con que orientarnos por el laberinto. Ortega celebró el método fenomenológico como una <<buena suerte>> (VIII: 42), y la crítica ha sido unánime en que el filósofo español <recoge y dilata lo que desde las *Investigaciones lógicas* de Husserl se ha impuesto a la filosofía que en nuestro siglo no ha sido arcaica>> (Julián Marías, 1983: 288). Sólo la intuición proporciona evidencia – de *videre*, ver- Ortega no rechaza métodos clásicos como la inducción y la deducción, pero, al no tener en ellos delante el objeto estudiado, les otorga una importancia menor, considerándolos tan sólo auxiliares. Sólo la intuición puede ser la piedra de toque de la verdad (cfr. I: 250-251), porque, como asegura Ortega, <<para mí es razón; en el verdadero y riguroso sentido toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente>> (VI: 47).

Por otra parte, no se trata de explicar –por ejemplo de reducir la lógica a psicología, o la historia a economía-, sino de describir esencias sin más. Si la intuición de la esencia es un hecho, el positivismo, que la niega, no deja de ser una teoría. Mas <<puede que, como Homero opinaba, Aquiles y Héctor no hubieron de nacer sino para que Homero los cantase; pero es indudable que los fenómenos no se han hecho para las teorías sino éstas para aquéllos>> (XII: 399). Siguiendo a Husserl, quien había dicho que los fenomenólogos eran los auténticos positivistas, Ortega asegura que <<positivismo

absoluto frente a parcial positivismo>> era el alfa y el Omega de su método (cfr. XII: 399; VI: 329; III: 166; VII: 351-352).

En la regla de la intuición y evidencia se basa la pedagogía de la alusión, el método pedagógico de Ortega. Otra de las enseñanzas del bosque de La Herrería de El Escorial:

Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud, ha proporcionado a mi espíritu una grande enseñanza. Es un bosque magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple. Además, practica la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y profunda. Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga, simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia* –significó originariamente lo mismo que después la palabra *Apocalipsis*–, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros>> (I: 335-336; I: 275; VIII: 390).

Las maneras nuevas de mirar las cosas en que consisten las propuestas de *Meditaciones del Quijote* son invitaciones a que el lector las ensaye por sí mismo. Invitaciones fenomenológicas. Scheler acudió en defensa de Husserl cuando Wundt le reprochó que nunca dijera lo que las cosas son, sino una y otra vez lo que no son, recalando lo que ya Husserl había dicho, que la fenomenología era una especie de puntero con que señalar hacia donde el lector debería mirar (cfr. 1980:79-80).

Platón, en la *Carta VII*, es muy explícito al respecto de esta pedagogía de la alusión. En él y en Ortega se haya unida al convencimiento de que ni la ciencia en general ni la filosofía pueden ser enseñadas. Así, a sus oyentes de Buenos Aires de su primer viaje les dice el filósofo español:

Intento, pues, tan sólo suscitar ante vosotros los temas radicales de la meditación filosófica, sin ánimo de apurar ninguno y más atento a sembrar en vuestra mente la fecunda inquietud de los problemas que una tranquila posesión de las soluciones [...] ninguna ciencia y menos la filosofía puede ser enseñada. Sólo pueden ser aprendidas. El mejor maestro no evita esa labor definitiva que sólo puede hacer cada cual para sí mismo, usando de largas y penosas meditaciones. La filosofía, sobre todo, merced a sus peculiares dificultades no se enseña: a lo sumo, se contamina, Conste, pues, que no pretendo exponeros la filosofía; me contento con seduciros hacia ella (1996a: 118).

5.4. ALÉTHEIA

Los dos pasos del método que hasta ahora llevamos vistos, la veracidad y el concepto, constituyen lo que Ortega llamó *alétheia*. Este término griego terminó significando verdad, pero originariamente era descubrimiento, desvelamiento, o también averiguación, hallazgo. Se trata de una acción, de una acción negativa, de un quitar.

¿Qué es lo que está oculto? El ser de las cosas. ¿Qué lo oculta? Los hechos de una parte; de otra, la venda que tenemos en los ojos. La realidad se complace en ocultarse, decía Heráclito; la realidad se <<comporta con esencial doblez>> (1992a: 83), el Universo es un constante carnaval (cfr. V: 525), dirá Ortega. Para <<des-cubrir>> la realidad es preciso que retiremos los hechos que la cubren (cfr. V: 16); pero también es necesario practicar la epojé, despojarse de las ideas establecidas, vulgares, tópicas.

Lo importante es prescindir de intermediarios, tener la realidad en persona frente a frente. La voz latina *veritas*, *verum* y nuestra *verdad* debió provenir, estima Ortega, de una raíz indoeuropea *ver*, que significó decir, y de ahí *verbum*, palabra; pero no un decir cualquiera sino el más solemne, el juramento en el que ponemos a Dios por testigo. Pero si Dios es el gran ausente, entonces jurar consiste en dejarnos solos con las cosas. Por eso, puede decir Ortega que la filosofía <<no es, pues, una ciencia, sino, si se quiere,

una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes –en lo que puramente son y soy- nada más>> (VII: 145). P. J. Chamizo lo ha visto muy bien: <<Tras la fachada lúdica consistente en calificar a la filosofía como “una indecencia”, Ortega nos está proponiendo la idea de que sólo desde la desnudez del hombre y de las cosas es posible la relación del hombre con la verdad. Y en esta desnudez, que en el hombre es desnudez de prejuicios y en las cosas desnudez del velo con que se nos dan, es en la que consiste el quehacer que llamamos filosofía>> (1985: 15).

Después de la exitosa puesta en circulación del término *alétheia* por parte de Heidegger, Ortega reivindicó su prioridad (cfr. IV: 403-404), remontándolo a *Meditaciones del Quijote*, una buena tanda de años antes de *Ser y tiempo*. Julián Marías, quien hace un exhaustivo estudio del tema, defiende que Ortega fue el primero en utilizar filosóficamente el concepto, pues, aunque Hartmann reparó antes que él en el sentido etimológico de la verdad, no le sirvió para nada en el desarrollo de su filosofía (cfr. 1973b: 244-256). Lo cual es cierto, pero, como apunta Pedro Cerezo, no se debe pasar por alto la raíz fenomenológica de la *alétheia* (cfr. 1983: 246). El hecho de que en las *Meditaciones* aparezca unida a la pedagogía de la alusión nos hace pensar que no fue una mera ocurrencia parentética, como sostiene José Gaos, basándose en que no vuelve a aparecer hasta 1928 (cfr. IV: 532).

Nuestra impresión es que Ortega interpreta la *alétheia* en *Meditaciones del Quijote* como descubrimiento, hallazgo. Sin embargo, desde ese momento y hasta 1928 la interpretación será exclusivamente en el tradicional sentido de *adaequatio intellectus et rei* (cfr. XII: 432; III: 145, 164-165; III: 256). Sólo después de su contacto con Heidegger vuelve a acordarse de la *alétheia*-desvelamiento –en *¿Qué es filosofía?*, por ejemplo, donde la llama <<hallazgo del ser>> (VII: 372)-, interpretación a la que añadirá además la heideggeriana de la verdad óptica. Así, si en 1915 (cfr. XII: 410) o en 1924 (cfr. VIII: 373) defiende que <<las cosas no pueden ser verdaderas ni falsas>> y que no tiene sentido hablar, por ejemplo, de una *estrella falsa* o de un *verdadero amigo* al menos de una forma que no sea secundaria y derivada con respecto al uso correcto del término *verdad*, en su curso universitario de 1930 proclama, en cambio, lo contrario,

que <<uno de los errores más radicales y permanentes de la filosofía ha sido suponer que la verdad es originariamente un atributo del juicio, del pensar [...] Hay, pues, tras esta luz que veo la "verdadera luz" que no veo. Y la verdad de mi juicio sobre ella será la coincidencia no con la luz, sin más ni más, no con la cosa simplemente, sino con la verdad de la luz o con la luz en su verdad.>> (1992: 83; IX: 433-434).

Vemos, por tanto, como en su tercera fase o fase existencialista Ortega interpreta la verdad en tres sentidos: como hallazgo, como lo hallado y como adecuación.

5.5. EL VERDADERO NOMBRE DE LA FILOSOFÍA

Ortega no mantenía una teoría convencionalista del lenguaje, sino todo lo contrario, y de manera platónica pensaba que cada cosa tiene <<su>> nombre, y que, como veremos más abajo, al nombrarla se la llama. Este nombre auténtico, verdadero, es el que toma cuando se la descubre, cuando todavía no ha perdido su brillo originario con el manoseo social. Pues bien, la filosofía comenzó llamándose *alétheia*; así la llamaron los primeros filósofos, Parménides y Heráclito; y así debió llamarse siempre (cfr. IX: 388). Pero la vida da muchas vueltas y, lo que comenzó llamándose *alétheia*, acabó por llamarse *filosofía*. De la torpeza de la humanidad para denominar a sus ciencias podríamos encontrar aquí un buen ejemplo (cfr. VI: 358; VII: 12).

El término *filosofía* no era nada del gusto de Ortega. Sólo en su curso temprano *Investigaciones psicológicas* le parece bello el nombre (cfr. XII: 368), el resto de las veces que se refiere a él es para descalificarlo: arcaico, herrumbroso, extraño, torpe, inepto, peligroso, amanerado, cursi, grotesco, absurdo, insuficiente, frívolo, ridículo, estúpido, vil (cfr. VIII: 390; XII: 170; IX: 426; VIII: 269; VII: 12; IX: 145; VII: 145; V: 84; XII: 250; IX: 388, 423-430; Ortega, 1994: 77). Incluso en aquel curso acabó proponiendo su licencia. <<Es incalculable el daño causado al pensamiento –el estorbo, el lastre oneroso, los despistes- por el ridículo nombre *filosofía*>> (VI: 359).

Y es que *filosofía* no es el verdadero nombre de la cosa, sino un nombre que por motivos sociales se le puso mucho después. Cuando en el siglo V los atenienses comienzan a percatarse de la existencia de los filósofos, la reacción va a ser negativa. Atenas estaba muy atrasada en comparación con la periferia de Grecia; era muy tradicionalista, y los atenienses se daban cuenta de que la filosofía era un modo de pensar diferente al religioso (cfr. IX: 426). Así, Anaxágoras, Protágoras y Sócrates tuvieron problemas –o más que problemas. *Aletheia* era demasiado arrogante; era mejor sustituirlo por otro más inexpresivo, evasivo y cauteloso: *filosofía*.

La palabra *sofós* –*sapiens* en latín- es antiquísima. Su significado originario fue el de sabroso. Luego pasó a denominar al catador, el hombre de buen gusto, el que entendía de sabores –que solía ser el anciano de la tribu- quien decidía qué alimentos se podían comer y cuáles no. Todavía hay algunas tribus donde existe esta figura, de la que luego saldría el mago y el médico (cfr. IX: 427; Ortega, 1994: 68; VIII: 282; IX: 96). Mas tarde denominó al entendido en cualquier asunto; y finalmente al entendido en asuntos humanos –experiencia de la vida. Así aparece la literatura sapiencial con los Sietes Sabios.

Filósofo aparece como adjetivo en Heráclito, y como verbo en Tucídides, en el discurso fúnebre de Pericles. Sócrates adoptó el nombre *filosofía* porque le venía bien a su filosofía negativa; pero fue Platón quien la convirtió en término técnico, y no precisamente por las razones de Sócrates, sino por razones defensivas, para disfrazarse y despistar (cfr. VII: 12; IV: 337; IX: 431-432; Ortega, 1994: 69-70).

5.6. EL MÉTODO HIPOTÉTICO-DEDUCTIVO

Algunos autores, como García Aguilar (cfr. 1996: 272), han detectado cierta incoherencia en Ortega, cuando, por una parte nos habla de intuición, y, por otra, de invención, construcción y fantasía. No es así, sin embargo, a nuestro juicio.

Ortega creía que una de las razones por la que estaban estancadas las ciencias humanas era por no haber adoptado el método hipotético-deductivo de sus hermanas las naturales, que tan buenos resultados había dado desde la Edad Moderna. Este método se malinterpretó cuando, después del idealismo alemán con sus excesos constructivistas, reaccionó la filosofía de la ciencia a favor de la experiencia y del experimento. Sin embargo, éstos, por muy importantes que fueran, tan sólo constituían una parte del método; la otra era la hipótesis, esto es, las elucubraciones matemáticas a priori. Precisamente lo que los escolásticos criticaban a Galileo era que se saltaba la observación y el experimento en favor de tales elucubraciones. En esta interpretación de la ciencia moderna, Ortega, como ha señalado Gustavo Bueno entre otros, se sitúa en la corriente crítica de la filosofía de la ciencia positivista, que iniciaron Duhem y Poincaré, corriente que <<navega entre dos aguas>> (Madrid, 2005: 17), entre el construccionismo y la observación y el experimento, y que, a nuestro juicio, se le puede aplicar perfectamente la metáfora baconiana de la abeja, término medio entre la empirista hormiga y la razonadora araña.¹²⁸

El problema de las ciencias humanas es que habían comenzado a caminar en ese estado de espíritu en que se rechazaba todo constructivismo en beneficio del dato. Y así ocurría, que la montaña de hechos crecía y crecía, y, proporcionalmente, también, la ausencia de comprensión en tales ciencias. Y es que no se quería ver que la ciencia no es una vendimia de hechos, sino una guerra contra ellos. Los hechos, más que regalarnos la realidad, lo que hacen es plantearnos un problema, el problema de la realidad.

La <<Filosofía de la historia>> de Hegel y la historiología y En torno a Galileo son las obras de Ortega donde las ciencias naturales y las ciencias humanas se hayan más cerca -*Galileísmo de la historia* se llama uno de los capítulos de este último libro¹²⁹. Sin embargo es -¡nada menos!- en sus escritos sobre Goya, donde más

¹²⁸ Interpretación que sigue siendo actual en la forma del <<nuevo experimentalismo>> de Ian Hacking.

¹²⁹ En *Las Atlántidas*, de 1924, cuatro años anterior al libro sobre Hegel, Ortega había distinguido las ciencias humanas de las naturales en unos términos parecidos a la distinción

claramente expresa que el método de las ciencias humanas es el método hipotético-deductivo de las ciencias naturales:

No hay historia sin datos, sin hechos comprobados. Pero la historia no consiste en los datos. La misión de éstos es, primero, obligarnos a imaginar hipótesis que los expliquen, que los interpreten porque todo hecho es por sí equívoco, y segundo, confirmar o invalidar esas hipótesis. La perfección lograda en las disciplinas instrumentales de la historia quita a ésta todo pretexto para que no dé el paso decisivo que la instaure como genuina ciencia. Este paso es el empleo del método hipotético que ha permitido constituirse a las demás ciencias empíricas (VII: 514).

<<Entender a Goya implica que, una vez visto ese cuadro, nos volvamos de espaldas a él y nos pongamos a analizar nuestras hipótesis, a articular unas en otras, a eliminar las que, por tal o cual razón, son inaplicables [...] No vale dejar en pie estas múltiples interrogaciones. Hay que eliminar las que no sirvan y decidirse por una de ellas o imaginar otra distinta>> (VII: 515-516). Finalmente hay que quedarse con la hipótesis que mejor refleje su intención, esto es, su vida. Clarísimamente se ve en estos pasajes como el método de la razón vital es el método hipotético-deductivo clásico.¹³⁰

diltheyana entre explicación y comprensión, lo que lleva a J. Molero a ver allí una anticipación de Dilthey (cfr. 1981: 45), y a Pedro Cerezo a admirarse de que no volviera sobre ello en el *Hegel* (cfr. 1990: 319). Sin embargo, la distinción de *Las Atlántidas* no es en base al método, sino a que sólo en el ámbito humano hay sentido- <<el hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido>> (III: 310). En efecto, las ciencias naturales consisten en explicar unos fenómenos sin sentido por otros igualmente sin sentido.

Entiende Ortega que sentido pleno sólo tiene para nosotros la cultura de nuestra propia generación, lo que hace realmente dificultosa la labor de historiar. Manuel Garrido ha señalado con razón la coincidencia de Ortega con Kuhn (cfr. 1983: 316), y Martínez Bonati, también con razón, lamenta que, a pesar de que Ortega se adelantó a Kuhn y a Foucault respecto a la tesis central de la *Estructura de las revoluciones científicas*, sólo aparezca en los manuales de filosofía de la ciencia a lo sumo como pionero de la filosofía de la técnica (cfr. 2000: 7).

¹³⁰ Arturo García Astrada ha visto bien como el método hipotético-deductivo de la física es la razón vital, pero no se refiere para nada a las ciencias sociales ni a la razón vital como método de la filosofía (cfr. 1959:75).

En el Prólogo a la traducción de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, Ortega asegura que toda ciencia de realidad se compone de cuatro elementos:

- << a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar –la materia en física, lo <<histórico>> en Historia.
- b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.
- c) Una zona de <<inducciones>> dirigidas por esas hipótesis.
- d) Una vasta periferia rigurosamente empírica –descripción de los puros hechos o datos.

La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y ésta, a su vez de la textura ontológica que cada forma general de realidad posea>> (IV: 530).

Incluso la parte de la filosofía que es la ontología, filosofía primera o razón vital, tiene un cuerpo *a priori* –la vida es hacer, hay muchas posibilidades, hay que elegir el quehacer, no se puede vivir sin creencias, etc.-necesitado de confirmación (cfr. Ortega, 1974: 116).

Ortega no veía contradicción entre intuición y construcción. En *En torno a Galileo* nos dice en una página que la ciencia es alétheia y justo en la siguiente que es hermana de la poesía (cfr. V: 16-17). Y es que, si la ciencia es alétheia, descubrimiento de la realidad, <<la realidad no es dato, algo dado, regalado –sino que es construcción que el hombre hace con el material dado>> (V: 16, 84-85). <<El vocablo inventar recobra aquí su intención etimológica de “hallar”>> (IV: 366).¹³¹ Con la ciencia ocurre exactamente igual que con la vida, donde descubrir la vocación, el destino es a la vez inventarlo.

¹³¹ Este *hallar* pone de manifiesto la distancia que hay entre las etapas segunda y tercera y la primera. En la etapa neokantiana, Ortega distinguió entre veracidad y sinceridad; la primera, activa, cultural y masculina; la segunda, pasiva, natural y femenina (cfr. Ortega, 1989: 79). En la fase neokantiana <<la verdad no se siente, la verdad se inventa>> (I: 147), pero no se halla. Y es que en aquella fase la veracidad aniquila la sinceridad, mientras que en ésta la perfecciona.

La aparente contradicción se funda en la concepción de la intuición como algo pasivo. Cuando ni siquiera la intuición sensible, la percepción, es pasiva. Nadie ha visto jamás una naranja. ¿No es la percepción una construcción, un producto de la fantasía? La intuición sensible es la suma de un ver pasivo y de un mirar activo. Este mirar es la atención, un buscar, una anticipación. Como dijo Goethe, <<todo hecho es ya teoría>> (IV: 531). Menos pasiva será entonces la intuición intelectual esencial, si consiste en el recuerdo o imagen de la percepción. Y menos aún el concepto, que consiste en el trabajo con las intuiciones esenciales.

La teoría y su modo extremo –la filosofía- es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas. Pero el desinteresarse no es pasivo, es una forma del interesarse: a saber, interesarse por una cosa cortando los hilos de interés intravital que la ligaban a mí –salvándola de su inmersión en mi vida, dejándola sola, ella en la pura referencia a sí misma- buscando en ella su ella misma. Desinteresarse es, pues interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia, diríamos de personalidad –ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí. Contemplación es ensayo de transmigración (VII: 429).

5.7. DIALÉCTICA

En *Origen y epílogo de la filosofía*, Ortega se ocupó en profundidad del método dialéctico, aplicándolo al estudio de la historia de la filosofía. No obstante, aparece por primera vez en 1913, en *Sobre el concepto de sensación*, artículo con el que pretendía introducir el conocimiento de la fenomenología en España (cfr. I: 250). El método dialéctico es, por tanto, una de las caras del método fenomenológico, por más que en las exposiciones de Husserl no suela aparecer junto a la epojé, la reducción eidética, la intuición y la evidencia. Entendemos que no es necesario diferenciar ambos métodos, el fenomenológico y el dialéctico, como hace José González-Sandoval, al proponer que la integración de ambos –integración problemática, por lo demás- define el método

orteguiano (cfr. 1995: 58).¹³² Ortega bien claro lo dice: anunciando en plena conferencia sobre el teatro en 1946, que, a propósito de ese tema, quería <<dar un ejemplo del más riguroso método dialéctico –y a la vez fenomenológico>> (cfr. VII: 453); al ponernos al tanto en el *Leibniz*, de 1947, que en 1925 se proponía replantear el problema del ser, y añadiendo a continuación que este replanteamiento <<había que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y solo en tanto significa este un *pensar sintético* o *intuitivo*>> (VIII: 273), y en *Notas de trabajo... epílogo*, con una anotación llamada *Mi Dialéctica*, que aclara: <<no es un pensar en conceptos (lógicos) sino un pensar en visiones (intuición husserliana)>> (1994:66). Ortega casi siempre reconoce sus deudas intelectuales, como en este caso: <<Husserl, que apenas habla del pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole. Pero aún estamos al comienzo de la faena de tomar posesión de él y queda mucho por hacer>> (IX: 351). Esta confesión nos va a decir mucho, no sólo en lo que se refiere a este punto, sino en lo que importa al sentido total de la obra orteguiana, y en especial a su relación con Husserl. Nos dirá que, con la inseguridad que le caracterizaba, Husserl, había abierto una senda nueva, en la que Ortega estaba trabajando, pero donde todavía quedaba mucha selva que desbrozar.

Kant fue el primero en darse cuenta de la existencia de los juicios sintéticos evidentes, esto es, universales y necesarios y que suponen a la vez una ampliación de nuestro conocimiento; pero, como todavía dominaba en él el prejuicio de la tradición, la cual atribuía tan sólo evidencia a los juicios analíticos, no supo qué hacer con ellos, y al final hizo lo que Platón con su mundo de ideas: dejar el asunto pendiente hasta que la llegada de la intuición intelectual de la mano de la fenomenología solucionara el problema (cfr. Ortega, 1994: 276).

Un ejemplo de juicio sintético evidente es <<no puede haber color sin extensión>>. En él podemos advertir dos cosas: una es que no es analítico, porque la extensión no está incluida en el concepto de color; otra, que no es un añadido caprichoso mío, sino que el color pide extensión, lo necesita, lo llama. En el conocimiento manda la cosa, es

¹³² Aunque más desencaminado anda Antonio Regalado, cuando nos habla de una versión de la dialéctica hegeliana mediatizada por Dilthey, sin que se refiera para nada a la fenomenología (cfr. José González-Sandoval Buedo, 1995: 34-35).

el lazarillo que nos guía. <<Es la cosa el maestro del hombre>> (IX: 368; VI: 46). Y la razón de que una cosa lleve a otra es su insuficiencia, su limitación. Pasa como con el otro ejemplo de la Tierra y el espacio, que a aquélla sin éste le falta algo. La razón sintética es una máquina de completar.

La dialéctica es la obligación de seguir pensando, y esto no es una manera de decir, sino una efectiva realidad. Es el hecho mismo de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que <<seguir pensando>> porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada <<por completo>> sino que necesita integrar lo ya pensado, so pena de advertir que es como si no hubiera pensado nada y, en consecuencia, de sentirse perdido (IX: 352).

¿Por qué el razonamiento sintético se llama dialéctico? El término *dialéctica* tenía tras de sí una ilustre tradición, y, a este propósito, Ortega confiesa que lo tomó porque desde Hegel ya era prácticamente una institución; pero nos advierte que su dialéctica apenas tenía nada ver con la dialéctica lógica del alemán (cfr. IX: 375). La dialéctica hegeliana era una camisa de fuerza puesta a las cosas, un dar de coscorrónes al lazarillo para que obedeciera (cfr. XII: 388; II: 299; IV: 25-26; IX: 359; XII: 262-263; VII: 453), mientras que su dialéctica viviente era, en cambio, <<mucho más amplia, honda y rica>> (V: 135).

La dialéctica orteguiana se reduce al fenómeno de la <<absorción>>, el fenómeno más sencillo, trivial y perogrullesco del mundo (cfr. IX: 359, 371), que consiste en que todas las cosas que hacemos en la vida normalmente terminan siendo un error; pero ninguno de estos fracasos cae en saco roto, sino que lo aprovechamos para el futuro. Normalmente nos arrepentimos y nos culpamos, aunque de inexperiencia. El ejemplo que nos brinda Ortega del segundo amor es muy ilustrativo:

Un segundo amor es en su figura y perfil distinto siempre que el primero y es distinto precisamente porque surge después de él, y en vista de él, y contando incesantemente con él. De modo, que el nuevo amor comienza por ser cruel con el primero y lo asesina –pero, a la vez, se ve

obligado a retenerlo dentro de sí, a abrigarlo en su pecho y en cierto modo a perpetuarlo (XII: 263).

En lugar de *absorción* también podría decirse *superación* <<Superar es heredar y añadir>> (VII: 421). La misma condición humana,

el extraño misterio de la condición humana consistente en que una situación tan negativa y de derrota como es haber cometido un error, se convierte mágicamente en una nueva victoria para el hombre, sin más que haberlo reconocido. El reconocimiento de un error es por sí mismo una nueva verdad y como una luz que dentro de éste se enciende (IV: 287).

Otra oportuna ilustración de la dialéctica podría ser la vivencia que Ortega tuvo del neokantismo, y que transcribió con estas palabras: <<de la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu>> (IV: 25).

El pensar sintético o dialéctico tiene cuatro pasos: 1) nos hacemos una idea de una cosa; 2) que, al ser insuficiente, choca con la cosa, y esta experiencia nos llevará a otra idea; 3) nueva idea, que, sin embargo, conserva la primera, y 4) aunque superada. <<“Pararse”, “seguir”, “conservar” e “integrar” son, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta>> (IX: 375). Como se ve, toda la pretendida seriedad y pedantería de la ciencia se reduce a poner las ideas en serie: la serie dialéctica.

Anteriormente nos hemos referido a como la dialéctica la institucionaliza Hegel. Pero es muy anterior. El primer filósofo dialéctico fue Heráclito. En su gigantomaquia con Parménides perdió la batalla; pero, ahora, después de veintitantos siglos volvemos a inspirarnos en él. Ambos, Parménides y Heráclito toman el camino de la razón; pero, mientras que en Parménides la razón es exclusivamente analítica, en Heráclito es sintética (Ortega, 1994: 245).

5.8. MÉTODO DE JERICÓ

El método de Jericó -Julián Marías reivindicó la denominación (cfr.1973b: 269, 279)- aparece en numerosos lugares, desde las *Meditaciones del Quijote* hasta el *Leibniz* (cfr. I: 327; IV: 44; VII: 279, 288, 315, 414; VIII: 285; IX: 277).¹³³ Se trata de la dialéctica – Rodríguez Huéscar (cfr. 1966: 155; 2002: 57), Abad (cfr. 1992: 81) y San Martín (cfr. 1998:149)-, con la matización de que la serie es en espiral, de modo que podría simbolizarse con la toma de Jericó por los israelitas, la cual se produjo dando vueltas alrededor de la ciudad, cada vez en círculos más estrechos. En la espiral en torno a algo, pasamos cada vez por el mismo sitio, pero las vistas son cada vez más cercanas. Se conserva y ahonda, se profundiza. Juan José Abad (cfr. 1992: 81) señala como Ortega toma el método de Jericó de *Ideas* (cfr. Husserl, 1949: 99, 21 y 263); no es necesario, por tanto, recurrir a la intermediación de Schapp, como sugiere Nelson Orringer (1984: 21). En lo que sí tiene razón Orringer es en que el método de Jericó gana en profundidad por influencia de Heidegger, al desembocar en la vida humana. Heidegger también lo emplea en *Ser y tiempo*, llegando, como Ortega en *¿Qué es filosofía?*, al filósofo filosofando, aunque el germano vuelve siempre a la pregunta por el ser, en lugar de a la pregunta por la filosofía, como Ortega (cfr. 1984: 21-22).

La idea es que los problemas -*El Quijote*, Kant, la filosofía, la Nación, la vida- no se deben atacar al derecho, directamente, sino asediándolos a base de rodeos, dándoles vueltas en espiral. Desde lo más lejano a lo más cercano, desde lo más superficial o trivial a lo más profundo, desde lo más exterior a lo más íntimo e interno, desde lo más periférico a lo más central, desde lo más indiferente a lo más patético. Las trompetas

¹³³ Sin embargo, en los escritos sobre Baroja, según Ortega de 1910 y según Inman Fox de 1912, nos podemos encontrar con que: <<persiguiendo amplios círculos concéntricos hemos salido de la torre de Babel y ahora intentamos acercarnos al vértice cordial del novelista>>. Poco antes había escrito que en Historia hay que ir del ambiente al individuo, de lo recibido por éste a lo que él mismo es.

que tocaban los sacerdotes en el cerco a Jericó simbolizarían el dramatismo de los problemas, los cuales habría que mantener constantemente presentes.¹³⁴

Por ejemplo, en *¿Qué es filosofía?* se utiliza explícitamente el método de Jericó. En el Curso se dan cuatro vueltas alrededor de la ciudadela de la filosofía, que conciernen respectivamente a las lecciones I, II y III; IV y V; VI, VII y VIII, y IX, X y XI (cfr. San Martín, 1998: Capítulo V). La primera rotación gira en torno al tropo de Agripa de la disonancia de las opiniones –como en *Investigaciones psicológicas*- y la insuficiencia de la física por su parcialidad y falta de radicalidad; el segundo sobre los principios de autonomía y pantonomía de la filosofía, su carácter lúdico y su diferencia con la mística; el tercer giro, sobre la evidencia; y el cuarto sobre la vida –filosofía es primariamente filosofar-, girando en torno a ella como si se tratara de otra Jericó dentro de la propia Jericó: <<Nuestro método va a consistir en ir notando uno tras otro los atributos de nuestra vida en orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la periferia del vivir nos contraigamos a su centro palpitante. Hallaremos, pues, sucesivamente una serie introgrediente de definiciones de la vida, cada una de las cuales conserva y ahonda las antecedentes>> (VII: 414; XII: 32).

5.9. DIÁLOGO

<<<La fenomenología es relativista, no en el sentido tradicional del término, sino en un sentido “relacionista”>> Relacionista en dos direcciones: entre el sujeto y el objeto, y entre los sujetos. La fenomenología <<refuerza la tendencia al diálogo inter-individual>> (Cristin, 2000: 39-42). Si cada individuo puede aportar una verdad parcial sobre cualquier tema con tal de que sea fiel a su punto de vista, y la verdad total es una integración de perspectivas, resulta claro que el diálogo no sólo es recomendable, sino necesario. <<Teorizar es, no accidentalmente ni por urbano añadido, sino sustantiva y constitutivamente, contar siempre con el prójimo y su posible discrepancia>> (IX: 49-

¹³⁴ De todo lo cual se desprende que no compartimos la interpretación de Morón Arroyo de que <<el método de Jericó da la sensación de voluntario escamoteo, de no querer un enfrentamiento decidido>> (1968: 35).

50). En esta importante característica la razón se diferencia de otras formas de pensamiento como la literatura y la religión (cfr. III: 255; IX: 49-50).

El método dialógico está indisolublemente unido a la figura de Sócrates. Era normal que al exponerlo, Ortega nos recordara al viejo <<sátiro>> griego, poniéndose de su parte en la polémica –al parecer eterna-¹³⁵ con los sofistas; estando a su lado cuando a la pirotecnia y predistigitación de sus discursos replicaba con la colaboración del diálogo; cuando a la droga, magia y brujería de las palabras oponía el convencimiento racional.

En el piélago de la *makrología* o hablar largo se anega el pobre cuerpo desnudo de la verdad. Cierto que la retórica no se propone lo verdadero, sino más bien hacer fuertes las razones débiles y débiles las fuertes. De aquí que la filosofía al nacer buscara un medio de expresión contradictorio del que empleaba la política, llamada entonces sofística. Frente a la *makrología*, frente al discurso ensaya Sócrates el breviloquio, es decir, el diálogo (I: 563).

Lucio García Ortega, alumno de la Facultad de Filosofía de Madrid, en el acto conmemorativo que se realizó en ella en 1955, habló de esta manera: <<Ortega ha tenido figura y ritmo socráticos. Por eso nunca le hemos buscado ni exigido sistema: únicamente nos buscábamos a nosotros mismos>> (1955: 17).

<<Todo es discutible, absolutamente todo, y el que está puesto en la sociedad dentro del gremio intelectual no tiene que hacer en su vida otra cosa sino discutir>> (X: 97). <<¿Hay nada más grato, más humano, más espiritualmente fecundo que asomarse a un corazón distinto del nuestro a fin de ver los reflejos peculiares que en él pone la vida?>> (X: 430). Como Sócrates, Ortega agradece las objeciones, <<pues como intelectual no he venido a esta tierra más que a hacer y recibir objeciones>> (VII: 437). Las solicita,

¹³⁵ Sócrates quizás sea uno de los casos más claros de lo que se ha llamado *contemporaneidad de la historia*. No sólo lo encontramos al principio de la historia de la filosofía, poniéndola en marcha, sino resurgiendo, una y otra vez; reencarnándose hoy día, por ejemplo, en la polémica de Habermas con la autodenominada *filosofía postmoderna* y denominada por otros *neosofística*.

las acoge, las estima, seguro de que <<el pan del espíritu ha menester de la levadura de la discusión>> (X: 248). Tanto si rebatimos las ideas de nuestros oponentes, como si rebaten las nuestras, nos sentimos más cerca de la verdad. De que Ortega era dialogante, de que escuchaba, al contrario que Unamuno, a quien sólo se podía escuchar, da fe María Zambrano (cfr. Zamora, 2002: 305).

Aunque las cosas no son tan sencillas. Sócrates también era, a su modo, un encantador de serpientes, capaz de hacer brincar frenéticamente, cual coribante, el corazón de Platón. Alcibíades le comparaba con el sátiro Marsias, que hechizaba con su flauta, y Timón le llamó *encantador de los griegos*. Y Ortega no le iba a la zaga. A este propósito, Vicente Marrero malévolamente nos recuerda el efecto que les produjo toparse con él la primera vez, no muy diferentes de la vesania platónica (cfr. 1961: 30-32). Gustavo Bueno decía que conocía a algunos discípulos de Ortega que cuando hablaban de él parecían hipnotizados más que racionalmente persuadidos (cfr. 1959: 107).

Ortega se lamentaba de que en España predominara el monologuismo y de que, cuando no se monologaba, se arremetiera (cfr. III: 255-56). Valga Unamuno como preclaro ejemplo de ello. La razón dialógica orteguiana tiene, en cambio, consecuencias de orden político, que llevan directamente a la democracia liberal (cfr. IV: 191-192). Tiene razón López Molina al escribir que: <<desde el punto de vista ético-social, considero la doctrina perspectivista como una teoría de la tolerancia, que puede servir de base a una teoría del consenso conducente, por medio de la acción comunicativa, a una profundización en el concepto de democracia participativa.>> (1997: 145). A este propósito, Javier San Martín ha insistido en como Ortega supo extraer las evidentes consecuencias políticas de la fenomenología, incluso mejor que el propio Husserl, y que muchos de sus otros discípulos que inexplicablemente cayeron en el nazismo (cfr. 1994: 287).

5.10. LA RAZÓN HISTÓRICA

¿Razón vital y razón histórica son la misma cosa en Ortega y Gasset? Para unos críticos sí, para otros no. Para Paulino Garagorri (cfr. 1970: 210), Pedro Cerezo (cfr. 1993: 169) y José Lasaga (cfr. 2003: 118) parece que sí. Este último sostiene que *razón vital* tiene la imprecisión de su etapa más biologizante, mientras que desde los años treinta la vida se torna nítida al convertirse en historia. Algo parecido piensa José Luis Abellán, si bien en este autor ambas razones no serían lo mismo, sino que la vital formaría parte de la histórica. Así, sostiene que en sus últimos escritos ha desaparecido el titubeo entre una y otra característico de obras anteriores, y <<la razón histórica ha acabado aquí por triunfar de la vital, quedando ésta subsumida en aquélla [...] sólo como válida dentro de la órbita de lo individual>> (1977: 386). También en otros autores la relación entre razón vital y razón histórica sería también la relación que hay entre el todo y la parte; pero, a diferencia de Abellán, entenderían que la razón histórica formaría parte de la vital. Según la lista que nos proporciona Pedro Cerezo (cfr. 1993: 169), habrían mantenido esta posición los siguientes autores: Morón Arroyo (cfr. 1968: 229), J. H. Walgrave (cfr. 1965: 217), Molero (cfr. 1981: 38-39), Marías (cfr. 1983: 197 y 212) y Rodríguez Huéscar (cfr. 1966: 179). Por lo que respecta a nuestra posición, esta tesis se alinearía con este último grupo. Ni como realidades ni como métodos ni como partes de la filosofía razón vital y razón histórica coinciden, sino que la segunda forma parte de la primera.

Como realidades, razón vital y razón histórica aparecieron unidas en la obra de Ortega. Ocurre en *El tema de nuestro tiempo*¹³⁶. En esta obra, cuando el filósofo español tiene que contraponer la vida a la razón, lo hace en los siguientes términos: <<de un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad>> (III: 158). También, cuando, con respecto al tema de la filosofía, tiene que oponer el dogmatismo al perspectivismo, lo hace en estos otros términos:

¹³⁶ Pedro Cerezo se ha dado cuenta de ello (cfr. 1990: 308). Poco importa que el término *razón histórica* no aparezca hasta un año después en *Las Atlántidas*, si ya estaba el concepto.

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos (III: 201).

No podemos estar, como ya expusimos en otro lugar, con quienes distinguen entre una fase vitalista y otra historicista en Ortega, como no podemos coincidir con Nelson Orringer en que tomó de Dilthey la razón histórica (cfr. 1992: 35). No; el conocimiento posterior de Dilthey pudo en todo caso reforzarla en su pensamiento. Como también pudo ser el caso de Köhler. Que este psicólogo entendiera que el hombre más que razón es sobre todo memoria, pudo influir en Ortega, aunque no tan exageradamente como cree Manuel Benavides (cfr. 1988: 11). Antes de que Dilthey y Köhler hicieran su aparición en el horizonte filosófico de Ortega, éste ya tenía la razón histórica, por la sencilla razón de que ya tenía la dialéctica.

Pero, aunque desde el principio, la razón vital fuera razón histórica en la obra de Ortega, eso no significa que sean términos sinónimos. La vida no es sólo historia; la vida es historia y otras cosas: menesterosidad, pluralidad, consumación, pensamiento, diversión, etc. Así, por ejemplo, cuando en el *Prólogo* al libro de caza del conde de Yebes, Ortega tiene que dar razón de la caza, no nos proporciona una razón histórica, sino vital. El hombre caza para divertirse –evadirse de la vida cotidiana. Es más, las diversiones humanas, constata, han sido casi las mismas a lo largo de toda la historia.

Como métodos, tampoco son lo mismo. En esta tesis se llamará *razón vital* a la totalidad del método de Ortega y *razón histórica* a parte del mismo. La razón histórica consiste en la aplicación de la razón vital a los fenómenos históricos. Naturalmente, no todos los temas objeto de estudio son históricos. Por ejemplo, el cuarto giro que el método de la razón vital efectúa sobre la vida en *¿Qué es filosofía?* no tiene para nada tono histórico. Y es que las categorías de la vida no son históricas; al contrario, la historia es una de esas categorías.

Por eso, como disciplinas o partes de la filosofía, tampoco razón vital y razón histórica coinciden. La razón vital es la ontología o filosofía primera, mientras que la razón histórica es la filosofía de la historia. En una de sus cartas a Curtius, Ortega le aclara que la razón vital es para la razón histórica como la mecánica para la física. ¿Qué quiere decir esto? Qué la razón histórica siempre es razón vital, pero que la razón vital no necesariamente es razón histórica. Si la vida se puede definir:

¿Qué contendrá mi definición? Evidentemente, una arquitectura de momentos abstractos la cual llevaría una serie de *leere stelle* [lugares vacíos] que habría de llenar cuando de la pura <<razón vital>>, disciplina que es como la mecánica racional de lo humano, pasamos a la <<razón histórica>> que aquella por sí misma reclama y postula y en que viene a efectuarse. En este parangón la razón histórica representaría el papel de la física (1974: 111-112).

El cariz fenomenológico de la razón histórica se pone al descubierto cuando leemos que <<no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar>> (IX: 88-89); en contar un cuento, bien que verídico: este hombre, esta nación hicieron tal cosa porque antes hicieron tal otra. Y eso es todo; una perogrullada, como ya hemos dicho.

La razón histórica debe explicitar la dialéctica subyacente a la historia. Como ésta estribaba en la absorción, Ortega puede decir que <<se vive en vista del pasado>> (VI: 41). El pasado queda dentro de nosotros <<como en el dulzor de la uva de otoño queda prisionero el sol del estío>> (VI: 242), o como el tercer peldaño de una escalera lleva dentro los dos primeros. El hombre, a diferencia del animal, no es nunca sólo un sucesor sino que es siempre, además, un heredero (cfr. XII: 198). Curiosamente, <<al revés que en la vida de los cuerpos, en la vida del espíritu las ideas nuevas, las ideas hijas llevan en el vientre a sus madres>> (VII: 370).

El pasado es lo único que tenemos, es nuestro tesoro (cfr. IX: 652-654); nos enseña lo que no hay que hacer (cfr. IV: 368; XI: 248) porque conocemos su insuficiencia, la limitación de su acierto (cfr. IV: 203; IV: 136; IV: 287; IX: 519).

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser, que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensayo esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. El hombre «va siendo» y «des-siendo» –viviendo. Va acumulando ser –el pasado se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica –es la *Realdialektik*, con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX (VI: 40-41).

Dilthey, Ortega, Gadamer vieron la razón dialéctica subyaciendo a la razón histórica. A este respecto es oportuna la cita de Gadamer que hace Pedro Cerezo: <<Ésta, la verdadera experiencia, es siempre negativa [...] la negatividad de la experiencia posee en consecuencia una particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección sino que lo que se adquiere es un saber abarcante [...] a esta forma de experiencia le das el nombre de dialéctica>> (1993: 186). Es lo mismo que en Ortega: la inteligencia es siempre, aunque no quiera, positiva; lo negativo es la pseudointeligencia (cfr. XII: 313).

Al igual que el último capítulo de una novela no se entiende si no se han leído todos los anteriores, lo mismo que la vida de un hombre no se entiende si no se cuenta de principio a fin; así, la canción de la historia hay que cantarla entera, porque es como una melodía musical, donde cada nota es producto de las anteriores. La historia es sistema.

El hombre progresa, crece. Aunque este progresismo no tiene nada que ver con el progresismo decimonónico, que creía que la historia progresa hacia lo mejor. Si progresa hacia lo mejor o hacia otra parte no cabe decirse a priori, sino después y en virtud de los acontecimientos (cfr. VI: 42). Lo que sí es seguro es que progresa en complejidad.

¿Pero qué es eso que el hombre busca eternamente, que creyendo haberlo encontrado acoge ilusionado, y al poco no le satisface? Diríase que la historia humana es donjuanesca (cfr. VI: 137). El hombre se pasa la vida queriendo ser otro, <<es la existencial metáfora>> (VII: 495).

La historia humana es obra del descontento, que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. Esta emoción idealista, haciéndonos percibir que somos imperfectos, nos hace rodar en busca de lo que nos falta, y así vamos por la tierra y avanzamos por el tiempo y es nuestro corazón una proa siempre en ruta al más allá (VIII: 370-371).

Y este afán de felicidad es precisamente lo que nos hace infelices (cfr. Ortega, 1994: 342).

Como cada nueva época emerge de la anterior no de manera caprichosa, sino con una cierta lógica, el historiador podría verse tentado a convertirse en profeta, adelantando la <<síntesis>> real que la historia habría de hacer en el futuro. Se trata del delicado tema de la profecía, por el que Ortega y Gasset sentía verdadera inclinación. Nuestro autor no veía ninguna cosa extraordinaria en él; al contrario, pensaba que la historia siempre había sido profetizada, como cuando Hegel avisaba alarmado de que las masas avanzaban o como cuando Nietzsche profetizaba aterrorizado la llegada del nihilismo.

José Gaos estudia ampliamente este tema en su artículo *La profecía en Ortega*, concluyendo que acertó en sus profecías pesimistas, como la de la rebelión de las masas, pero no en las optimistas, como en la del sentido deportivo y festival de la vida (cfr. 1992: 89-90). Claro que, en la época en que lo escribió, en 1946, no es de extrañar. Si lo hubiera escrito ahora, quizás hubiera pensado de manera distinta.

En auxilio del método narrativo vienen otros métodos, teorías y conceptos: el método de las generaciones, que incluye la distinción entre contemporáneos y coetáneos y la idea de epónimo, y los conceptos de sensibilidad vital, altura de los tiempos y crisis histórica. Según José Luis Abellán, el esfuerzo de Ortega por dotar de carácter científico a la Historia ha sido quizás el más grande que se haya hecho nunca. Este crítico destaca, por encima de todo, el trabajo de Ortega como filósofo de la historia (cfr. 1966: 109, 113).¹³⁷

5. 11. AUTORIZACIÓN

Aunque no todos los temas que quepa estudiar con la razón vital sean históricos, lo cierto es que los estudios en sí mismos sí lo son. De modo que, de una forma u otra, la

¹³⁷ Según Orringer, el concepto de éthos de Scheler pudo influir en el orteguiano de sensibilidad vital, aunque, como contrapartida, la idea de generación de Ortega pudo influir en el mismo Scheler. Por otra parte, Heidegger toma la generación de Dilthey, quien, aunque no dispuso de una teoría de las generaciones, señaló su importancia como categoría histórica (cfr. 1984: 27-28). Según Julián Marías y Fred G. Sturm, Ortega fue el primero en elaborar una teoría de las generaciones (cfr. Sturm, 1985: 94-95). Bernabé Sarabia y Juan Zarco, en su estudio sobre la situación actual del concepto de generación y de su posible aprovechamiento científico, indican que, aunque Mannheim en los años veinte lo puso en circulación con cierto éxito, Ortega se le había adelantado cinco años. Posteriormente, Francisco Ayala la considera central en su sociología. Y poco más se puede añadir. Sarabia y Zarco no concluyen nada; sostienen que no hay estudios suficientes al respecto (cfr. 1997). Lo cual es penoso, porque la teoría de las generaciones de Ortega probablemente sea su aportación más original.

razón vital siempre demanda el auxilio de la razón histórica. Este es el sentido de la autorización, como parte del método de la razón vital.

Una concepción de la historia que da tanta importancia al pasado, en el sentido de que las soluciones que históricamente se han dado a los problemas son parcialmente verdaderas, encamina necesariamente a rescatar el famoso <<criterio de autoridad>>. Este criterio, tan usado por los medievales, ha provocado últimamente burla porque se le ha entendido frívolamente. Naturalmente, que el criterio de autoridad no sirve para garantizar la parte de verdad que corresponde a nuestro tiempo, pero sí para garantizar la parte de verdad que tocaba al clásico, parte que es parte de la nuestra. Por eso dice Ortega que los clásicos son <<la escuela del científico>> (XII: 340) <<Dentro, pues, del sistema de los métodos científicos es la *autorización* un método necesario, bien fundado y de positiva fecundidad>> (XII: 340).

De cualquier forma, es cierto que nuestra época es la menos clasicista de la historia. Nuestra crisis no es como la del Renacimiento. Nosotros estamos peor, porque ya no vemos a los clásicos como modelos; no porque nos parezcan equivocados, sino porque nos parecen pobres, rudimentarios: <<Sentimos que, de pronto, nos hemos quedado solos sobre la tierra los hombres actuales, que los muertos no se murieron de broma, sino completamente, que ya no pueden ayudarnos>> (III: 428; IV: 396-397; V: 89-90). El europeo, como Pedro Schlemihl, el famoso personaje del cuento de Adalberto de Chamisso, <<ha perdido su sombra. Es lo que acontece siempre que llega el mediodía>> (III: 428).

De los clásicos podemos aprender, además, los problemas. La solución parcial al problema tiene actualidad, pero también tiene actualidad el problema mismo. Los clásicos, aunque muertos de verdad, nos siguen presentando, bravos como el Cid, la batalla de los problemas. Y es que <<la más radical comunidad es la comunidad de los problemas>> (IV: 523).

5.12. MÉTODO METAFÓRICO-ETIMOLÓGICO

Es conocida la importancia que tiene la metáfora en los escritos de Ortega. Como la metáfora es la base del arte, puede decirse que sus escritos son medio filosóficos, medio literarios. Sin embargo, dejaremos para mejor ocasión medirnos con el estilo de Ortega; ahora, por lo pronto, nos conformaremos con procurar entender su teoría de la metáfora. Ortega utilizó la metáfora por tres razones: por razones científicas, por razones pedagógicas y por razones literarias. Sólo el primer caso nos compete ahora.

El método metafórico-etimológico es la razón histórica aplicada al lenguaje. Ortega lo consideraba imprescindible en la ciencia como método de investigación y como método de denominación. En este último sentido por la razón siguiente: en ciencia se están realizando descubrimientos constantemente; pues bien, cuando un científico descubra una nueva realidad, ¿cómo la denominará? Si inventa una palabra nueva, nadie le entenderá. Ortega estaba contra los términos técnicos, muertos, inservibles. Un término técnico no se entiende porque, si se pronuncia, la cosa no viene, y, por tanto, no se ve. ¡Creemos que cualquier nombre sirve! Mas, si la cosa no viene es porque no es su nombre. Nombrar es <<llamar>>. Como Sócrates contra los sofistas, Ortega disparará sus dardos contra la teoría convencionalista del lenguaje, en beneficio de una teoría naturalista o -¡nada menos!-, animista. <<La metáfora es el auténtico nombre de las cosas [...] La palabra *llama* a la cosa [...] y la cosa acude como un can>> (VIII: 292). <<Son, pues, los nombres como esos pájaros que en alta mar vuelan de pronto hacia el navegante y le anuncian islas. La palabra, en efecto, es anuncio y promesa de cosa, es ya *un poco* la cosa>> (IX: 382).

Estas metáforas están, por tanto, en el lenguaje ordinario. Lo que tiene que pensar el científico es que su hallazgo, ya ha sido descubierto, sólo que de manera inconsciente, por el pueblo, y que ya tiene nombre. El problema del lenguaje es que el paso del tiempo ha ido confirmando a las palabras multitud de significados que, a manera de óxido, han terminado por recubrir del todo el significado primero que tuvieron. Ese significado primigenio, el más antiguo, es el auténtico, el profundo. Misión del científico es rescatar de las aguas marinas la nave recubierta de algas y limpiarle la

costra (cfr. II: 388; IX: 635-636). Así se verá, por ejemplo, como el auténtico significado de *verdad* –que es como comenzó a llamarse a la filosofía- es alétheia, la metáfora de correr el velo.

El que muchas veces no se haya entendido la teoría orteguiana de la metáfora, o de que se haya visto en ella poca precisión o escaso interés, se ha debido a que no se la ha relacionado con la etimología. Es cierto que en *Las dos grandes metáforas*, de 1924, la etimología no aparece; pero ya en 1947, en el *Leibniz*, o, en los artículos que escribió a propósito de su intervención en Darmstadt en 1951, la teoría de la metáfora –quizás por influencia de Heidegger- resulta mucho más elaborada.

La etimología es un método de investigación>> (IX: 642). Como la razón histórica, el método metafórico-etimológico consiste en narrar, en contar un cuento, en contar por ejemplo que *hígado* viene del latín *ficatum* porque a los romanos les gustaba mucho comer hígado con *higos* –*ficus*- (cfr. IX: 88). Antes de conocer la etimología, no sabíamos por qué al hígado se le llama hígado, pero ya lo comprendemos.

El hombre es [...] *el animal etimológico*. Según esto, la historia toda no sería sino una inmensa etimología, el grandioso sistema de las etimologías. Y por eso existe la historia, y por eso el hombre la ha menester, porque ella es la única disciplina que puede descubrir el sentido de lo que el hombre hace y, por tanto, de lo que es [...] Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar <<razón histórica (VII: 220).

La metáfora, finalmente, también es útil en la ciencia, ya que hay cosas difíciles de comunicar y hasta de pensar si no es por medio de metáforas. Como, por ejemplo, en psicología. En psicología casi todo el lenguaje es metafórico, porque no hay más remedio que pensar lo psíquico con lenguaje físico (cfr. II: 391). Es fácil advertir como muchas veces Ortega se vale de metáforas cuando tiene que expresar –y expresarse- cosas difíciles, por lo nuevas, por no identificadas del todo –las cosas que se iba encontrando por aquellas costas inexploradas a las que iba arribando.

6. CIENCIA Y MÍSTICA

Aparte de la ciencia, de la forma de pensar de que más se ocupó Ortega fue de la mística, para contraponerla a aquélla como la noche al día. En *¿Qué es filosofía?*, justo después de examinar los principios de autonomía y pantonomía, advierte que le interesa destacar otro atributo muy importante de la filosofía: que es ciencia, no mística (cfr. VII: 338-343).

La ciencia es <<faena de claridad>>, <<voluntad luciferina>>¹³⁸, <<indomable voluntad de mediodía>> (XII: 426). ¿Cómo conquistar la misión de claridad que el hombre tiene sobre la tierra sin el auxilio del concepto? <<Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto>> Como Goethe, Ortega dirá:

<<Yo me declaro del linaje de esos
que de lo oscuro hacia lo claro aspiran>> (I: 357-358).

Ortega dio a sus empresas una denominación lumínica: *Faro, El Sol, Crisol, Luz*¹³⁹; y es que rindió culto a la claridad como si de una divinidad se tratara (cfr. VII: 437). Como ha resaltado con acierto Julián Marías: <<la exigencia de *claridad* no es solo en Ortega una norma para la exposición del pensamiento y el trato con los demás –“la claridad es la cortesía del filósofo”- sino la condición misma de la filosofía>> (1973b: 129).

Siendo la filosofía busca del Ser y éste lo inteligible, habrá filosofía en la medida en que eso que se busca parezca de *antemano* afectado del carácter “inteligibilidad”. Donde esto y en la medida en que ese carácter

¹³⁸ El filósofo es <<el “*endiosado*” –aquello que quiso ser Lucifer con su “*soberbia luciferina*”, y por lo mismo es la soberbia filosófica una soberbia satánica y el filósofo resulta la encarnación más cabal del Demonio mismo>> (1982a: 401), escribe José Gaos.

¹³⁹ <<El título de este periódico significa, ante todo, un deseo de ver las cosas claras>> (X: 368), nos dice en su primer artículo en *El Sol*.

desaparezca el pensar del hombre no será filosofía sino otras cosas, otras muy varias cosas (Ortega, 1994: 268).

<<Lo que quiero es claridad>> (1982: 95), pregona taxativo Husserl, y, tras leer *Ser y tiempo*, confiesa a Pfander que nada tiene que hacer con esa profundidad heideggeriana (cfr. Gutiérrez Pozo, 2003: 227). Sin embargo, no hizo falta la fenomenología, pues el fragor antimístico neokantiano ya era suficiente para que nuestro autor desde el principio declarara la guerra a la mística.¹⁴⁰

El primer texto que escribió que tuviera que ver con el tema de la presente investigación sobre su idea de filosofía fue *El poeta del misterio*, de 1904, y se trata precisamente de un artículo que confronta la ciencia con la mística, tomando claramente partido por la primera. En posteriores artículos volvió sobre el tema,¹⁴¹ hasta las *Investigaciones psicológicas*, un buen resumen de la postura que adoptaría ya siempre: que ciencia y mística son dos cosas completamente distintas; que él no entra en cuál sea más importante; que la mística es sin duda más divertida y quizás incluso la forma superior de conocimiento; pero que él va a hacer ciencia, y que <<es, por tanto, nuestro enemigo el misterio y donde lo hallemos, con muchísimo respeto, deberemos quebrarle la cabeza con el cuento de la lanza>> (XII: 368; Ortega, 1996a: 58).

La mística es, desde luego, un medio mucho más rápido de alcanzar la meta propuesta que la ciencia, que es lenta. Es su gran ventaja. Pero su mayor inconveniente es que es inefable y no se puede compartir ni aprender. Pese a ser los místicos los mejores escritores en cualquier lengua, su esfuerzo comunicativo ha resultado

¹⁴⁰ No es necesario escudriñar las influencias de Scheler y Hartmann, como hace gustoso Nelson Orringer (cfr. 1984: 69). En todo caso, más interesante sería contar con la influencia negativa del místico laico Unamuno, <<discípulo de D. Miguel de Molinos más que de Miguel de Cervantes>> (I: 171).

¹⁴¹ <<Los místicos y los mixtificadores han tenido siempre horror hacia las definiciones porque una definición introducida en un libro místico produce el mismo efecto que el canto del gallo en una aquelarre: todo se desvanece>> (I: 100; I: 547; I: 198).

infructuoso.¹⁴² Por eso, es científico quien quiere, mientras que para las veleidades místicas hay que nacer.

Ciencia y mística son las dos cosas más opuestas que cabe concebir. El místico va de la superficie a lo profundo, pero para quedarse allí. La ciencia, y, sobre todo, la filosofía son todo lo contrario, se lanzan a lo profundo, pero para emerger a la superficie, haciendo patente lo latente, somero lo profundo, claro lo misterioso. <<Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad [...] Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces>> (VII: 342; IX: 632). <<Teología y no éxtasis>> (V: 586) había escrito Ortega en 1926, para volver en *¿Qué es filosofía?* a la defensa del teólogo frente al místico, dedicando una porción significativa de aquel curso a ella.

Aquí enraiza una de las críticas que Ortega hace a Heidegger, que una cosa es ser profundo, y, otra, muy distinta, pretender serlo, esto es, padecer *manía de profundidades*, tender a revolcarse en lo enigmático y a ser difícil como buen filósofo alemán. La filosofía necesita de la soledad, pero el problema es que los filósofos alemanes han terminado por convertirse en autistas. ¡Esa manía de sustituir los términos sencillos y vulgares por arbitrariedades terminológicas, como el *Dasein* heideggeriano, que no es más que la vida! Se olvida que una de las dimensiones fundamentales del lenguaje es hacerse entender por los demás (cfr. VIII: 277; IX: 632).

De todos modos, lo dicho hasta ahora pudiera encontrar al menos dos dificultades: una son las posibles experiencias místicas de Ortega, otra el personaje de Rubín de Cendoya.

Con respecto a la primera cuestión, es difícil no interpretar de modo tal el famoso texto de finales de *Meditaciones del Quijote*:

Una tarde de primavera en el bosque que ciñe el Monasterio del Escorial, nuestra gran piedra lírica [...] El azul crepuscular había

¹⁴² *Ininteligibilidad*: una de las palabras más difíciles de pronunciar (cfr. VI: 465-466).

inundado todo el paisaje. Las voces de los pájaros yacían dormidas en sus menudas gargantas. Al alejarme de las aguas que corrían, entré en una zona de absoluto silencio. Y mi corazón salió entonces del fondo de las cosas, como un actor se adelanta en la escena para decir las últimas palabras dramáticas. Paf...paf... Comenzó el rítmico martilleo y por él se filtró en mi ánimo una emoción telúrica. En lo alto, un lucero latía al mismo compás, como si fuera un corazón sideral, hermano gemelo del mío, y como el mío, lleno de asombro y de ternura por lo maravilloso que es el mundo (I: 363-364).

¿No decíamos que los místicos eran los mejores escritores? En *Renan* de 1909 y a propósito del panteísmo de este autor hay un pasaje parecido a este de *Meditaciones* (cfr. I: 465). <<Yo he sentido en mi el universo entero>> (Abellán, 1991: 74), nos revela Zubiri que Ortega le confesó. Perspicaz fue Abellán cuando hace ya mucho tiempo planteó el problema de la relación del filósofo madrileño con la filosofía oriental, problema que sigue desatendido: <<Citas del Rig-Veda o de los Upanishad y referencias al pensamiento o los libros indios son relativamente frecuentes en los libros de Ortega. ¿Cuándo leyó estos libros?¿Qué significación tienen en su personalidad? ¿Cómo accedió a ellos? He aquí algo sobre lo que nada se ha dicho y que sería interesante descifrar>> (1966: 60). Como, por ejemplo, cuando refiere que los sacerdotes japoneses dicen del mundo para denigrarlo que es un mundo de rocío. Sí, pero, como en el haiku de Isa, <<un mundo de rocío no es más que un mundo de rocío. Y ¡sin embargo!...>> (VII: 438).

Con respecto a Rubín de Cendoya, <<místico español>>, aparece de 1906 a 1911; exactamente en I: 53-57; I: 68-75; I: 434-438; I: 147-154 y II: 43-49. No está claro el significado que puede tener la utilización por parte de Ortega de este pseudónimo; pues, aunque escribió que <<el misticismo es el “poso íntimo del alma española”>> (I: 31), lo cierto es que Rubín, que empieza siendo casticista, termina siendo neokantiano. Es probable, que, como dice José Luis Abellán, el apócrifo fuera vehículo de cierta vena mística de Ortega, en lucha con la filosófica, hasta su definitivo abandono (cfr. 1966: 54-55). Sin embargo, Zubiri sitúa las palabras anteriores de Ortega en 1929. Por nuestra

parte, nos cuesta trabajo creer que una persona tan integradora como Ortega, tan poco dispuesto <<a no renunciar a nada>>, no tuviera también su lado místico.¹⁴³

7. CONCLUSIÓN

En la Segunda parte vimos como la cultura, la ciencia, la filosofía son algo a lo que agarrarse en el vacío, vacío que nos ha dejado la pérdida de los instintos. Vivir es hacer. Pero, ¿qué hacer? Desde el siglo VI a.C. hemos dejado que nos lo dijera la razón. La

¹⁴³ Hay una encantadora tesis doctoral de la coreana Young-Ok AHN, de 1987, donde se estudia la relación entre la filosofía de Ortega y el budismo zen. AHN confiesa que fue el polifacetismo de Ortega lo que le llevó a sospechar si no tendría <<también>> influencia de la filosofía oriental (cfr. 7). Mas, siendo la tesis interesante en muchos sentidos, yerra por completo al identificar la alétheia orteguiana con la iluminación zen. La alétheia orteguiana es racional, no mística. AHN nos presenta a un Ortega antiintelectualista (cfr. 408) que no se corresponde con la realidad. Es cierto que la alétheia supone la liberación de las ideas recibidas, pero no de las ideas, por lo que no es la meditación zen. La autora coreana nos prepara para su tesis recreando el ambiente con tintes orientalistas, producto de la ‘crisis de fin de siglo’, del que pudo beber Ortega y Gasset: el misticismo del modernismo, el orientalismo de algunos representantes del 98, el conocimiento del zen de Ramiro de Maeztu por la época en que él y Ortega eran muy amigos; incluso realiza una enumeración de los libros sobre Oriente que el filósofo español tenía en su biblioteca (cfr. 438-440); pero AHN, en su ansia de convertir en un <<meditador zen>> al <<meditador de El Escorial>>, fuerza un tanto las cosas. Según ella, su <<profundo conocimiento de la filosofía oriental>> (409) le llevó a abrazar la pedagogía de la alusión, que es todo el zen. Y a este propósito Young-Ok AHN nos recuerda lo que hizo Buda en el monte de los buitres: elevar simplemente una flor delante de la asamblea y permanecer silencioso (cfr. 409). Pero resulta poco convincente, porque el silencio orteguiano es un silencio que piensa. Es cierto que la posmodernidad se acerca a Oriente, porque Oriente nunca fue intelectualista; es cierto que Ortega pudo utilizar el pensamiento oriental para enriquecer su pensamiento occidental; es cierto que temas del zen, como la alegría, el amor y la intuición, están en Ortega; pero el zen es antiintelectualista (cfr. 16-26) y Ortega raciovitalista.

razón es un conocimiento absoluto, uno, inmutable y eterno. En realidad sólo una clase de pensamiento que goce de estas características sirve para agarrarse a ello. Pero, el problema con el que se encontró Ortega fue el siguiente. O, mejor dicho, dos problemas. Uno es que la ciencia había fracasado como conocimiento, y que, en lugar de aportar luz, se reducía cada vez más a artificios ininteligibles; útiles, sí, para proporcionarnos comodidades, pero completamente inservibles de cara a entender. ¿Cuál es mi sentido en un mundo construido a base de fotones, campos electromagnéticos y muones? El otro problema es que las ciencias humanas no acababan de arrancar por lo escurridizo de su objeto. ¿Cómo alcanzar un conocimiento absoluto, uno, inmutable y eterno de un ser relativo, plural, mutable y perecedero? He aquí la causa del cambio de época: el fracaso de la ciencia.

No se trata, sin embargo, de sustituir la ciencia por otro método de conocimiento. No hay ningún otro nuevo a la vista. Mientras no haya nada mejor, tendremos que conformarnos con ella. Además, creemos que Ortega consideraba a la ciencia una conquista definitiva. Ya todo lo que venga después de la razón, habrá de contar con ella. Por eso, no podemos volver a la religión ni tampoco saltar de la razón al arte, como Heidegger o María Zambrano.

La única solución es reformar la razón para que en ella tengan cabida, de una parte y frente a la ciencia en su postración actual, razones humanas, y, de otra, dotarla de movimiento, para que en ella quepa la realidad moviente que es el hombre. Como decía Nietzsche: <<un viento que pone sanas todas las cosas haciéndolas correr>> (1978: 54). Eso es la 'razón vital'.

En realidad, se trataba de reformar la razón para dejarla tal y como de verdad es. Porque el problema de la Edad Moderna era que no acertaba a ver las cosas tal y como son, sino que padecía la enfermedad de pretender verlas tal y como entendía que debían ser. Creemos que Ortega estaba convencido de que nunca la filosofía había querido ver las cosas como son, de que hasta Husserl la filosofía no había aprendido a ver. La Antigua y Medieval con sus fuerzas ocultas, la Moderna con sus utopías.. Pero, ¿la razón qué es? ¿Es que hay alguna otra manera de saberlo que ver cómo funciona?

Miremos. Y lo que vemos es lo que ya en la Introducción expusimos sobre el funcionamiento espontáneo de la razón en la vida cotidiana. La diferencia entre la razón cotidiana y la razón vital científica es que la primera se realiza a la buena de Dios y con todo tipo de implicaciones vitales, mientras que la segunda se esfuerza por ser rigurosa. Pues bien, ¿no vemos que nuestras ideas sobre las cosas van cambiando, evolucionando dialécticamente, sin terminar de hallar nunca una definitiva?

La razón, la filosofía cambia porque es una realidad. Ortega lleva a cabo una reforma del ser, tornándolo de parmenídeo en heraclíteo. El ser será en esta nueva era que nos ha tocado vivir relativo, plural, mutable y perecedero. La razón, por tanto, será también relativa, plural, mutable y perecedera. Es así porque las circunstancias cambian. Sin embargo, en cada circunstancia es absoluta, una, inmutable y eterna. Es como ocurre con las películas, que están compuestas de fotogramas fijos; pero donde cada fotograma es resultado de todos los anteriores. Por ejemplo, en tiempos de Aristóteles la verdad filosófica era la filosofía de Aristóteles. No era una cuestión de parecer, ni cabía la posibilidad de que hubiera muchas filosofías, ni tampoco de que pudiera cambiar en la mente de Aristóteles. Era la filosofía de su tiempo, la filosofía a la altura de su tiempo. Como Aristóteles trajo las ideas platónicas <<del cielo a la tierra>>, así Ortega las trajo del cielo a la historia. Porque la Edad Antigua gira en torno a la idea de naturaleza, y la Edad Contemporánea gira en torno a la idea de vida o historia. La Edad Antigua colocó las ideas platónicas en las cosas, la Medieval en Dios, la Moderna en la razón, la Contemporánea en la historia.

Creemos que esta es la mayor contribución de Ortega a la historia de la filosofía: salvar la verdad –la razón, la filosofía– pese a la historia. Contribución que realizó desarrollando las ideas de Husserl y adelantándose a Dilthey.

CUARTA PARTE
LA FILOSOFÍA COMO FILOSOFÍA

1. INTRODUCCIÓN

Si en el tema anterior nos interesamos por la filosofía en cuanto ciencia, conviene aclarar en éste su especificidad, determinar su diferencia con respecto a las demás ciencias. Porque la filosofía no es una ciencia más, una ciencia sin más, sino una ciencia especial, la ciencia <<más científica>>, podríamos decir, si tuviéramos que expresar al máximo su singularidad. O, con otras expresiones equivalentes utilizadas por Ortega: <<la mejor ciencia>> (II: 351), la teoría <<en su sentido máximo>> (XII: 320), <<el único auténtico y máximo saber>> (XII: 306), <<lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea>> (IV: 217). Como ya hemos podido comprobar en numerosas ocasiones, una nota esencial de la metodología filosófica de Ortega – quizás la más definitoria, la que podría considerarse raíz última de su filosofía- es el alejarse sistemáticamente de los extremos en todos los asuntos; sin embargo, hay una excepción, una sola excepción, pues <<solo 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>> (VIII: 282). La filosofía es, por tanto, la ciencia radical.

Este concepto de filosofía como <<reina de las ciencias>>, a la par que sus otros rasgos específicos, es, como sabemos por Pedro Cerezo y Javier San Martín entre otros,

fenomenológico, husserliano. Como ya vimos, el trabajo más parecido a esta tesis desde un punto de vista temático que hemos podido encontrar es una comunicación de Mariluz Pintos Peñaranda realizada en el Congreso de la I Semana Española de Fenomenología de 1992, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, con el título de <<La idea de la filosofía en Ortega y Gasset: Ciencia radical>>; pues bien, este trabajo concluye que <<la idea de la filosofía por parte de Ortega coincide en sus planteamientos generales con la idea que de ella tiene Husserl.>>. Al igual, añade Mariluz Pintos, que <<otros fenomenólogos, como pueden ser Heidegger en Alemania o Merleau-Ponty en Francia y, con respecto a los cuales considero que Ortega, desde España, se hallaba en la misma línea y similar altitud filosófica>> (1992: 127).

Naturalmente, éste no podía ser el concepto de filosofía durante el período neokantiano, sino aquel otro de sus maestros de Marburgo. Mas este concepto, obediente al neokantismo, fue pronto sustituido por el fenomenológico durante los dos períodos posteriores; y el poco espacio que dedicó en aquél a la idea de filosofía se convirtió más adelante en una meditación a fondo.

Dos notas destacarán de ella por encima de todas las demás: una, con respecto a su método, o principio de autonomía; otra, con respecto a su objeto, o principio de pantonomía : <<una perspectiva radical por su método y universalísima por su tema>> (VIII: 304; XII: 132). Se trata de las dos características que nuestro filósofo descubre en el segundo giro que realiza en torno a la ciudadela de la filosofía, cuando en *¿Qué es filosofía?* aplica el método de Jericó a su estudio. Los dos atributos, por cierto, que de ella también encontró Dilthey cuando, con una metodología bien distinta, recorrió su despliegue a lo largo de la historia. Qué sea la filosofía, pensaba Dilthey, no es cosa que deba depender del gusto de cada cual, sino de lo que en verdad haya sido (cfr. VI: 199-200 y 202). No obstante, creemos que tiene razón Max Scheler, cuando censura este proceder, pues, en efecto, no debería utilizarse un método empírico para determinar la esencia de la filosofía, ya que sería admitir supuestos, y, si esta disciplina, como veremos, es obsesiva en este punto de no partir de ellos, mal haría desobedeciéndose a sí misma en el trascendental momento de autodefinirse. La historia de la filosofía, como

dice Max Scheler, sólo puede servir, en todo caso, como ejemplificación de la esencia determinada fenomenológicamente (cfr. 1980: 7-8).

Sin embargo, no olvidemos –y no olvide Max Scheler– que las vistas fenomenológicas no se dan de golpe y de una vez por todas, sino por capas y a lo largo de la historia. Así que los principios de pantonomía y de autonomía habremos de hacerlos rodar. La filosofía es histórica no porque la historia lo diga, sino porque la filosofía lo dice.

2. EL PRINCIPIO DE PANTONOMÍA

Desarrollaremos esta Parte de la filosofía en cuanto filosofía paralelamente al desarrollo que realizamos en la de la filosofía en cuanto razón, para lo cual comenzaremos por el objeto de la filosofía, <<el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo *pantonomía* [...] o ley de totalidad>> (VII: 336). Si el objeto de la ciencia era lo universal, el objeto de la filosofía será lo universalísimo. El principio de pantonomía significa dos cosas: en primer lugar, que la filosofía no tiene un tema específico, sino que su tema son todos los temas, y, en segundo lugar, que de cualquier tema lo que le interesa es su relación con todos los demás, <<lo que de cada tema da hacia *el todo de los temas* –o lo que cada tema es en el sistema de ellos, su papel en el *mundo*>> (Ortega, 1994: 340). En *¿Qué es filosofía?* Define nuestra disciplina como <<conocimiento del Universo>> (VII: 308), y aquí *Universo* significa todo lo que hay junto con lo que de universal tienen todas las cosas que hay.

Las ciencias acotan una parcela de la realidad, en cuyo ámbito trabajan sin rebasar sus límites. Y en cierto sentido también podría decirse que, al estudiar la vida pública de cada cosa, el objeto de la filosofía es parcial, y que el filósofo también es un especialista, un <<especialista en universos>> (VII: 338). Sin embargo, ésta no deja de ser una mera forma de hablar. En efecto, las demás ciencias, aun no conociendo el contenido de su campo de estudio, conocen perfectamente sus límites, mientras que la filosofía no puede limitar su objeto, pues <<todo lo que hay>> es un conocimiento

negativo, que significa simplemente que no es parte, porción. Ni siquiera se corresponde con todo lo que existe, ya que lo que existe es sólo parte de lo que hay. El tema de la filosofía puede ser real -físico o psíquico-, ideal, fantástico e incluso inexistente –como el cuadrado redondo.

Desde su primera palabra se advierte que el filósofo habla desde el horizonte, que su voz viene, y va a toda la extensión de la realidad, que no es un ruido local sino universal. Pasa en el orden intelectual lo que pasa con los sonidos que solo hay tres que no son localizados y adscritos a un breve lugar, más allá del cual no son oídos desde luego, porque no son <<voz del horizonte>>. Estos tres sonidos son el rugido del león, el estampido del cañón y el tañir de las campanas (IX: 630).

Para nombrar el objeto de la filosofía, Ortega utiliza otros términos aparte de *Universo*, como *esencia* -<<en este sitio, que es una cátedra de filosofía, no se habla de las cosas sino sólo de *lo esencial* de las cosas. Bien que inodora, ésta es la cátedra de las esencias>> (XII: 149)-, *raíz* y *principio*. La filosofía es radical porque escarba hasta la raíz y <<el filósofo es el especialista en raíces>> (VIII: 285). Recordemos del capítulo anterior como *saber* está emparentado etimológicamente con <<sabor>>, y como el primer <<sabio>> fue en las tribus el entendido en alimentos, raíces. Como dice Ortega, la filosofía es sabrosa, más succulenta que cualquier otra ciencia (cfr. VIII: 284).

Si ciencia o razón es <<dar razón>>, esto es, ir de un objeto a su <<principio>>, en filosofía esta operación se extrema, dado que el principio será el último -o el primero, según desde que lado se mire-, el principio radical o principísimo.

La filosofía, que es el radicalismo o extremismo intelectual, se resuelve a llegar por el camino más corto a esa línea última donde los principios últimos están, y por eso no es solo conocimiento desde principios como los demás, sino que es formalmente viaje al descubrimiento de los principios. De aquí que los filósofos sean titularmente los <<hombres de los principios>> (VIII: 64; XII: 196).

En rigor, sólo el principio filosófico es principio; sólo la filosofía se lanza a la alta mar de los principios, mientras que la navegación de las demás disciplinas es puro cabotaje (cfr. IX: 191). Y en alta mar se divisa otra significativa diferencia entre la filosofía y la ciencia, que consiste en que esta última es acumulativa, crece a lo largo, horizontalmente, a diferencia de aquélla, que se extiende hacia abajo, efecto de su vocación de profundidades: <<La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo [...] es una famosa *Anábasis*, una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás>> (IX: 631). Traducida correctamente, *anábasis* no es sólo retirada sino a la par descenso y bajada.

La misión de la filosofía es encontrar cada vez principios mejores, más fundados, esto es, más principios (cfr. 1996a: 51; XII: 160). Superficialmente pudiera parecer que la filosofía no progresa, que siempre se está corrigiendo a sí misma –el famoso campo de batalla de Kant, donde ningún ejército consigue jamás una victoria duradera. Mas esto no es así, sino todo lo contrario; incluso podría decirse que la filosofía progresa más que cualquier otra ciencia, aunque lo que ocurre es que no progresa como ellas, aumentando, sino a su manera, mejorando. Su progreso no se llama *acumulación*, sino *aquilatación* (cfr. XII: 161). Pongamos un ejemplo: el concepto de <<orientación>> del existencialismo, un principio más principio que el concepto de mero <<saber>>. <<La idea de orientación es más radical, más honda y previa que la idea de saber y no viceversa. El estar orientado no se aclara verdaderamente por el concepto de saber, la orientación no es un saber, sino al revés, el saber es una orientación>> (XII: 27-28). Con ella, Heidegger, más que corregir a Husserl, lo que hizo fue fundamentarlo. El concepto posmoderno de <<vida>> también podría ser un buen ejemplo con respecto a los de <<mundo>> de la Antigüedad y <<sujeto>> de la Edad Moderna.

En *¿Qué es filosofía?* afirma Ortega que el principio de pantonomía sólo había encontrado la atención adecuada en algún momento de la Antigüedad y en el idealismo alemán; y, añade, que éste era el único hecho que le aproximaba a este movimiento, que en los demás aspectos lo consideraba ya superado (cfr. VII: 336-337). Mas, para que esta aseveración se entienda bien, deberemos fijarnos en el término *adecuada*. Quizás no con la atención <<adecuada>>, pero el principio de pantonomía ha

acompañado siempre a la filosofía, porque él es la filosofía. Así, unas pocas páginas más adelante, en aquella misma obra, lo reconoce Ortega, cuando asegura que <<antigüedad y modernidad coinciden en intentar, bajo el nombre de filosofía, el conocimiento del Universo o cuanto hay>> (VII: 422). Con el principio de autonomía ocurrirá igual, que, aun perteneciendo insoslayablemente a la filosofía, no en todas las épocas y autores mereció igual atención.

Es extraño, sin embargo, que Nelson Orringer estime que el principio de pantonomía llegara a Ortega a través de Dilthey (cfr. 1984: 17, 68, 142-143), pues no tendría nada de raro que lo pudiera haber aprendido en la misma historia de la filosofía, anteriormente a su tardío conocimiento de Dilthey. En todo caso, y, suponiendo que la tentación de endosarle alguna influencia se nos hiciera irresistible, bastaría con pensar que Husserl se lo recordó (cfr. Cerezo, 1983: 303-304).

2.1. FILOSOFÍA Y AMOR

<<Es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión>> escribe Ortega en *Meditaciones del Quijote* (I: 316; VII: 475), y añade que esta alabanza es vieja y venerable: <<Platón ve en el “eros” un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí; es –dice- una fuerza unitiva y es la pasión de la síntesis. Por esto, en su opinión, la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el “eros”. La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso>> (I: 351). El amor en *Meditaciones del Quijote* atesora dos sentidos. De una parte, está el amor como conexión –en el sentido de Empédocles, de que el Amor une y el Odio separa- y, de otra, el amor a la perfección de lo amado, en la forma en que el concepto perfecciona el hecho al relacionarlo con otros hechos, iluminándolo con la comprensión. Ambos sentidos están, naturalmente, relacionados; pero no cabe duda de que hay una diferencia clara entre el amor –la conexión- y el amor a la conexión –el amor al amor. Este segundo sentido lo vimos en el capítulo anterior, centrémonos ahora en el primero.

Comprender es, por lo pronto, simplificar, sustituir la infinidad de los fenómenos por un repertorio finito de ideas. Cuanto más reducido sea este repertorio, la comprensión es más enérgica. El ideal de la ciencia sería explicar con una sola idea todos los hechos del Universo. ¿En qué consiste ese poder mágico de una idea en virtud del cual, puesta a un lado, pesa ella sola tanto como los hechos todos de la realidad puestos de otro? Consiste sencillamente en que esa idea aisla y define un hecho radical del que todos los demás son puras modificaciones y combinaciones. Así la física ha aspirado a demostrar que las infinitas clases de movimientos observadas en el cosmos son casos particulares de un tipo único de desplazamiento- la caída de un cuerpo sobre otro. Donde se ensaye esta operación simplificadora hay ciencia en el sentido más riguroso de la palabra, en el sentido helénico y europeo (II: 670).

Ahora bien, si la ciencia es amor, como <<locura de amor>> podríamos caracterizar a la filosofía, apropiándonos la expresión que Platón utiliza en el *Fedro*. <<Sería la ambición postrera de la filosofía llegar a una sola proposición en que se dijera toda la verdad>> (I: 317), su sentido infinito nos revelaría de golpe la grandiosa perspectiva del mundo. Una súbita descarga de intelección comparable, aunque en otro orden de cosas, a la brusca descarga de energía nerviosa del placer sexual y a la descarga de emociones en que consiste la fruición estética. Es probable, como dice P.W. Silver (cfr. 1978: 146), que a Ortega le pareciera que la frase <<yo soy yo y mi circunstancia>> fuera de esta índole, y que así lo esté insinuando cuando, al poco de tratar estos temas, aparece, al lado de la famosa frase de Hegel de que <<la idea es lo absoluto>>, que acababa de poner como ejemplo de súbita descarga de intelección.

La intelección de la erudición es, por el contrario, nula; está en las antípodas de la filosofía:

Ocupa [...] la erudición el extrarradio de la ciencia, porque se limita a acumular hechos, mientras la filosofía constituye su aspiración céntrica, porque es la pura síntesis. En la acumulación, los datos son sólo colegidos, y formando un montón, afirma cada cual su independencia, su inconexión. En la síntesis de hechos, por el contrario, desaparecen éstos

como un alimento bien asimilado y queda de ellos sólo su vigor esencial (I: 317).

Como puede verse, Ortega no desdeña la erudición, puesto que sin ella no hay ciencia. Otra cosa muy distinta es, sin embargo, confundir las jerarquías y tomar como fin lo que es sólo medio. Contra lo que está Ortega es contra el eruditismo, que <<no es la sana e imprescindible erudición, sino la torpe idea de creer que puede hoy la erudición o simple acumulación de noticias ser la forma constituyente de la vida intelectual>> (IX: 55). El eruditismo fue blanco especial de sus iras porque era la forma de cultura propia de la Restauración: <<decir Europa [...] es tomar [...] un libro eruditísimo del grande Menéndez y Pelayo y ponerle al margen del último folio: “¡Non multa sed multum!”>> (I: 142).

La frase de Dilthey, *la vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter*, dará a Ortega la oportunidad de comparar las formas de expresión filosófica y literaria en relación con el amor. La expresión literaria es expansiva, vuelca sobre el lector, sobre el oyente, todo su significado y, a veces, más de lo que propiamente significa. La expresión filosófica –como la frase de Dilthey–, es, por el contrario, inclusiva, lo que implica silencio y secreto. La filosofía es sistema y en un sistema cada concepto está relacionado con los demás. El lenguaje, sin embargo, no puede en cada momento decir sino sólo algunas cosas; no puede decir las todas de una vez. Por eso, aun el pensador más claro, tiene siempre algo de hermético. <<Pasa como con el amor o el gran dolor, que cuando van a manifestarse, a decirse, se ahogan, estrangulada la garganta por la avalancha de cuanto habría que decir. El amor y el gran dolor son también, a su modo, sistemas y, consecuentemente, disciplinas de silencio y arcano>> (VI: 170).

Ocupándonos como estamos de temas como la filosofía y el amor, disponemos de una buena oportunidad para referirnos también a otros tan emparentados con ellos como los de la paz y la Universidad. Nada más grato en estos tiempos de guerra que hablar de filosofía, pues la filosofía es un órgano cuya función es la paz, y por eso esta feroz guerra ha nacido en la edad que gozó de menor cantidad y calidad de filosofía, confesó el filósofo español a sus oyentes de Buenos Aires en 1916 (cfr. 1996a: 39). Ya en un

artículo de 1909, nos había dejado escrito que <<si el órgano de la guerra es, en apariencia, el ejército, el órgano de la paz es, sin disputa, la Universidad [...] Puede decirse, sin peligro de error, que tanto de paz hay en un Estado cuanto hay de Universidad; y sólo donde hay algo de Universidad hay algo de paz>> (I: 125). La etimología del término por el que se conoce a este templo de la ciencia¹⁴⁴ que es la Universidad es la misma que la de *universo* y de *universal*.

2.2. LOS PROBLEMAS ARCHIPROBLEMÁTICOS

La filosofía es especialmente problemática, por varias razones. En primer lugar, por su objeto. Ya hemos tenido oportunidad de ver como en el mundo todas las cosas son contradictorias. <<La Vida es “precisamente multilateral”, que es siempre “lo uno y lo otro”, es decir, lo más radical del fenómeno Vida es su carácter equívoco, su sustancial problematicidad. De ahí viene todo, pero muy especialmente de ahí viene la filosofía>> (VIII: 297). Pues bien, la contradicción que anida en todas las cosas no podía de dejar de afectar a la totalidad de todas ellas, al mundo. Así, <<el mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar; porque esto es filosofía, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo>> (VII: 333). Sin embargo, ya vimos también como <<todo lo que hay>> es un conocimiento meramente negativo. Mientras que las ciencias antes de echar a andar ya saben por lo menos de dónde vienen, a dónde van, y quiénes son, el filósofo, sin embargo <<a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal>> (VII: 308).

La filosofía también es problemática como conocimiento. En efecto, pudiera ocurrir que el Universo no fuera cognoscible por ser irracional, al menos en parte.¹⁴⁵ Las ciencias parten de la base de que su problema es soluble, ya que su objeto es racional;

¹⁴⁴ <<Éste es el templo de la inteligencia. Y yo soy su sumo sacerdote>> (Thomas, 1976: 549). Imposible no venírseos a las mientes el enfrentamiento entre Unamuno y Millán Astray en la Universidad de Salamanca en 1936.

¹⁴⁵ Tiene razón Morón Arroyo en que Hartmann pudiera estar presente en estos lances (1968: 140).

tal es así que, si no lo fuera, lo desecharían, no lo estudiarían. Pero la filosofía <<es la única ciencia que toma el problema según se presenta, sin previa y violenta domesticación. Va a cazar la fiera según vive en la selva –no como el domador de circo que previamente la cloroformiza>> (VII: 320, 309-310; XII: 308; VIII: 83). Los problemas científicos son, como dice Ortega, problemas solubles, problemas a medias, de un problematismo relativo, manso. Los problemas filosóficos son los únicos problemas que no tienen las astas afeitadas.

En general, el filósofo tiene predilección por lo peligroso, como aquel cómico personaje descrito por Dickens, de condición tan alegre que se pasaba el día en duelos, entierros y demás sitios de amargura, porque en ellos, decía, es donde tiene mayor mérito estar contento. Así la filosofía acude con preferencia allí donde los problemas parecen insolubles (Ortega, 1996a: 75).

En resumen, que <<no sólo el problema filosófico es ilimitado en extensión, puesto que abarca todo y no tiene confines, sino que lo es también en intensidad problemática. No sólo es el problema de lo absoluto, sino que es absolutamente problema>> (VII: 321). Su carácter es tan desaforado que cabe incluso preguntarse si tiene buen sentido enfrentarse a algo tan descomunal. En verdad, el buen éxito del intento llamado filosofía es lo menos probable del mundo (cfr. VII: 329). *Cuadradores del círculo* y *cazadores de esfinges*, son epítetos que a los filósofos cuadran bien (cfr. II: 497).

Quizás la filosofía sea sólo búsqueda y no haya más remedio que conformarse con ello. Vimos más arriba cómo a Ortega le disgustaba el nombre de *filosofía*, sobre todo por su cursi sentido de afición al saber; aunque por su otro sentido de búsqueda quizás pudiera salvarse (cfr. 1994: 85). Aristóteles llamó a la filosofía *la que se busca*, nombre que sí gustará a Ortega: <<*La que se busca!*>>, como <<”la Princesse lointaine”>> (VIII: 263), el título del libro de Edmond Rostand, inspirado en la literatura trovadoresca del siglo XII; en concreto, en el amor cortés del trovador Jaufré Rudel por la princesa Melisenda. De nuevo nos encontramos con el amor: la filosofía es amor a la sabiduría, búsqueda, viaje –el largo y penoso viaje del trovador-, <<viaje al descubrimiento de los principios>> (VIII: 64).

<<El especialista de la ignorancia es, desde nuestro patrón Sócrates, el filósofo>> (VII: 508). Es posible que el éxito no esté reservado a la filosofía. Pero, antes de lamentarnos por ello, convendría tener en cuenta una serie de cosas. Primera: la filosofía es el único conocimiento que para ser lo que tiene que ser no necesita tener buen éxito en la empresa; es <<conciencia hiperestésica de los problemas, no seguridad petulante en las soluciones>> (XII: 309, 320).

En segundo lugar, ¿quién ha dicho que lo importante sea el éxito? <<La escena triunfal hace bostezar al verdadero triunfador. Lo importante en la vida es tener quehacer, una misión, una empresa, una tarea. Como Cervantes sugiere, es más sabroso el camino que la posada>> (XI: 12).

En tercer lugar, no está asegurado que la filosofía haya de ser un fracaso, pues, rigurosamente hablando, no es imposible. En fin, que la filosofía es algo que siempre hay que volver a intentar. Es la perenne fatiga de Sísifo, subiendo una y otra vez el peñasco desde el valle a la cumbre. *Sísifo*, que, como nos recuerda Nietzsche, significa sabio (cfr. IX: 136; VIII: 282). Los indios representan en el elefante el dios de la filosofía, recuerda Ortega mientras contempla en el zoo el cayo que se le forma al paquidermo cuando aprieta la frente contra los barrotes de su jaula (cfr. VIII: 26).

Cuarto: <<lo que la Filosofía tiene de constitutivo fracaso es lo que hace de ella la actividad más profunda de que el hombre es capaz, [...] la más humana. Porque es el hombre precisamente un sustancial fracaso, o dicho en otro giro: la sustancia del hombre es su inevitable y magnífico fracasar. Lo que en el hombre no fracasa o fracasa solo *per accidens*: es su soporte animal>> (VIII: 283). Ya nos hemos referido en alguna ocasión, y habremos de referirnos sin duda más veces, a este dato esencial para comprender la naturaleza de la filosofía: el carácter utópico de la vida humana. El hombre es utópico por histórico, y la filosofía es utópica por humana.

En quinto lugar, aun siendo fracaso, la filosofía es acierto y logro comparada con cualquier otra actividad:

Todas las filosofías son ya logro en cuanto que son, sin más, filosofía. Por muy erradas que sus doctrinas sean, lo son en una perspectiva –la filosófica, que es radical en su método y universal en su tema- ya de suyo más verdad que cualquiera no filosófica, es decir, parcial e intramundana. Más aún: esas filosofías son ya logro desde su primer paso; ya el iniciar la actitud, la óptica filosófica y <<salirse del mundo recibido>> y mecánicamente aceptado, el mundo lugar-comunista, es comenzar a hallarse en la verdad. [...] Con ser fracaso –mirada en absoluto-es siempre más firme y sabrosa, más suculenta que cualquiera otra forma de vida y de mundo (VIII: 283-284).

Nelson Orringer es el crítico que más ha destacado la importancia del problema en la idea de la filosofía de Ortega, lo que asegurará, a su juicio, una sustancial presencia del neokantismo, no sólo en la primera fase, sino en la totalidad de su trayectoria filosófica. Según este autor, el método maduro del filósofo, con sus tres pasos: problema, método fenomenológico y narración, en correspondencia con las tres etapas que atravesó: la neokantiana, la fenomenológica y la existencialista, recogería en su primer estadio –el problema- el primer paso del método trascendental del idealismo crítico de Cohen, consistente en problema, idea y solución (cfr. 2000: 62-65). No obstante, tenemos nuestras dudas sobre esta influencia. Es cierto que Ortega nos dijo en su autobiográfico *Prólogo para alemanes* que de Cohen aprendió <<a extraer la emoción de dramatismo que efectivamente yace en todo gran problema intelectual, mejor aún, que todo problema de ideas es. La más alta y fecunda misión del profesor universitario es disparar ese dramatismo potencial y hacer que los estudiantes en cada lección asistan a una tragedia>> (VIII: 34). Pero convendría matizar esta afirmación con otras, incluso del mismo *Prólogo*, como la de que <<los neokantianos no disparaban las mentes jóvenes hacia problemas abiertos sobre que fuese posible e interesante trabajar. No se conocían más cuestiones que las resueltas ya en su canon. En general, todas las escuelas neokantianas se han caracterizado por su escaso repertorio de problemas, inquietudes y curiosidades>> (VIII: 27-28). Conociendo lo que Ortega pensaba de los escolasticismos -y el neokantismo no dejaba de ser una escolástica (cfr. Ortega, 1980: 16)-: filosofías que, por incapacidad de sentir los problemas, se afanaban vanamente en comprender las

soluciones (cfr. III: 566; XII: 24), es muy arriesgado afirmar que Ortega fuera influido por el neokantismo en lo referente a la importancia de los problemas.

3. EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

Aunque de manera asistemática, durante el período neokantiano se había referido Ortega a algunos de los temas concernientes al principio de autonomía, tales como la impopularidad de la verdad, la soledad del filósofo o la necesaria liberación por parte del mismo de instancias como el patriotismo y del partidismo. Será, sin embargo, en su segunda etapa fenomenológica, prolongándose en la tercera existencialista, cuando los ataque de frente y en profundidad. Tanto Pedro Cerezo -«<husserliana es la concepción de la filosofía como “ciencia sin supuestos”>> (1984: 303)- como Javier San Martín -«<no es descubrir mucho ver aquí [...] la reformulación husserliana de la epojé fenomenológica>> (1998: 166)- han insistido en la raigambre fenomenológica del principio de autonomía. Nelson Orringer, por su parte, se decanta por la influencia de Scheler, en concreto por su obra *De lo eterno en el hombre* (cfr. 1984: 64); pero ésta se publicó en 1921, y el principio de autonomía aparece ya en el artículo *Sensación, construcción e intuición* de 1913. Este principio, como el de pantonomía, es inherente a la filosofía, acompañándola permanentemente a lo largo de su trayectoria histórica, si bien, al igual que su principio hermano, ha resplandecido en algunos momentos, como en Descartes y en la fenomenología.

En la Parte anterior del presente trabajo llegábamos a la conclusión de que toda ciencia -fenomenológica, se entiende- había de practicar la epojé. Pues bien, el principio filosófico de autonomía es la radicalización de la epojé. Significa la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya construyendo. «<Es la filosofía una ciencia sin suposiciones>> (VII: 335), esto es, proposiciones cuya verdad no probamos pero damos por probada, para derivar de ellas otras proposiciones (cfr. XII: 370).¹⁴⁶ La

¹⁴⁶ La posición de Ortega, expresada con toda precisión, es que el filósofo puede suponer lo que quiera, siempre y cuando no de gato por liebre, es decir, que no haga pasar por verdad probada lo que es una mera suposición (cfr. XII: 488-489).

conciencia pública, a la par que las ciencias establecidas se hallan, sin embargo, abarrotadas de suposiciones, por lo que es obligación de la filosofía apartarse de ellas. Desde este lado volvemos a encontrar a nuestra disciplina como anábasis, por emplear el término que sirvió de título al libro clásico de Xenofonte, *La retirada de los diez mil*. <<La filosofía es insigne *retirada* y famosa *anábasis*>> (XII: 162). Probablemente no haya en el diccionario palabras más emotivas que las de *amor* y *libertad*. Y, si antes se nos aparecía la filosofía como amor, ahora se nos descubre como libertad: <<esto es la filosofía: antes que un sistema de doctrinas cristalizadas, una disciplina de liberación íntima que enseña a sacar triunfante el pensar propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas>> (VI: 266).

Una de las epifanías históricas del principio de autonomía ha sido la duda metódica cartesiana. En la obra de Ortega a veces adopta esta forma, y Husserl en sus cursos parisienses recogidos en *Meditaciones cartesianas*, que precedieron en pocos meses al curso de Ortega *¿Que es filosofía?*, ya había relacionado también la fenomenología con el cartesianismo.

3.1. LA DUDA

El principio de autonomía <<nos califica como últimos nietos de Descartes>> (VII: 335), reconoció el filósofo madrileño. Ahora bien, la duda metódica no es una duda cualquiera, sino que debe ser entendida bien, cosa que no ha solido ocurrir, como cuando se toma a chirigota el genio maligno. Por lo pronto, hay que distinguirla de la duda escéptica. Los escépticos clásicos forjaron todos los instrumentos posibles para dudar, y el criticismo moderno bebió mucho de ellos, pero en cierto sentido son dos posiciones radicalmente distintas. El escepticismo antiguo era un punto de llegada, conclusión de un largo, penoso y heroico razonamiento; el escepticismo moderno, es, al revés, un punto de partida, producto de la suspicacia, mero medio artificial para alcanzar precisamente lo contrario, esto es la verdad (cfr. IV: 30; XII: 415).

La duda metódica consiste en dudar no sólo de lo dudoso -esto lo hace a toda hora cualquier hombre discreto-, sino de lo dubitable: <<Descartes principió por dudar de todo el saber humano. Cuando se principia así, se es de verdad filósofo>> (VIII: 263). Su propia vida es ejemplarizante de su filosofía: se retira de todo, del saber establecido, de la lectura, incluso de su patria y se va a Holanda. Ahora bien, todo esto no es nada más que un juego. La filosofía es juego, tuvimos oportunidad de ver. La duda no mata la creencia, sino que, como la avispa *Sphex* paraliza la oruga, la pone fenomenológicamente <<entre paréntesis>>, hasta dar con la demostración. Por eso, la duda metódica es abono de certidumbre; respira certeza para no ahogarse. Como la retracción en que el tigre prepara su gran brinco predatorio, o el puño retrocede para tender el arco; como Beethoven en el Himno a la alegría -a la alegría por el dolor-, o <<como el diablo, según Goethe, queriendo el mal crea el bien; así el escepticismo convertido en duda metódica, hace invulnerable la verdad>> (Ortega, 1996a: 101). A diferencia del escepticismo griego, la duda metódica es, por tanto, mero pretexto. Ortega insistió en este punto: <<el vigor intelectual de un hombre, como de una ciencia, se mide por la dosis de escepticismo, de duda que es capaz de digerir, de asimilar. La teoría robusta se nutre de duda y no es la confianza ingenua que no ha experimentado vacilaciones; no es la confianza inocente, sino más bien la seguridad en medio de la tormenta, la confianza en la desconfianza>> (VII: 302). En definitiva, que <<sólo en combate con la duda absoluta puede fundarse la verdad absoluta>> (XII: 370).

La duda metódica <<es la filosofía misma, percatándose de su propia y nativa condición>> (VII: 370). Su utilización por Descartes constituyó uno de sus momentos estelares, mas, en mayor o menor medida, siempre ha ido de la mano de la filosofía: <<al nacimiento y perpetuo renacimiento de la filosofía asiste siempre inexorable sólo un hada, el hada más fea: la duda. La duda es consustancial a la filosofía.>> (XII: 160). Así, podemos encontrarla, por ejemplo, en Aristóteles o, nada menos, que en Santo Tomás. El primero sostiene en el libro III de la *Metafísica* que se impone la necesidad de una disciplina que, sin suponer a ninguna otra, fuera fundamento de todas las demás, y que esta disciplina tendría derecho a llamarse *filosofía primera*. Y, comentando este texto, Santo Tomás añade que a un conocimiento universal compete una duda universal. Lo que ocurre es que ni Aristóteles ni Santo Tomás fueron capaces de cumplir su propio

mandamiento. Esto es cierto; pero, como dice Ortega, no hay que confundir la cuestión de si los filósofos han sido fieles a la filosofía con lo que la filosofía es: <<no se trata de si ha habido filósofos, sino de qué es filosofía>> (VIII: 265), y, además, y en descargo de estos dos filósofos, habría que ver si el mismo Descartes fue más independiente, pues se ha destapado en su filosofía más escolástica de la que él teóricamente se hubiera permitido. Así, el yo es una sustancia aristotélica, a la que llega no por evidencia, sino mediante un razonamiento.

A continuación, vamos a ir examinando, uno por uno, los ámbitos preferidos por Ortega en que se aplica la duda metódica: ideas establecidas, ciencia, patriotismo o nacionalismo y partidismo político. Pero antes es conveniente hacer una importante matización; muy paradójica, por cierto. Es ésta: el principio de autonomía debe aplicarse al mismo principio de autonomía. Porque una cosa es un método y otra, muy distinta, una patología; una cosa es la ciencia y otra, muy diferente, una obsesión. Así, aunque Ortega se proclama moderno en el sentido de nietísimo de Descartes, matiza que en la modernidad el principio de autonomía se aplicó <<con un exclusivismo funesto que ha frenado el pensamiento filosófico hasta paralizarlo>> (VII: 336). Y es que si, como sostiene el criticismo, hemos de liberarnos de todo dogmatismo, entonces que la liberación sea plena, completa, añadiendo a la lista de las ataduras que aquél denunció, una más: la propia patética criticista, la superlación de su gesto. Si hay que ser criticista, que se sea con naturalidad, sin aspavientos (cfr. VII: 328). La suspicacia burguesa no añade más duda a la duda, no añade más efectividad; sino la ingenuidad de creer haber podido eludir la ingenuidad. <<En definitiva, mejor que la suspicacia es una confianza vivaz y alerta Queramos o no, flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido>> (IV : 32).

3.2. LA FILOSOFÍA COMO PARADOJA

Comenzaremos liberándonos de la doxa, de las opiniones establecidas, los <<idola fori>>, las voces de la plazuela, como decía Bacon. La doxa es el campo de las creencias que la utilidad ha ido seleccionando a lo largo del tiempo; pero no es

inteligente, se impone por sugestión social. La filosofía es <<constitutivamente, y no por caso, *paradoxa*>> (VIII: 246; VI: 143; VII: 277, 336, 357 y 364; V: 441; XII: 270; Ortega, 1994: 116; IX: 719). En sus notas de trabajo de allá por los años cuarenta, se ha encontrado la siguiente confesión:

A mí me ha movido a la filosofía el ansia de estar en claro y esto, tal vez, involucra todo lo demás: angustia (ante lo oscuro), alegría alciónica para <<hacer luz>> como decía Heráclito – la <<voluntad de mediodía>> que tantas veces he expresado. Pero hay que añadir –porque es curioso– que la claridad se me presentaba con un predominante –no exclusivo cariz: la paradoja. No por trivial y frívolo deseo de singularidad sino en mi sentido de que la misión del intelectual es la paradoxa. Y la razón de ello fue que casi todo lo que me producía impresión de fulguración de evidencia tenía facies paradójica – de suerte que en mi mente se unió el carácter de verdad con el de paradoja (1994: 116).

La cosa, como puede verse, venía de antiguo. Así, de comienzos de su carrera nos han llegado estas palabras:

Hay todo un universo intelectual que no puede ni podrá ser nunca popular: esto es el universo donde pacen severamente los rebaños cándidos de las verdades. La verdad es, esencialmente, impopular, porque, dígame lo que se quiera, la verdad es sutil y difícil, más aún, es enferma: yo no creo que nadie haya pagado nunca una certidumbre científica con menos soldada que su salud. Y los ánimos populares suelen ser sanos, fornidos, robustos (X: 56).

Bien es verdad que en este texto se contempla la paradoja en sentido distinto del que venimos desarrollando, más en vista de su dificultad que de su contenido, más en el sentido de que <<la filosofía sólo puede vivir respirando un aire que se llama rigor mental, precisión, abstracción. Pertenece a la fauna de grandes altitudes y necesita viento fino de sierras, un poco enrarecido y de gran sutileza>> (III: 270; XII, 341). La famosa dificultad de la filosofía se debe a que no estamos acostumbrados a sus extremas abstracciones:

En la <<vida>> pensamos las cosas concretas por medio de abstracciones, pero en filosofía por medio de abstracciones pensamos en objetos abstractos. Hay, pues, una torsión completa del sentido habitual en que suele marchar nuestra atención. Se nos obliga a atender justamente aquello que el interés práctico de la vida nos acostumbra a desatender. Cuando al través del cristal miramos el paisaje, solemos atender a éste y no al cristal. Para fijarnos en el cristal tenemos que hacer un esfuerzo y desatender el paisaje. Algo parecido se nos invita a hacer en filosofía (VI: 293-294).

Mas <<cualquiera puede ser filósofo sin más que querer –se entiende que querer ejercitarse, sea rico o pobre, ya que la riqueza casi, casi estorba más que la pobreza>> (IX: 364). Hay, por tanto, más de una razón para que la filosofía no sea dóxica. Una tercera sería que la opinión pública es un uso y, como tal, tardígrada, tarda en formarse; siempre está retrasada con respecto a la filosofía, que, por el contrario, siempre es prematura. Ideas filosóficas e ideas establecidas son mutuamente anacrónicas (cfr. XII: 162). En las crisis históricas, donde la distancia entre unas y otras es mayúscula, el filósofo vive en una situación de especial incomodidad, e incluso peligro, entre las incertidumbres provocadas por los nuevos territorios atisbados y la inquina de la masa (cfr. III: 146).

Por eso, la filosofía no puede esperar ni puede pretender atención, simpatía o protección de la masa. En el caso de la ciencia es distinto, la ciencia proporciona comodidades; y, si la masa no fuera tan primitiva ni tan desagradecida, presto acudiría a procurársela e incluso a redoblársela por su propio interés. Pero la filosofía es aventura de otra índole y <<abraza alegre su libre destino de pájaro del buen Dios, sin pedir a nadie que cuente con ella, ni recomendarse ni defenderse>> (IV: 199). Aunque, en realidad, la cosa es aún más grave, pues: <<el hombre-masa y el filósofo se desprecian mutuamente hasta la raíz>> (XII: 167) dispara a bocajarro nuestro filósofo. En otros lugares de este trabajo, ya hemos tenido ocasión de asistir al careo entre <<el intelectual>> y <<el Otro>>, que no es otro que el hombre-masa, detentador del poder en el mundo democrático-morboso en que vivimos. Éste hombre se cree con derecho a

opinar sobre cualquier cosa, pero, como no es capaz de pensar ni cinco minutos seguidos sobre nada, ni tampoco escucha, echará mano de lo que buenamente encuentre en su cabeza, que será, sin duda, el <<surtido de tópicos, prejuicios, cabos de ideas o, simplemente, vocablos hueros que el azar ha amontonado en su interior>> (IV: 187).

Oportuno sería en este momento traer a colación la equiparación que Ortega realiza entre la filosofía y la caza. Ésta ha sido habitual en la historia de la filosofía: *thereutes*, gustaba llamar Platón al filósofo; *venator*, siguiéndole, Santo Tomás de Aquino, y Nietzsche, sentado en la cima de una alta montaña, allá en Sils-Maria, cazaba, según decía, pensamientos. Como el cazador, cuya atención es universal, no adscrita a ningún punto concreto, en espera de que la pieza surja donde menos se espera, así, el filósofo es el hombre alerta en el mundo, también fiero y peligroso, de las ideas. Y, en efecto, solo merece ser llamado *filósofo* quien, <<ante un problema, en vez de mirar solo por derecho, a lo que mandan la tradición, el tópico y la inercia mental, se mantiene alerta, pronto a aceptar que la solución brinque del punto menos previsible en la gran rotundidad del horizonte>> (VI: 490-491). Un largo texto extraído de la *República* de Platón corrobora e ilustra, exactamente en los mismos términos, estas apreciaciones de Ortega sobre la caza del famoso *Prólogo* al libro del conde de Yebes.

Según Manuel Granell, es más apropiado el término *vigilia* que el de *alerta* en este asunto. Según este autor, cala más hondo,

porque *vigilia* no es sólo la del hombre en vela ante el mero contorno espacial. La *vigilia* también apunta a esa anticipación del tiempo que es la víspera. Y ante el tiempo está alerta Ortega [...] No sólo sabía girar en redondo su mirada, sino que aspiraba a clavarla en el porvenir [...] Abundan en su obra las previsiones, justo porque supo apresar el secreto del difícil arte de prever (1980: 34).

Ya Ortega había utilizado el término *vigilia* cuando se trataba de oponer la actitud filosófica a la actitud sonambulesca del hombre común y del hombre científico.¹⁴⁷ Desde Heráclito <<la filosofía no es sueño –la filosofía es insomnio–es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez>> (XII: 303; Ortega, 1994: 261). Confiesa Ortega que la experiencia más melancólica que había tenido en la vida era la de haberse percatado de <<vivir entre sonámbulos, que avanzan por la vida sumergidos en un sueño hermético de que no es posible despertarlos para hacerles percatarse del contorno. Probablemente, la humanidad ha vivido casi siempre en este estado sonambúlico en que las ideas no son reacción despierta y consciente ante las cosas, sino uso ciego, automático, de un repertorio de fórmulas que el ambiente insufla en el individuo>> (VI: 143).

No sólo de los poderes exteriores tenemos que liberarnos. Razón quiere decir hacernos independientes de nosotros mismos, de nuestros hábitos y espontáneas apetencias, triunfar de nosotros mismos como seres automáticos, para renacer como obra de nuestro propio juicio. Es, pues, racionalidad aquella suprema independencia espiritual en que por decirlo así, levantamos en vilo nuestra naturaleza y la reconstruimos según nuestro propio, soberano juicio. Si como W. James dice, es la creencia *the emotional...* en la creencia racional [es] el hombre entero quien se aniquila a sí mismo como mecanismo irracional para rehacerse entero como razón (1996a: 45).

3.3. EL HEROÍSMO INTELECTUAL

Nos referimos en su momento a la naturaleza monstruosa de la filosofía, porque, en lugar de desarrollarse rectiliniamente como el resto de las ciencias, su carácter de cuento de nunca acabar dificultaba enormemente su exposición (cfr. XII: 159). Pues, ahora, a

¹⁴⁷ Las ciencias particulares son cegueras relativas. Por mucho que el científico domine un campo de conocimiento, no dejará de estar en claro sobre el resto de su vida <<De ahí ese andar deslumbrado, de nictálope o de topo, que el hombre de una sola ciencia suele llevar por el arrecife de su vida>> (VI: 352).

aquel carácter habremos de sumarle también el carácter monstruoso de su propio contenido. La historia de la filosofía ha sido una pasarela por donde han desfilado todo tipo de rarezas: la sospecha de la veracidad de los sentidos, la negación de la existencia de las cosas o su conversión en ideas, el intelectualismo moral, etc. Goya antepone a sus *Caprichos* el lema <<El sueño de la razón produce monstruos>>; pero la verdad es que la insomne filosofía ha sido siempre una <<infatigable paridora de monstruos>> (IX: 775; Ortega 1994: 48 y 269): el Ser, el Amor y el Odio, las Ideas, la sustancia, el Uno, el genio maligno, la mónada, la buena voluntad, el espíritu absoluto, etc. Es el mundo del revés; doctrina esotérica para iniciados.

Y es que el filósofo tiene una misión de ridiculez, como proclama con toda solemnidad Platón en el *Parménides*. Para ser filósofo se necesita de un tipo de valentía que ya hubieran querido para sí muchos agresivos guerreros, que, si valientes para los topetazos, sentían, en cambio, pavor cuando se trataba de hacer el ridículo. El filósofo también es un héroe, y la filosofía <<el heroísmo intelectual>> (VII: 308, 323; Ortega, 1996: 45 y V: 396).

3.4. LIBERACIÓN DE LA CIENCIA

Si el sentido común no resulta precisamente un buen consejero para el filósofo, tampoco es mucho de fiar la ciencia oficial, tan ingenua como es, tan llena de supuestos. La ciencia da por supuestas muchas verdades, como el valor se daba por supuesto en la cartilla de los militares (cfr. XII: 159).

Esta manera de hablar –<<ciencia independiente>>– muy usada en estos tiempos es sobremanera equívoca. ¿Qué se entiende por independencia de una ciencia? Todas las ciencias, salvo una, parten de supuestos, de admisiones cuya prueba no pueden dar ellas mismas. Estos supuestos son de dos clases: en primer lugar cada ciencia hace uso de proposiciones determinadas cuya verdad supone probada en otras ciencias. En segundo lugar ella misma es una compleción de operaciones racionales –definiciones, proposiciones, pruebas, deducciones,

inducciones, descripciones, hipótesis, analogías, probabilidades, etcétera, cuyo régimen, normas y valor no estudia ni legaliza ella misma. Dicho en otra forma más expresiva: toda ciencia independiente es una teoría, en la cual se hace uso de verdades tomadas a otras teorías determinadas y además se supone la posibilidad y consistencia de la teoría en general (XII: 366).

Es muy conocido el episodio del enfrentamiento de Galileo con la Iglesia, y muchos creen que con romper la ciencia sus ataduras con esta institución ya está hecho todo. Sin embargo, las ligaduras internas son siempre más temibles que las externas; los prejuicios económicos, estéticos, políticos, vitales en general del científico son aún más peligrosos para la verdad (cfr. XII: 362-363). Con respecto a los prejuicios políticos, escribió el filósofo español que se hace política en todas partes, <<muy especialmente se hace política en los laboratorios: el químico y el histólogo llevan a sus experimentos un secreto interés electoral>> (II: 16).

3.5. LIBERACIÓN DEL NACIONALISMO Y DEL PARTIDISMO

¡Qué triste es ver a un filósofo exhibiendo el carnet de un partido político o enarbolando la bandera de una patria! A un filósofo que, como filósofo, no debería tener más carnet que el de la verdad ni más patria que la razón. Ortega lo tuvo siempre claro, y ya en 1906 podía censurar a Menéndez Pelayo, en quien, decía, que nacía muerta la cultura por semejante prejuicio patrioterico (cfr. 1987: 59). Patriotismo no es la patriotería de a quien todo le parece bien, de quien se conforma con lo que la patria es, sea como sea; patriotismo es trabajar porque la patria sea como debe ser (cfr. I: 362).

Se han criticado mucho los <<silencios de Ortega>>, sobre todo con motivo de la Guerra Civil y su decisión de neutralidad. Sin embargo, ya venía pronunciándose desde hacía tiempo sobre el asunto, en el sentido de que <<cuando las armas resuenan deben callar las plumas>> (X: 337). La razón es que en tiempo de guerra la visión se torna alucinada, irreal; se producen errores de perspectiva y de interpretación, y es imposible la imparcialidad. <<Como al intelectual atañe la misión y el arte del decir, atañe

también el arte del callar. En los momentos en que hablan por los codos y gritan los que debían estar mudos, el intelectual debe expresarse mediante la taciturnidad. ¿Qué por qué callo? –dice Heráclito- ¡para que vosotros os hartéis de verborrear!>> (Ortega, 1994: 272). Así, a propósito de la guerra de 1917, escribió:

La averiguación más dolorosa que ha traído [...] es, a mi juicio, la de que no existía apenas en Europa independencia del intelecto. Por unas razones o por otras, hemos visto a los que parecían espíritus libres adscritos cada cual a su campanario, prisioneros de los intereses de su Estado. Y han hablado con falsía en vez de callar con verdad [...] en tiempo de guerra, cuando la pasión anega a las muchedumbres, es un crimen de lesa pensamiento que el pensador hable. Porque de hablar tiene que mentir. Y el hombre que aparece ante los demás dedicado al ejercicio intelectual no tiene derecho a mentir. En beneficio de su patria, es lícito al comerciante, al industrial, al labrador, mentir; no hablemos del político, porque es su oficio. Pero el hombre de ciencia, cuyo menester es esforzarse tras la verdad, no puede usar de la autoridad en esa labor ganada para decir la mentira. Lo propio acontece con el artista, con el poeta [...] Sabios y poetas tienen la obligación de servir a su patria como ciudadanos anónimos; pero no tienen derecho a servirla como sabios y poetas. Además, no pueden: la ciencia y el arte gozan de un pudor tan acendrado que ante la más leve intención impura se evaporan (II: 193).

Tiene razón Julián Marías cuando afirma que <<también se puede utilizar el silencio>> (1983: 59). E incluso Unamuno cuando en 1936, en pleno rifirrafe con Millán Astray, gritó que <<a veces, quedarse callado equivale a mentir. Porque el silencio puede ser interpretado como aquiescencia>> (Thomas, 1976: 548). Pero Ortega pensaba que el silencio del intelectual podía servir de contrapeso al frenesí de la masa, y contribuir así a la salvaguarda del interés humano frente a los intereses de las clases y de las naciones, de los intereses perennes frente a los intereses transitorios. <<Silencio activo>> llama nuestro filósofo a este silencio (cfr. X: 337).

No callaron, en cambio, sus colegas extranjeros. Ortega censuró la vergonzosa intervención de Max Scheler durante la Primera Guerra Mundial a favor de su patria. En

1915 se publicó su obra *El genio de la guerra y la guerra alemana*, donde expone una filosofía de la guerra que, a juicio de Ortega, sectaria y bárbaramente, justifica el imperialismo alemán basándose en la superioridad de Alemania. Pero Bergson no estuvo más fino, cuando se pronunció contra Alemania en el Ateneo de Madrid el 2 de mayo de 1916, utilizando los mismos argumentos que Scheler. <<El señor Bergson y el señor Scheler quieren que la filosofía sirva para algo, que sea política. Pero sobre el señor Bergson y el señor Scheler la filosofía sonrío galantemente y repite una vez más su lema luciferino: ¡*Non serviam!*>> (II: 220).

También, desde estos presupuestos, criticó a los intelectuales europeos que pretendieron inmiscuirse en la Guerra Civil española:

Desde hace muchos años me ocupó en hacer notar la frivolidad y la irresponsabilidad frecuentes en el intelectual europeo, que he denunciado como un factor de primera magnitud entre las causas del presente desorden. [...] Hace unos días, Alberto Einstein se ha creído con <<derecho>> a opinar sobre la guerra civil española y tomar posición ante ella. Ahora bien: Alberto Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre. El espíritu que le lleva a esta insolente intervención es el mismo que desde hace mucho tiempo viene causando el desprestigio universal del hombre intelectual, el cual, a su vez, hace que hoy vaya el mundo a la deriva, falto de *pouvoir spirituel* (IV: 306-307) .

Como ya tuvimos oportunidad de constatar en la Primera parte, la equivocada determinación del filósofo de poner la verdad al servicio del poder provocó el desprestigio de la inteligencia y, como consecuencia, el desierto de ideas que padecemos en la actualidad, porque <<la intelectualidad por su propia esencia, no tolera ser puesta al servicio de nada, así sea la más alta cosa del mundo>> (XI: 12).

Abordemos ahora la delicada temática de la relación de la filosofía con los partidos y el <<tomar partido>>. Desde el primer momento sus convicciones fueron muy fuertes. Los dos textos siguientes pertenecen a su fase más temprana: <<Para un intelectual, la

operación de ingresar en un partido no es tarea fácil; un cuerpo y aún una conciencia hallan dondequiera acomodo; pero ¿y una filosofía? [...] ¿Hasta qué punto es compatible una filosofía con el Sr. Maura, con el Sr. Moret o con el señor Lerroux?>> (I: 133; X: 366). <<Pablo Iglesias sería un hombre perfecto, si no fuera un *hombre de partido*>> (Ortega, 2004: 926). Luego, ya nunca abandonaría esta posición: <<El filósofo nunca fue de un partido y todos quisieron adjudicárselo después>> (VIII: 304). Hay un artículo de 1930, que se llama precisamente *No ser hombre de partido*, donde Ortega es taxativo:

Una de las cosas que más indigna a ciertas gentes es que una persona no se adscriba al partido que ellas forman ni tampoco al de sus enemigos, sino que tome una actitud trascendente de ambos, irreductible a ninguno de ellos [...] Yo creo, por el contrario, que esa exigencia de que todos los hombres sean partidistas es uno de los morbos más bajos, más ruines y más ridículos de nuestro tiempo. Por fortuna, comienza ya a ser arcaica, extemporánea y se va convirtiendo en vana gesticulación. Crece, en cambio, el número de personas que consideran esa exigencia, además de tonta, profundamente inmoral, y que siguen con fervor esta otra norma: <<No ser hombre de partido>> (IV: 75).

Pero, aunque en España no se soporta no ser de un partido (cfr. X: 216), lo cierto es que, a la larga, el público solo respeta y se aficiona al escritor de quien no sabe en principio cómo va a pensar (cfr. XI: 13): <<Siempre me he presentado ante mis compatriotas, diremos castizamente, como un intelectual a cuerpo limpio, sin amparos, embozos ni apoyos adjuntos, por tanto, como un hombre que ofrece sus pensamientos sobre asuntos nacionales y humanos, que intenta definir las cosas; nada más>> (XI: 280-281). O, también: <<Yo no soy más que un meditador independiente y algo díscolo, un estudioso de ideas, un incitador hacia la vida, que ha eludido siempre toda representación oficial y toda magistratura para mantenerme libre y ágil al servicio de mi apasionada misión [...] voy por el mundo sin títulos ni atuendos, cantando libremente mi canción>> (VIII: 377).

El siglo XIX fue el siglo de los partidos, el siglo para el que todo en la vida era lucha, enfrentamiento, guerra. No tuvo en cuenta que lo normal en la historia es no luchar. Marx con su teoría de las ideologías colgó las ideas de la percha de la lucha de clases; y, aunque la teoría encierra en parte una gran verdad, no se debe absolutizar. En efecto, hay hombres capaces de desclasarse en beneficio de la verdad, como Marx mismo. Y la verdad es que, <<por una necesidad inexorable, la raíz del ser humano aspira a no ser partidista, y cuando se queda solo consigo, le angustia su partidismo>> (IV: 83).

Por todas estas consideraciones, podía cobrar realidad el dicho de que <<no hay mal que por bien no venga>>, si, como ocurría en España, la inteligencia prácticamente no gozaba de ningún poder social. El hecho, lamentable desde cierto punto de vista, podía, sin embargo, ser beneficioso desde otro (cfr. III: 493-501). En países, como Francia, donde el intelectual gozaba tradicionalmente del favor del público, podía ocurrir que el mimo le cegara la inspiración y le embotara la inteligencia; pero en España, donde su nula influencia social (cfr. X: 216; I: 263) rayaba incluso la mala fama¹⁴⁸, tal situación podía convertirse en una ventaja, pudiendo entregarse por completo a las exigencias de

¹⁴⁸ <<En nuestra tierra, donde la envidia y la animadversión se dividen el imperio sobre las almas, parece enojar un poco el nombre de *intelectual*. Con pésima fe se quiere dar a entender que quien a sí mismo se llama *intelectual* pretende con ello declararse más inteligente que el resto de los ciudadanos. Debiera recordarse, o si se ignoraba aprenderlo, que es esta una palabra y un concepto tan viejos como la civilización europea; más aún, una palabra y un concepto genuinos de la civilización europea. Nuestros eternos maestros los hombres de Grecia tuvieron la clara conciencia y el sano orgullo de haber sido los primeros descubridores de una nueva finalidad vital. Antes de ellos era la existencia un medio para servir a la divinidad o para dominar a los demás hombres o para allegar riquezas o para allegar placeres. Pero ellos, los griegos, referían con ufanía la extrañeza de los orientales cuando oyeron decir a Solón que él no viajaba con ninguno de esos propósitos, sino meramente por ver y pensar –*theorias eineken*–, a fin de teorizar. Desde entonces no ha habido más remedio que contar con una nueva casta de hombres que llamaron *teoréticos*, es decir, “intelectuales”, para los que es ante todo importante lograr un cierto decoro, cohesión y firmeza en sus ideas. Podrá semejante afán juzgarse más o menos laudable, pero no se quiera presentar este viejo oficio “intelectual” como algo inaudito y de irritante presunción>> (X: 300-301).

su oficio, libre de toda responsabilidad y sin temor a las consecuencias sociales de sus escritos. *Paraíso de los escritores*, había llamado Ortega a España, por esta misma razón, muchos años antes, en 1913 (cfr. X: 232).

3.6 LA FILOSOFÍA COMO SOLEDAD

Ve viendo, nena, cómo las dos únicas personas –acaso tres con Maeztu- inteligentes que hay en España, a saber Unamuno y yo, estamos solos siempre en nuestras opiniones frente al rebaño de los literatos, políticos [...] Para el que tiene fe en sí mismo- y si no fuera porque en el fondo está el dolor de que nuestra raza es una raza irremachable de necios- esta soledad intelectual es un placer. Para el hombre capaz de estar solo es un placer sentirse solo (1991: 483).

reveló en una carta a su novia en 1906. Desde muy pronto sabría Ortega qué era sentirse solo en su oficio. Es cierto que el sentimiento de soledad es general en el hombre, porque <<la autenticidad de una vida se mide por su dosis de soledad>> (VI: 342) - aunque lo normal es que para escapar de él falsifiquemos la vida, diluyendo la soledad entre el gentío-, pero, tratándose de la filosofía, ocurrirá como en tantas otras ocasiones, que la soledad será radical, desolada soledad.

Los científicos trabajan en equipo, los literatos necesitan dirigirse a alguien por muy anónimo que sea; mas los filósofos se lo hacen todo ellos solos, y su decir no será un decir a otro, sino un decirse a sí mismo, no <<faena de sociedad, sino menester de soledad>> (VIII: 82; XII: 100-101). La anábasis en que se concretaba la filosofía más arriba, es ahora, desde este nuevo punto de vista, <<arreglo de cuentas de uno mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo>> (VII: 145). Y este <<decirse a sí mismo>> no será sino un escuchar, un escuchar a la razón. En sociedad, en compañía, hay demasiado ruido; no es posible el ensimismamiento necesario, la <<soledad sonora>> -que tan bellamente describió San Juan de la Cruz- donde se produce la ventriloquia de la razón. Porque <<no es propiamente el pensador quien piensa y quien dice –son las cosas quienes en él se piensan y dicen a sí mismas. La inteligencia,

señores, es esta operación de esencial ventriloquia>> (XII: 269). En este hecho se basa el derecho del intelectual a expresar, no lo que es una opinión, su opinión, sino la verdad:

Sería insensato, injustificable y nulo que un hombre quisiera oponer su individual opinión a la inmensa mole que es la opinión pública. No hay motivo para suponer que esa opinión privada de uno como tal, valiese más que la de muchos o la de todos. Pero la validez que tiene la opinión del intelectual reside precisamente en que no es su opinión particular [...] El autor es sólo el primero a quien la nueva opinión se impone por su evidencia, por su verdad. Como antes dije, el intelectual comienza por hacer el vacío en sí mismo para dejar que en él se aloje y manifieste la verdad. Esto es lo que da sentido a ese revolverse del intelectual contra la opinión pública (XII: 270-271).

Así, en uno de sus cursos expone Ortega a sus oyentes que, frente a los políticos, que idiotizan al público y que más que hablar berrean, hablar como es debido es lograr que, poco a poco, la masa de auditorio se desintegre y cada oyente se vaya quedando solo, más solo que cuando está solo en su casa. Y, entonces, sin saber cómo, hallen la voz del conferenciante no como viniendo de fuera, sino como emergiendo de sí mismos. Y al salir se dijeran los unos a los otros: <<hemos asistido a una escena de ventriloquia>>(VIII: 557).

Lo que yo tengo que decir sobre un tema que elijo no son meras frases, sino que pretendo hacer ver a mis oyentes las cosas mismas de que se trata, aspiro a proporcionarles evidencias o, lo que es igual, a hacerles patentes realidades [...] la misión de mis frases no es otra que abrir los ojos del que escucha, hacerle ver lo que yo creo ver con toda evidencia y una vez que han conseguido esto, si es que lo han conseguido, desaparecer ellas, mis frases y desaparecer yo con ellas. Este es el oficio que con un nombre ridículo se llama <<filosofía>>, ridículo porque filósofo significa <<amante de la sapiencia>> y expresión tal me parece de una gran cursilería. Lo cierto e importante es que el filósofo se compromete a dejar hablar a las cosas mismas en él, a ser humilde truchimán o intérprete de las realidades; se compromete, por lo tanto, a

ser él lo menos posible, se compromete a nulificarse, a negar su propia existencia. Todo esto es lo que se llama <<pensar>>, verdadero pensar. Y no tienen ustedes que compadecerme si mi vida es procurar no existir, porque eso es pensar y pensar es una delicia, una gran delicia (VIII: 389-390).

Mirado desde este lado, conviene al filósofo la figura de Robinson –la que otras veces, en otros contextos, habíamos desechado-, si bien la isla de este Robinson no es una isla desierta, sino desertada, por haber muerto todos sus habitantes, la <<Isla de los Muertos>>, de los filósofos muertos, únicos compañeros que necesita el filósofo (cfr. VIII: 82). Y, desde esa isla desierta, el filósofo clama en el desierto. <<Porque esta, señores es la misión del intelectual que lo es de verdad, del profeta, grande o chico: clamar en el desierto. Bien claro lo hace constar el mas grande de los profetas, Isaías, cuando se llama a sí mismo *voz del que clama en el desierto*>> (IX: 226). El filósofo, desde su desierto, es decir, desde su radical soledad invita a los demás para que ingrese cada cual en su propia soledad, a la par que les descubre lo que en su soledad descubre (cfr. XII: 248-49).

A este propósito, Ortega nos refiere una anécdota tomada de Kierkegaard. Se encuentra en su artículo *En defensa de Unamuno*, de 1914, escrito con motivo de la defenestración del filósofo vasco del rectorado a manos del ministro de turno:

En un teatro daba su representación una compañía de titiriteros y súbitamente prendió fuego en el edificio. Azorados los artistas, solo el payaso tuvo presencia de ánimo bastante para salir al escenario y avisar al público de que el teatro estaba ardiendo. Pero el público creyó que era un nuevo chiste del payaso y le recibió con grandes risotadas. Tanta gracia hizo que el teatro entero ardió con el público dentro. Por la vía trágica o por la vía cómica nos es bien clara nuestra misión de perpetuos clamadores en desiertos y no nos queda más satisfacción que la de pensar cómo sin duda alguna, se cumplen en nosotros las señales que la *Didaké*, famoso libro atribuido a los apóstoles, daba para distinguir los buenos de los falsos profetas. Los buenos –dice- se conocen en que no permanecen más de dos días en cada pueblo y en que no piden nada (X: 263).

4. LA FILOSOFÍA COMO PEROGRULLADA

Nos referíamos en el capítulo anterior a cómo, con justicia, Julián Marías afirmaba que para Ortega la claridad no se reducía a mera cortesía, sino que era la filosofía misma. Sin embargo, deberemos ahora ser un poco más precisos, pues la claridad no es una característica de la filosofía en cuanto filosofía, sino de la filosofía en cuanto ciencia. Característico de la filosofía en cuanto filosofía es, más bien, ser perogrullada, claridad radical.

Si la perogrullada es la evidencia radical, la claridad en su máxima expresión, ¿tiene algo de extraño que la filosofía se componga de trivialidades y perogrulladas? El filósofo no tiene que pensar y emitir tan sólo pensamientos y palabras interesantes y sorprendentes, sino pensar y decir la pura verdad. ¡Si la verdad es archisabida, qué se ha de hacer! El filósofo debe revestirse de humildad y decir si no hay más remedio, <<con el azoramiento con que se dice siempre una perogrullada> (Ortega, 1992a: 66), las cosas que se han de decir. Las perogrulladas le salen al paso continuamente a Ortega, dándole los <<¡buenos días!>>, e incluso nos habla de su <<maestro Perogrullo>> (VIII: 497).

La distinción entre ‘contar con’ y ‘reparar en’, así como la idea de alétehia, están, como es lógico, unidas a esta noción de la perogrullada. Pero vamos a ver a continuación algunas de ellas:

Es una perogrullada que la proposición que niega la verdad se niega a sí misma: <<como ven ustedes el razonamiento no puede ser más humilde ni menos ingenioso: es, casi, una perogrullada. Pero yo no puedo hallarle remedio: de ese humildísimo razonamiento inquebrantable se levanta toda la ciencia primera, cimiento y sostén de las demás>> (XII: 368).

<<Es la filosofía algo que el hombre hace>>, cosa perogrullesca y archisabida (cfr. 1992a: 66).

<<Lo que sorprende fuera más bien que no se considere como una perogrullada ser la filosofía, por lo pronto, duda universal. Pues ¿qué se cree que es la filosofía? [...] El asunto es sencillo como <<¡buenos días!>> (VIII: 265) .

El perspectivismo es una perogrullada. <<Caemos, sorprendidos, en la cuenta de algo que es, una vez advertido, gran perogrullada, a saber: que ver, lo que se llama estrictamente ver, nadie ha visto nunca eso que llama manzana, porque ésta tiene, a lo que se cree, dos caras, pero nunca es presente más que una. Y, además, que si hay dos seres que la ven, ninguno ve de ella la misma cara sino otra más o menos distinta>> (VII: 118).

Perogrullesco es que la idea <<está ella consignada indisolublemente a la realidad, o dicho de otro modo más perogrullesco: la idea es idea “de” la realidad. Su papel es de espejo, y cuanto más limpio, mejor>> (V: 472).

Sobre el hecho de que la profundidad necesite de la superficie, a la vez que la superficie de la profundidad, rubrica Ortega en las *Meditaciones del Quijote* que <<es ésta una perogrullada>> (I: 333).

A continuación de haber demostrado que lo indubitable no es el ser suficiente, sino el ser indigente, añade que tamaña corrección <<es tan poco profunda, tan superficial, tan evidente, tan clara, tan sencilla que casi da vergüenza. ¿Ven ustedes cómo la filosofía es una crónica voluntad de superficialidad? ¿Un jugar volviendo las cartas para que las vea nuestro contrario?>>(VII: 410).

Con simplicidad perogrullesca supera Ortega la disyuntiva realismo-idealismo (cfr. Ortega, 1992a: 35-36).

<<Vivir es lo que hacemos y nos pasa [...] esto no es una broma sino una verdad tan perogrullesca como incuestionable y radical. Yo intento hablarles no de cosas abstrusas y distantes, sino de su vida misma>>(XII: 32).

<<Vida es encontrarse consigo en medio de facilidades y dificultades. No cabe nada más trivial y perogrullesco. Sin embargo, no oculto ya desde ahora que eso es para mí lo más importante en filosofía y que de esa trivialidad, rigurosamente entendida, dimana todo el resto del sistema de verdades filosóficas>> (1992a: 90).

<<Esa vida que nos ha sido dada, no nos fue dada hecha, sino que tenemos que hacérsela nosotros, cada cual la suya. Se trata de una elemental e inexplicable perogrullada>> (V: 238).

La razón histórica es perogrullesca: <<supone haber caído en la perogrullesca cuenta de que el presente *consiste* en el pasado, se *compone* del pasado, que las cosas que han pasado son los elementos de que se integra toda actualidad humana, como los átomos son los elementos de la materia>> (VI: 356).

La pupila de la historia consiste en ver algo en marcha, proviniendo de una cosa anterior y yendo hacia otra posterior. <<De tal modo se está lejos de entender lo que esto significa que parece una perogrullada y se interpreta superficialmente. No se advierte que significa lisa y llanamente, esto: que la humanidad no es una especie, sino una tradición>> (VIII: 658).

<<La cosa es perogrullesca: hablar es decir alguien algo a otro alguien. Perogrullesca y todo no se han extraído nunca de esta humildísima verdad sus fértiles consecuencias>> (VIII: 393). Por ejemplo, que cada palabra cambia de significado según sea quien la dice y según sea quien la oye. También es perogrullesco que <<hacer ciencia es hablar>> (V: 445), y, como veremos más adelante, este hecho es grave para el tema de esta tesis.

<<La cuestión [...] tiene que ser planteada con toda la energía de Perogrullo. Una “colectividad” de individuos es una colectividad de “individuos”, de hombres, de existencias individuales. Si éstas, como tales, se desmedran, es evidente que también se desmedrará la colectividad>> (V: 201).

<<La cosa es perogrullesca: hablar es decir alguien algo a otro alguien. Perogrullesca y todo no se han extraído nunca de esta humildísima verdad sus fértiles consecuencias. Porque si en la comprensión de lo que decimos es la circunstancia quien pone la mayor parte y no la lengua, y si en la circunstancia son los elementos principales quien sea el que habla y quienes sean los que escuchan, es evidente que cada palabra, aún la menos equívoca por sí misma, cambia de significado constantemente, tiene otro matiz de sentido según sea quien la dice y según sea quien la oye>> (VIII: 393).

<<Perogrullo reconocería que hay una discrepancia radical entre creer que España está enferma y creer que España está como muerta>> (X: 166).

Al contrario de lo que creen los conservadores, un Estado no se sostiene por sí solo, sino gracias a fuerzas sociales (cfr. XI: 74).

Ortega teme que la frase <<la República es una cosa. El “radicalismo“ es otra>> no <<se haya entendido en su humilde y perogrullesca literalidad>> (XI: 388).

El hombre se ocupa de la economía porque muchas de las cosas que necesita y desea no se dan con abundancia. De este <<razonamiento tan perogrullesco que da vergüenza enunciarlo>> (IV: 329) renace de sus cenizas la Economía política, escribe en 1930.

5. FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

5.1. FILOSOFÍA Y CIRCUNSTANCIA

<<De la labor hasta ahora llamada *historia de la filosofía* fuera obligado decir que ni es historia ni lo es de la filosofía, de modo que no puede acaecerle desastre mayor>> (VI: 389). En vista de estas palabras, no puede decirse precisamente que Ortega tuviera una buena opinión de la Historia de la filosofía de su tiempo. ¿Por qué? Porque no tenía en cuenta al hombre de carne y hueso, esto es, las circunstancias del filósofo. Las doctrinas se exponían como si las hubiese enunciado <<el filósofo desconocido>>;

cuando, por ejemplo, se exponía la filosofía de Kant, lo único de Kant que aparecía era el nombre. Se trataba de una historia espectral de la filosofía, una sucesión de doctrinas que emanaban mágicamente unas de otras.¹⁴⁹ Frente a esta historia <<cinemática>>, Ortega postuló una historia <<dinámica>>, donde se diera fe de las fuerzas, de las energías humanas que animaban las doctrinas (cfr. IV: 50). Pues no hay historia de la filosofía, sino historia de unos hombres que filosofan (cfr. VIII: 501); y una idea de ayer no influye, propiamente hablando, en otra de hoy, sino que influye en un hombre que reacciona a esa influencia con tal idea>> (VI:393).

En el “*Prólogo a la Historia de la Filosofía*”, de Bréhier es donde Ortega desarrolla de manera más completa esta nueva forma de historiar. Pero en *En torno a Galileo* ya la había puesto en práctica: <<Cuando Ortega dicta su curso *En torno a Galileo*, la preocupación que le embarga es la de poner en práctica un nuevo modo de historiar que consiste en desvelar el sustrato vital, anímico y cultural que anida en el hombre renacentista, es decir, el hombre que ha abandonado ya la fe medieval en su plenitud y que está en trance de convertirse en “hombre moderno”, cuya fe es ante todo la ciencia>> (Ortega, 1996b: 28).

La filosofía no es sólo lo expreso en los textos escritos. Los textos tienen detrás todo un contexto implícito, cuyo conocimiento es indispensable para poder entenderlos. El texto sólo es posible descollando sobre un contexto, lo mismo que el lenguaje sólo es posible destacando sobre el silencio. Podemos hablar gracias a que callamos la mayoría de las cosas, ya que todo sería imposible decirlo; si pretendiéramos decirlo todo, en realidad no diríamos nada. Ortega distinguió dentro del mundo inexpresado del contexto tres factores: el suelo, el subsuelo y el adversario. El suelo es advertido por el filósofo, pero no lo expresa por resultar obvio; él sabe que el lector lo tiene presente, de modo que no pierde el tiempo en explicitarlo. El subsuelo, en cambio, cae dentro del ámbito

¹⁴⁹ Compárense estas líneas con estas otras de *Del sentimiento trágico de la vida*: <<En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica>> (1982: 35).

de lo que Ortega llamó el <<contar con>>, esto es, lo inadvertido de puro cercano, lo que, siendo común a todos los hombres de una misma época, nadie repara en ello, porque es la condición de todo posible <<reparar>> y el lugar desde donde es posible todo <<darse cuenta>>. El adversario es necesario por la condición dialéctica del conocimiento, porque, en contraste con él, se perfila el pensamiento del filósofo; se trata siempre de un contemporáneo, con el que se coincide en el suelo y en el subsuelo; el filósofo tiene, por tanto, mucho en común con él, y, en efecto, con alguien totalmente ajeno a nosotros, no combatimos (cfr. IX: 394-395, 410; VI: 390, VII: 300-301, V: 233-234, VIII: 392-394).

Desde muy pronto supo Ortega que nuestro cerebro se organiza en la lucha con los idearios ajenos y que la historia de las ciencias es íntegramente la relación de las polémicas entre grandes pensadores. Así, las obras clásicas de la filosofía solo tienen una interpretación plausible cuando se las coloca en la perspectiva polémica en que fueron escritas. Por ejemplo, la *Crítica de la razón pura*, que fue resultado de la polémica de Kant con Leibniz y Hume. <<Donde quiera que la germinación de ideas fue activa y enérgica, viviósse en perpetua polémica>>, a veces dándose en caso extremo dentro de un mismo espíritu, como en Renan, quien <<gustaba dejar que disputaran entre sí los lóbulos de su cerebro>> (X: 39).

<<Leer en serio, auténtico leer, es referir las palabras patentes a ese todo latente dentro del cual quedan precisadas y con ello entendidas>> (IX: 752. Sobre esta <<nueva filología>> también VIII: 258-259). Son innumerables las veces en que Ortega se apoya en Platón al exponer su filosofía, y en este punto no iba a ser menos. Son conocidas las reticencias que el filósofo griego tenía hacia la escritura. Una de las razones que esgrimía consistía, como en Ortega, en los límites del lenguaje de cara a la comunicación. Por eso el madrileño tiene presente al ateniense en un artículo en que compara el libro con la revista y el periódico. En efecto, todos estos medios de expresión tienen sus ventajas y, también, sus inconvenientes, pero la desventaja del libro reside en su carácter abstracto (cfr. III: 446-449). <<Cenizas de pensamiento>> (V: 234) llega a llamar Ortega a los libros. Volveremos sobre esta cuestión en la parte dedicada al estilo filosófico.

La conciencia de la importancia de la circunstancia es también la razón de la antipatía que siente nuestro filósofo hacia la escolástica. En realidad, el llamado *escolasticismo* es sólo un caso del escolasticismo general que se ha dado y se da en todo lugar y tiempo. <<Llamo *escolasticismo* a toda filosofía recibida -frente a la creada-, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante, en el espacio social o en el tiempo histórico, de aquellos en que es aprendida y adaptada>> (VII: 47). <<Trajes de viejos sistemas arreglados para otros cuerpos>> (III: 253). La escolástica revela un total desconocimiento del funcionamiento de las ideas, de que lo verdaderamente importante de ellas no es lo que se piensa, aquello de que se tiene conciencia, sino lo que se soto-piensa bajo ellas, lo que queda sobredicho. <<Se traslada sólo el tallo y la flor y, acaso, colgando de las ramas, el fruto de aquel año [...] Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de las “ideas”, que es su raíz>> ¡Y a eso se le llama *filosofía perenne*! Toda escolástica es un despropósito porque <<la vida es siempre intransferible>> (VII: 47).

El hecho de que este principio, al que Ortega llamó *principio de autoctonía de las ideas*, aparezca ya en el período neokantiano -<<me atrevería a sostener como una ley histórica la afirmación de que las formas de la cultura son intransferibles>> (I: 107)- nos prueba que el neokantismo orteguiano no fue nunca mimético. Mas tarde Ortega llegaría a pensar que el neokantismo -como todo <<neo>>- no encerraba propiamente una filosofía, sino un escolasticismo (cfr. 1980: 16). En realidad, un invento para no trabajar, un aprenderse de memoria las cosas, sin entender nada, un repertorio de términos muertos: <<todo escolasticismo es la degradación de un saber en mera terminología>> (VII: 48). Sin embargo, su posición íntegra con respecto al neokantismo fue, para ser justos, más bien ambigua, pues, a pesar de sus críticas, valoraba la importancia de la misión histórica que le había sido asignada, pues <<agotada la filosofía por el materialismo y el positivismo, que más bien que dos filosofías son dos maneras de ignorancia filosófica, perdió en aquel tiempo la mente europea la tradición escolar de esta ciencia. Fue, pues, necesario para recobrarla volver a la escuela>> (VI: 306). El neokantismo hizo lo que pudo; entonces no se podía hacer más. Hay tiempos en

que la actitud más auténtica consiste paradójicamente en lo contrario, en la inautenticidad.

5.2. LA FILOSOFÍA COMO HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Grecia fue profundamente antihistórica. Aristóteles, cuando se embarca en un tema, repasa antes las posiciones de sus predecesores, pero no lo hace con espíritu histórico, sino tratándolos como contemporáneos suyos, para ver qué puede sacar de bueno de ellos. Los coleccionistas de opiniones son los iniciadores de toda disciplina, y los coleccionistas griegos de opiniones filosóficas –como Diógenes Laercio, quien las cuenta como si fueran chismes de portera- proporcionarán a los escépticos el material en que cimentar sus devastadoras conclusiones. En efecto, el escepticismo resaltará a bombo y platillo la disonancia de las opiniones, con lo que la ausencia de verdad estará servida. Igual que en el satisfechísimo siglo XVIII, a que habrá que esperar para encontrar una nueva aportación al tema, si bien las filosofías anteriores parecerán erróneas no por su discordancia entre sí, sino por su discordancia con las felices ideas dieciochescas. El siglo XIX traerá de la mano el <<sentido histórico>>, y, con él, la historia de la filosofía como una evolución ordenada de doctrinas, donde ya no se verán como errores, sino como aciertos parciales en el camino hacia una filosofía definitiva. En efecto, tanto en Hegel como en Comte, la historia de la filosofía desemboca finalmente en sus propias filosofías. De modo que ésta fue la primera consecuencia del sentido histórico: trazarle un final a la historia, esto es, anularla (cfr. VI: 394-395, 416-417). Tan paradójica e impropia situación sólo podía solucionarse añadiendo un nuevo eslabón a la cadena de las formas de contemplar la historia de la filosofía: contemplar siempre la última filosofía, la filosofía actual, como si fuera penúltima.

En los papeles de en torno al año 1943 que nos han llegado con el título de <<Origen y epílogo de la filosofía>>, podemos leer como, una vez acabada la lectura de la *Historia de la filosofía* de Julián Marías, Ortega va a aplicar a su estudio su método dialéctico de Jericó. O, mejor dicho, no va a hacer nada, sino dejar libre a la razón, cuyo funcionar espontáneo es el método de Jericó. Con sus propias palabras: <<al concluir la

lectura de una historia de la filosofía, se manifiesta ante el lector, en panorámica presencia, todo el pasado filosófico. Y esta presencia dispara en el lector [...] una serie dialéctica de pensamientos>> (IX: 349-351). Obsérvese que Ortega se refiere a un lector en general. La serie dialéctica que viene a continuación no es arbitraria ni subjetiva, sino que habrá de recorrerla todo el que se ponga a pensar en el pasado de la filosofía. Lo mismo que un experimento científico puede ser repetido en cualquier laboratorio, así esta serie se impone a cualquiera que medite sobre ella.

El primer pensamiento que espontáneamente nos viene a las mentes es que la historia de la filosofía es la historia de los errores (cfr. IX: 353- 354); que, como escribía melancólicamente Hegel, <<cuando volvemos la vista al pasado lo primero que vemos es ruinas>>. ¿Cómo no sacar esta conclusión, si la historia de la filosofía es un guirigay de opiniones, todas discordantes, acusándose recíprocamente de error? La filosofía presume y promete sensatez, y, luego, resulta que lo que ofrece es una escena de manicomio. Cuando los griegos crearon y luego recogieron suficiente sustancia filosófica como para poder reflexionar un poco sobre ella, la primera impresión que tuvieron fue la escéptica: el famoso *tropo* de Agripa de la <<disonancia de las opiniones>>.

Sin embargo, la primera opinión que tenemos de las cosas suele ser superficial y casi siempre equivocada. Normalmente, la sustituimos por otra más adecuada y justa, porque en <<toda cuestión, somos primero aprendices, y solo más tarde maduros conocedores>> (XI: 28). El problema de los escépticos griegos es que se quedaron en esta primera impresión, que no siguieron adelante. A nosotros nos resulta familiar porque también es la nuestra; el escepticismo filosófico es la filosofía popular, consecuencia del imperialismo de la física y del terrorismo de los laboratorios que venimos padeciendo últimamente. La filosofía del hombre de la calle es hoy escéptica, y una de las razones que la apoyan es la disonancia de las opiniones. Sin embargo, este hecho tan sólo puede impresionar al espíritu burgués, cobarde y gregario por esencia. Al margen de este espíritu, la sensación que se debe tener es que a <<la verdad son indiferentes las vicisitudes del sufragio universal>> (VI: 320) y que la coincidencia de todos en lo mismo no le añade un quilate más de verdad a la verdad. El problema es que

somos débiles y nos aterra quedarnos solos. Ortega fue siempre un demócrata en política, pero sólo en política, pues <<quien ame hondamente la democracia debe cuidar mucho de no ser demócrata fuera de lugar>> (XII: 418). Es más, como sabemos por experiencia, suele ser más normal que los hombres se pongan de acuerdo en un error que en una verdad y que <<no faltan sospechas para creer que la verdad será siempre conquista dolorosa de unas cuantas almas solitarias y a menudo perseguidas>> (VI: 297).

Por otra parte, y para ser justos del todo, lo cierto es que a la noción de que la historia de la filosofía sea la historia de los errores no llegamos basándonos sólo en el argumento de la disonancia, sino también en el hecho de que cada filosofía se ha ocupado de demoler a la precedente. <<La historia de la filosofía, a la vez que exposición de los sistemas, resulta ser, sin proponérselo, la crítica de ellos [...] No es, pues, solo el hecho abstracto de la “disonancia” quien nos presenta el pasado como error sino el pasado mismo quien se va, por decirlo así, cotidianamente suicidando, desprestigiando y arruinando>> (IX: 353-354). La historia de la filosofía se nos muestra como el campo de batalla a que se refería Kant, donde todos luchan contra todos, sin que ninguno consiga ni por asomo la más pírrica victoria. La primera impresión sobre la historia de la filosofía resulta, por tanto, bastante deprimente.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas; las cosas no son nunca sencillas. Habrá que reconocer que, por lo menos, algo bueno debe tener tanto homicidio, que algo se habrá ganado al percatarse de que alguna idea, alguna doctrina, algún camino filosófico son equivocados, pues gracias a ello podremos eludirlos en el futuro, lo cual no es flaco favor. <<La historia de la filosofía se muestra ahora como la de un gato escaldado que va huyendo de los hogares donde se quemó [...] En un segundo aspecto, pues, el pasado nos aparece como el arsenal y el tesoro de los errores>> (IX: 354). De los errores, hemos pasado al tesoro de los errores. Y este es el segundo pensamiento.

El pensamiento es un pájaro extraño que se alimenta de sus propios errores. Progresa merced al derroche de esfuerzo con que se dedica a recorrer hasta el fin vías muertas. Sólo cuando una idea se lleva hasta sus últimas consecuencias revela claramente su invalidez. Hay, pues, que

embarcarse en ella decidido, con rumbo al naufragio. De esta manera se van eliminando las grandes equivocaciones y va quedando exenta la verdad. El hombre necesita agotar el error para acorrallar el cuerpo arisco de la verdad (IV: 507).

Vayamos ahora al tercero. Porque, si seguimos meditando dialécticamente, nos daremos cuenta de que las filosofías que antecedían a la nuestra no eran falsas por ser erróneas, sino por ser verdades a medias. Es imposible que no tuvieran nada de razón, que no contuvieran una porción de verdad por pequeña que fuera; y también imposible de que la tuvieran toda, toda la razón. <<Vemos los errores como verdades incompletas, parciales o, como solemos decir, “tienen razón *en parte*”, por tanto, que son *partes* de la razón. Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a pensar y, por eso, tiene este que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos>> (IX: 359). Nuestros antecesores, por diversas circunstancias, se pararon, no siguieron pensando. A nosotros, en aquellas circunstancias, aquellas filosofías nos habrían parecido, como a ellos, la verdad misma. Una persona que sólo conociera una filosofía, que no pudiera contrastarla con otras, esa filosofía le parecería la verdad entera y redonda. De igual forma, la filosofía de nuestra época nos parece verdadera porque no podemos contrastarla con la filosofía del futuro. Ahora bien, si toda filosofía que no sea la nuestra nos parece insuficiente, se debe al esfuerzo que otros realizaron y del que nosotros nos aprovechamos.

Y este razonamiento nos coloca en el umbral del cuarto pensamiento. En él entramos pensando, en efecto, que nos aprovechamos del esfuerzo y de los logros de nuestros predecesores; pero, una vez dentro, aprenderemos que la labor de aquellos, al ser completada, no queda exactamente igual que la presentaron, sino integrada, asimilada, esto es, abolida y conservada a la vez.

De esta suerte, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera <<seguido pensando>> [...] En vez de representarnos el pasado filosófico como una línea tendida horizontalmente en el tiempo, el nuevo aspecto nos obliga a figurarla en línea vertical porque ese pasado sigue actuando,

gravitando en el presente que somos. Nuestra filosofía es tal cual es, porque se halla montada sobre los hombros de las anteriores –como el número de la <<torre humana>> que hace la familia de acróbatas en el circo. O, si se prefiere otra figura, véase a la humanidad filosofando como un larguísimo camino que es forzoso recorrer siglo tras siglo, pero un camino que, conforme se va haciendo, se va enrollando sobre sí mismo y, cargado al dorso del caminante, de camino se transforma en equipaje (IX: 360-361).

<<Como Goethe decía que “solo todos los hombres viven lo humano”, cabe insinuar que la filosofía ha de hacerse con la propia cabeza, más la de todos los filósofos sidos>> (VI: 294).

La historia de la filosofía progresa en dirección subterránea, esto es, en radicalización. Desde más abajo, se ve la insuficiente bajura de los de arriba; pero, claro, hay que estar debajo para poder verlo (cfr. VIII: 270, 284). Por ejemplo, una vez que hemos alcanzado en filosofía el concepto de orientación, es bien fácil advertir la insuficiencia del concepto de mero saber. En efecto, la orientación no es un mero saber, por más que el saber forme parte de la orientación. Ahora bien, para llegar a la orientación, hay que hacerse cuestión del saber por el saber, cosa que durante siglos ha parecido ser un mandamiento filosófico. <<La filosofía no progresa como las ciencias en la dimensión horizontal mediante ensanches sucesivos, progresa hacia abajo, en la dimensión de profundidad y su avance consiste en hacerse cuestión de lo que hasta la fecha no había sido cuestionable>> (XII: 27-28; VI: 407-408).

De aquí que, contra lo que vulgarmente se cree, no es tanta la disonancia de las opiniones en la historia de la filosofía. En ella hay más solidaridad que, por ejemplo, en la historia de la ciencia. <<La astronomía ptolomeica ejerce escaso influjo, por no decir nulo, sobre la astronomía actual. Platón o Aristóteles, en cambio, son de hoy tanto como de ayer, al menos por lo que hace a la línea medular de su pensamiento>> (VI: 295-296). En ninguna otra ciencia tiene su propia historia tanto valor como en la filosofía (cfr. VI: 292). Es más; Ortega llega a asegurar que <<no solo resalta el fondo idéntico de todas las filosofías, sino que sus diferencias esenciales adquieren un sentido de

necesarias modulaciones que aquél idéntico se ve obligado a producir precisamente para mantenerse fiel a sí mismo>> (VI: 298).

Recapitulemos. La razón dialéctica nos ha mostrado cuatro caras de la historia de la filosofía. Ahora bien, no todas las vistas se han ido produciendo desde igual distancia del objeto, sino que cada vez nos hemos ido acercando más. Se ha tratado de una penetración, una profundización, como si nuestro pensamiento hubiera sido un tornillo. Estas cuatro perspectivas han sido las siguientes: 1) errores, 2) tesoro de los errores, 3) verdades parciales y 4) integración de verdades parciales. Y habríamos aprendido que <<todo ensayo filosófico atiende, pues, dos instancias: lo que las cosas son y lo que se ha pensado sobre ellas. Esta colaboración de las meditaciones precedentes le sirve, cuando menos, para evitar todo error ya cometido, y da a la sucesión de los sistemas un carácter progresivo>> (III: 145).

En *Origen y epílogo de la filosofía*, al llegar al cuarto miembro de la serie, Ortega no continúa por no parecerle el momento, pero indica que podría continuarse, dando unas, aunque breves, iluminadoras indicaciones, como por ejemplo la idea de que la filosofía toda es un mero miembro de una serie dialéctica más amplia, que englobaría todas las formas de pensamiento, como las que había antes de que ella surgiera (cfr. IX: 366).

En el *Prólogo a la Historia de la filosofía de Émile Bréhier*, de 1942, que, como vemos, es más o menos de la misma época que el *Origen y epílogo de la filosofía*, Ortega nos proporciona <<sabrosas>> -en el sentido orteguiano del término- indicaciones con que completar las anteriores ideas sobre la historia de la filosofía, como la historia de la filosofía como regreso y como progreso.

Por lo pronto, hay modos y modos de dedicarse a la filosofía, unos auténticos y otros inauténticos. A quien se dedica a la filosofía para ganarse la vida o por mera curiosidad, le bastará con asimilar una filosofía ya hecha; mas quien de verdad la siente, no se conformará con ello, sino que la elaborará como si él fuera el único, el primer filósofo que ha habido en el mundo. <<La historia de la filosofía es, pues, en su primer movimiento un *regreso* del filósofo al *origen* de su tradición>> (VI: 407). Se trata de la historia de la filosofía como regreso.

Sin embargo, como ya vimos anteriormente, la filosofía también es progreso. La filosofía que el filósofo auténtico crea es ineludiblemente la de su tiempo, resultado a su vez de toda la tradición filosófica. La filosofía es un viaje de ida y vuelta.¹⁵⁰ En filosofía, la ingratitud que revela no contar con el pasado es lo de menos, lo peor es la ceguera y el suicidio que implica. La filosofía es a la vez regreso y progreso:

La filosofía toda es solo una inmensa tradición. El filósofo propende a hacerse la ilusión de lo contrario, porque, en efecto, la filosofía es el esencial intento de existir fuera de una tradición, esto es, de no vivir en forma de tradicionalidad [...] Pero la verdad es que la filosofía no es, a su vez, sino la tradición de la in-tradición. Hasta el punto de que la definición más verídica que de la filosofía puede darse –y harto más rica en contenido de lo que al pronto parece, pues parece no decir casi nada– sería esta de carácter cronológico: la filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI a. De J.C. y que con extraña continuidad sigue ejercitando hasta la fecha actual (VI: 404-405).

La conclusión sería que <<la historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria>> (VI: 402). Por eso, lo que hay que hacer al terminar la lectura de la historia de la filosofía es seguir hacia delante. El pasado filosófico es catapulta hacia el porvenir. Porque la historia de la filosofía es dialéctica, y <<la dialéctica es la obligación de seguir pensando>> (IX: 352).

5.3. NO HAY FILOSOFÍA DEFINITIVA

¹⁵⁰ <<Entre leer un libro y estudiarlo va, por lo menos, esta clara diferencia: leer es recibir el pensamiento del autor; estudiar es reconstruirlo mediante la propia meditación. El estudioso de filosofía deberá acostumbrarse a no leer libros filosóficos. Si se deja llevar por la comodidad de la lectura está perdido: nunca será dueño de los problemas y métodos de su investigación>> (VI: 294-295)

En el tema anterior sobre la filosofía como ciencia vimos como, a juicio de Ortega, la dialéctica de Hegel era un aparato entumecido, falto de vida. Ahora veremos que tiene un defecto aun más grave: que se traiciona a sí misma, que se suicida al creerse definitiva. Mucho ha llovido, sin embargo, desde Hegel, y su filosofía, como todas las demás, y como era de esperar, también ha sucumbido en las fauces del tiempo.

Conviene afinar por tanto nuestra óptica, sin pretender saltar por encima de éste. Y a la altura de los tiempos que corren, se divisa esta nueva actitud filosófica:

No pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otra en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error –la nuestra como las demás. Pero aun siendo un error es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo (VI: 417).

El método de Jericó, el método de conocer un objeto rodeándolo, aunque cada vez más cerca, se impone de nuevo, aunque ahora de una forma mucho más nítida:

Quien piensa que lo que se llama verdad implica siempre, más o menos, error –que es el error a que cada época tiene derecho y a que está obligada-, no cree haber descalificado el pretérito al decir que la historia es la historia de los errores. Estos errores del pasado fueron “errores necesarios” -necesarios en varios sentidos, mas sobre todo porque otros tiempos necesitaron cometerlos para que el nuestro pudiera evitarlos [...] El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores, y *por eso* una filosofía es *la verdadera*, no cuando es definitiva –cosa inimaginable-, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en estas el “progreso hacia ella misma”. La filosofía es así historia de la filosofía y viceversa [...] En los sitibundos desiertos de Libia se suele oír un proverbio de caravana, que dice así: “Bebe del pozo y deja tu puesto a otro (VI: 417-418).

Ortega nos revela que conoció este <<formidable adagio>> en el libro de A.M. Hassanein Bey, *Lost Oase -Oasis perdidos-* de 1923 (cfr. II: 677; VII: 293).

El siglo XIX era un siglo archisatisfecho, aún más que el felicísimo siglo XVIII ¿Cómo no se iba a considerar así mismo la guinda de los siglos y el final de la historia?

Pero ahora caemos en la cuenta de que esos siglos tan satisfechos, tan logrados, están muertos por dentro. *La auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada.* Ya decía Cervantes que <<el camino es siempre mejor que la posada>> [...] Nuestro tiempo, en efecto no se siente ya definitivo; al contrario, en su raíz misma encuentra oscuramente la intuición de que no hay tiempos definitivos, seguros, para siempre cristalizados, sino que, al revés, esa pretensión de que un tiempo de vida –el llamado <<cultura moderna>>- fuese definitivo, nos parece una obcecación y estrechez inverosímiles del campo visual. Y, al sentir así, percibimos una deliciosa impresión de habernos evadido de un recinto angosto y hermético, de haber escapado y salir de nuevo bajo las estrellas al mundo auténtico, profundo, terrible, imprevisible e inagotable, donde todo, todo es posible: lo mejor y lo peor (IV: 159-160).

La primera noticia que nos llega de esta novedosa manera de contemplar cualquier filosofía, incluida la suya, se remonta a *Investigaciones psicológicas* (cfr. XII: 416) y a las *Conferencias de Buenos Aires* (cfr. 1996a: 102), ambos cursos de 1916. En ambos lugares añade Ortega que la contemplación de la propia filosofía como un eslabón más de la cadena filosófica es una <<interpretación realmente democrática de la historia>>. Morón Arroyo da tanta importancia a la influencia de Spengler en este caso porque cuando escribe su libro aún no había publicado Garagorri las *Investigaciones psicológicas*. Sin embargo, en *Las atlántidas* Ortega critica el relativismo de Spengler:

La obra de Spengler se estrangula a sí misma no advirtiendo que mostrar la relatividad de las culturas –de los hechos humanos históricos- es hacer faena absoluta. La historia, al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma

aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia (III: 312-313).

El relativismo nietzscheano se hace notar en Spengler. Nada más lejos del espíritu de Ortega, y, sin embargo, siempre se le atribuyó su influencia. El filósofo español se quejó de ello, recordando, además, que, si Spengler era conocido, fue porque él se preocupó de que se tradujeran sus libros (cfr. II: 374).

<<Reconocemos en la filosofía el rasgo fundamental que tiene de humana ocupación: ser utopía. Todo lo que el hombre hace es utópico y no tiene sentido exigir su realización plena>> (VI: 418). No tiene sentido, pues, correr tras la filosofía definitiva, sino sólo atrapar la de nuestro tiempo, una filosofía <<a la altura de los tiempos>>. Porque <<más que todo en la vida, la filosofía es nivel>> (VIII: 27), como dice Ortega a propósito de Hermann Cohen, reconociendo que este filósofo elevó el nivel de la filosofía. El mismo hecho de la existencia de la filosofía, su aparición, significó que la cultura alcanzó un nivel más alto, un nivel que no tenía el pensamiento prefilosófico.

Así, puede decir Ortega que <<intentar la superación del idealismo [...] es aceptar el problema de nuestro tiempo, es aceptar nuestro destino>> (VII: 393). <<Para los antiguos, realidad, ser, significaba “cosa”; para los modernos, ser significaba “intimidad, subjetividad”; para nosotros ser significa “vivir” -por tanto-, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida –el “vivir”- hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto -estamos a nuestro nivel-, estamos a la altura de los tiempos>> (VII: 408).

6. LA FILOSOFÍA COMO BASE DE LA CULTURA

Los principios de autonomía y de pantonomía convierten a la filosofía en base de la cultura, donde enraizarán sus dos importantes funciones: la función integradora y la función crítica. La filosofía tiene una función integradora porque los demás elementos de la cultura hienden sus raíces en ella. Así fue como siempre lo entendió Ortega (cfr. I: 83), si bien, una vez pasada la fiebre del neokantismo, ampliara notablemente su noción de cultura.

Nada en la vida puede funcionar desordenadamente, sin someterse a un principio directivo. La desorientación, tan característica de la crisis en que vivimos actualmente, se debe a que nuestras ideas no están jerarquizadas, a que en definitiva las diversas instancias culturales se resisten anárquicamente a someterse a la filosofía. Ortega compara el papel de la filosofía en la cultura con el papel que desempeña el Estado en la sociedad (cfr. V: 287). Para un historiador, por ejemplo, términos como *sociedad*, *nación*, etc., significan poco más que para el portero de su casa. No hay comunicación entre la Historia, la Sociología y la Política porque no hunden sus raíces en la filosofía.

6.1. FILOSOFÍA Y CIENCIA

La ciencia ocupa un lugar muy destacado en la obra de Ortega, quien siempre mostró un interés especial por ella. Ortega no sólo fue <<propulsor>> de la filosofía española, sino también de la ciencia. A estos efectos, Javier Zamora Bonilla ha estudiado de manera muy completa este impulso orteguiano a la ciencia española (cfr. 2005). En especial, promovió la publicación y traducción de importantes obras científicas, de las que, más tarde, numerosos filósofos y científicos pudieron aprovecharse. Gustavo Bueno, por ejemplo, ha expresado su agradecimiento a Ortega por ello (cfr. 2001: 15-30).

Hasta la Edad Moderna, la filosofía y la ciencia no se diferencian. Será entonces cuando empiecen a aparecer las llamadas <<ciencias positivas>>, desgajándose del conjunto y oponiéndose al resto. La primera es la física. Lo novedoso y prodigioso de esta ciencia es que, siendo empírica, es tan exacta como la matemática. Su utilidad comenzó pronto a ponerse de manifiesto. Ahora bien, como dice Ortega, el extraordinario éxito social de la física no se debió a sus calidades cognoscitivas, ni tan siquiera a sus promesas utilitarias, sino a que coincidió en el tiempo con el burgués, el <<homo economicus>>. Decía Fichte que la filosofía que se tiene depende del tipo de hombre que se sea, y la física estaba echa a hechura de este tipo de hombre práctico, prosaico y cómodo. En efecto, la física moderna no hubiera tenido tanto éxito en la Grecia clásica, donde se daba poca importancia al confort. (cfr. III: 348;VII: 298).

<<En tal atmósfera se produjo lo que pudiéramos llamar *imperialismo de la física*>> (VII: 295). El favor social hipertrofió la fe en sí mismo del físico, le hizo petulante y agresivo, <<y por eso la vida intelectual de Europa ha padecido durante casi cien años lo que pudiera llamarse el *terrorismo de los laboratorios* (cfr. VII: 298). Semejante actitud alcanzó su climax en el siglo XIX, el siglo de las subversiones, el siglo del imperialismo. Se sublevan los burgueses contra la nobleza y se sublevan los naturalistas contra la filosofía. Las ciencias, que durante mucho tiempo habían convivido jerarquizadas, cada cual en su justo lugar, ahora primero se independizan, y luego pretenden dominar a las demás (cfr. III: 345). De igual manera, las naciones imperaban unas sobre otras, las artes sobre las artes, las clases sociales sobre las clases sociales. La música, por ejemplo, aspiraba a ser filosofía y religión; la poesía, pintura y música, y la política, religión (cfr. III: 272; VII: 304). Más que por sus propios asuntos, se preocupaban por los asuntos de las demás. <<El siglo XIX fue el gran siglo bizco [...] La edad del “fuera de sí”>> (IV: 64).

Con respecto a la independencia de las ciencias de la filosofía, es cierto que la justificación que esgrimían tenía sentido. La orgía filosófica del idealismo alemán, el <<nabucodonosorismo>> de Hegel era intolerable para el espíritu serio y disciplinado de los laboratorios (cfr. Ortega, 1996a: 97; VIII: 28). Ahora bien, una cosa es la denuncia justa de los abusos y otra hacer tabla rasa y sembrar todo de sal. Al final se olvidó que lo malo no eran los usos, sino los abusos.

<<La filosofía quedó aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el terrorismo intelectual de los laboratorios>> (VII: 299). El filósofo se avergonzó de ser filósofo, y comenzó a ocuparse, si no de física, sí por lo menos de lo que en filosofía hay de más cercano a ella, esto es, de filosofía de la ciencia. La filosofía se convirtió en <<ancilla scientiarum>>, lo que significaba la rebelión de los esclavos en la ciencia, como dijo Max Scheler (cfr. 1980: 21-22). Mas Ortega no censuraba a aquellos filósofos que se arrodillaron ante la ciencia; fueron como tenían que ser, aparte de que gracias a que lo fueron ellos, así nos hemos librado nosotros de tener que serlo. Y, por otro lado, aquella penitencia de humildad vino bien a la filosofía: <<no pocas calidades de la nueva filosofía son debidas a aquella etapa de forzada humildad, como el alma hebrea se hizo más sutil e interesante después de la esclavitud de Babilonia>> (VII: 300; IV: 507).

El error en filosofía, la decadencia filosófica no tiene nada que ver con el contenido de las doctrinas, sino que obedece al olvido mismo de lo que es la filosofía (cfr. 1992: 24). Eso fue lo que ocurrió durante la segunda mitad del XIX. Desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad una de sus épocas menos favorables a la filosofía. Ha sido una edad antifilosófica (cfr. VII: 288), en que medraban <<el materialismo y el positivismo, que más que dos filosofías son dos maneras de ignorancia filosófica>> (VI: 306). No ha habido en la historia de Europa más que otro instante de tan escasa presión filosófica: el año mil (cfr. Ortega, 1996a: 97; VI: 296). Si la filosofía fuese algo de que se pudiese prescindir, durante esos años habría desaparecido por completo. Pero, como no es posible, lo que se hizo fue reducirla a un mínimo (cfr. VII: 286). El positivismo, <<haciendo un gracioso gesto de zorra ante uvas altaneras>> (III: 347-348), llama mitos a las cuestiones últimas, predicando el agnosticismo. La humanidad occidental ha vivido con una perspectiva mutilada, alimentándose de cuestiones intermedias y de penúltimidades. (cfr. II: 721). El funámbulo Blondin cruzaba plazas sobre una cuerda a cincuenta metros del suelo. Este funámbulo era el europeo positivista de 1880, caminante sobre el vacío, un vacío de sentido (cfr. IV: 507).

La cultura del positivismo es una cultura de especialistas, el prototipo del hombre-masa (cfr. IV: 216-219). Un <<sabio-ignorante>>, porque, siendo especialista sólo en una cosa, bravuconeará -pensará, juzgará y actuará- en todas las demás –religión, filosofía, arte, política- con la petulancia de quien lo sabe todo. La particularidad del hombre-masa de no escuchar, de no querer someterse a instancias superiores, llega al colmo en el especialista, en el parcialmente cualificado. <<Y es que la cultura de los especialistas crea una forma específica de incultura más grande que otra alguna>> (VI: 296-97). Ortega no se revuelve contra el especialismo, en realidad un imperativo de la ciencia, sino contra el exclusivismo del especialismo. Y culpaba en particular a la Universidad de esta moderna invasión de los bárbaros, contra la que propuso la creación de una Facultad de Cultura con asignaturas obligatorias en todas las carreras universitarias, reforma de la Universidad que la acercaría al ideal medieval, donde esta institución era sobre todo una fábrica de cultura general.

Sin embargo, creemos que puede afirmarse que en el período neokantiano Ortega sucumbió al imperialismo de la física y al terrorismo de los laboratorios. Su concepción de la filosofía era bastante restringida –ese <<mínimo>> al que antes se refería-, al menos en comparación con la que tendrá más tarde: <<hoy el movimiento humano es científico –el arte, la filosofía, la política, el dinero mismo se basa, se nutre, camina sobre la ciencia.>> (1991: 94), <<ya no es la filosofía, como en los tiempos idílicos de Cousin y Renan, una especie de retórica, sino la reflexión sobre la compleja metodología de las ciencias: sólo el señor Bergson perpetúa la sabiduría de antiguo régimen exponiendo, ante numeroso auditorio, una filosofía *demi-mondaine*>> (I: 207).

La filosofía no es nada en sí, a hablar claro: es sólo un procedimiento químico con que tratar una primera materia extraña a ella y esenciarla. Es decir que el filósofo tiene que buscar su materia en una ciencia especial. Sólo ahondar y ahondar y llegar hasta el mismísimo fondo de una cosa especial, de una ciencia, da al filósofo el secreto universal, el diapasón para mirar todo lo demás, sin que esto quiera decir que se dé con la verdad, palabra que carece de sentido. Creo-y perdone el testarazo-que puede sobre esto darse una explicación (la 555.000) del mito del compañero Prometeo. Hay que atrapar dos llamicas del fuego sagrado,

del secreto universal pero para ello en lugar de hacer agujeros en el pajar del cielo como el compañero Prometeo, es preciso cavar en la tierra y llegar hasta la entraña ígnea. En cualquier continente, provincia, e islote, que se cave, con tal que se ahonde se dará con el hermano fuego. Así en cualquier ciencia natural o humana en que se ahonde con tal que se llegue hasta su cimiento se tropezará con el diapasón universal de certidumbre. Hoy ya no es posible otro filósofo, otro pensador que el hecho sobre una ciencia de esas, el sabio especial. Ahora, que hace falta mantener siempre el espíritu a temperatura filosófica y no ser un erudito o un mero botánico o geólogo (Ortega, 1991: 190, 742) .

Incluso, interesado como estaba en producir una filosofía española que no fuera mera mimesis de la alemana, se preguntará si cabría la posibilidad de una física española:

Creo -como Cohen- que la filosofía como ciencia es función de la física; y no habrá por tanto nueva filosofía -como ciencia- mientras no haya nueva física. Sobre la física del renacimiento y su propia geometría hacer germinar Descartes su trasmutación filosófica. Sobre el invento infinitesimal su sistema Leibniz; sobre Kopérnico, Galileo y Newton sale Kant con su nueva trasmutación. Esto quiero yo ver: ¿es la física nuestra algo distinto de la newtoniana, y que por tanto posibilite y exija una nueva filosofía? (1981: 69).

Pero todo esto no constituía sino los preliminares juveniles de su evolución filosófica, aun ligados al siglo XIX. La aparición de la fenomenología cambiaría radicalmente las cosas, corrigiendo el desorden cultural y animando aquel lastimoso desierto de ideas, hasta convertirlo en lo que a Ortega le parecería nada menos que una <<pleamar filosófica>> (cfr. III: 344). Y justo su generación era la agraciada con tal estado de espíritu. Nelson Orriger yerra una vez más cuando cree sorprender a Ortega tomando esta idea de Scheler, concretamente de *Formas del saber y de la sociedad* de 1924 (cfr. 1984:16), cuando el filósofo español venía hablando de ello desde 1913, exactamente desde el artículo *Sobre el concepto de sensación* (cfr. I: 244), donde nos informa, además, de que sobre este tema dio unas conferencias populares en el Ateneo

de Madrid en 1912. En este mismo sentido, en su artículo *Pleamar filosófica* de 1925 nos recuerda que algunos, hacía diez, quince años ya lo habían anunciado (cfr. III: 344).

Esta reanudada presencia de la filosofía en la vida, en la cultura, no debería, sin embargo, tener nada de extraño, pues constituía un proceso de normalización. Lo anormal, lo monstruoso era lo contrario, lo acaecido en el siglo XIX (III: 344). Ahora se trataba no sólo de cambios en el contenido de la filosofía, sino, sobre todo, en lo referente a la forma de sentirse el propio filósofo ante su disciplina y a la forma en que el público estaba dispuesto a acoger su trabajo (cfr. VII: 278). Con respecto a lo primero, podía advertirse en el entusiasmo y confianza de los filósofos en su oficio, en el <<aire resuelto que nos lleva a ser filósofos sin medrosidad ni timidez, a ser filósofos, diríamos, impudicamente, audaz, jovialmente>> (VII: 300). Lo segundo podía notarse, también, por ejemplo, en el aumento de libros de filosofía que se vendían. <<Nuestro tiempo, por lo visto, tiene relativamente al que le precede un destino filosófico>> (VII: 278). No obstante, es preciso matizar este optimismo de los años veinte con otras afirmaciones posteriores. Por ejemplo, en 1943 escribe: <<desde 1880 acontece que el hombre occidental no tiene una filosofía vigente. La última fue el positivismo. Desde entonces solo este o aquel hombre, este o aquel mínimo grupo social tienen filosofía>> (IX: 358). Incluso en 1921 avisaba de que la mejora se producía sólo a nivel de la clase filosófica:

La realidad es que existe una perfecta incongruencia entre el estado de espíritu de los que hoy hacen filosofía y el del público. Sigue este en 1850: en la masa social dominan hoy los mismos prejuicios e ignorancias que entonces respecto a la filosofía. Si hay alguna diferencia habrá que buscarla en la expansión mayor adquirida por aquellos prejuicios. Verdad es que se va nutriendo con triunfal progresión el grupo de los que vuelven a filosofar tras el eclipse ideológico de media centuria. Pero entre tanto los que no son filosóficos siguen pseudo-filosofando a la moda de 1850 (VI: 299).

Ortega pecó de optimismo dos veces: una, a finales de los años veinte; otra, al final de su vida. En ambas ocasiones confió en exceso en el resurgir del poder social de la

filosofía. Había filosofía, había una alternativa al positivismo: la fenomenología; pero sólo en el ámbito del especialismo filosófico –esos <<filósofos callados>> a los que se refería– mientras que la filosofía popular continuaba siendo aquélla –o, en todo caso, los <<residuos informes del positivismo>>, que, en otro contexto, mencionaba García Morente. Su optimismo inicial de los años veinte tuvo que corregirlo años después, y el de los cincuenta ya no le dio tiempo. Cincuenta años después de la muerte de Ortega, los filósofos fenomenólogos continúan su callada y académica labor, mientras en la vida pública campean a sus anchas los <<residuos informes del positivismo>>.

Sea como fuere, tres hechos, a juicio de Ortega, se conjugaron, facilitando el repecho filosófico que advertía en sus conferencias sobre la filosofía de 1929. El primero, el hecho curioso de que los mismos científicos no tuvieran más remedio que acudir a la filosofía. Fue con motivo de la llamada *crisis de principios de las ciencias*. Las ciencias, especialmente la física y la biología, en su desarrollo necesitaron de una reforma de sus principios (cfr. III: 344). No significaba, sin embargo, debilidad de las mismas, sino todo lo contrario, era el lujo de los fuertes, de haber alcanzado la madurez. Ya vimos a propósito del principio de autonomía como el vigor de un hombre, de una ciencia, etc., se mide por la cantidad de duda que es capaz de digerir. Ahora bien, cuando los científicos se replantean los principios de sus ciencias, esto es, el suelo por donde caminan, naturalmente tienen que hacerlo saliéndose de ellas, desde el subsuelo: <<toda renovación metódica y todo renacimiento de una ciencia es un volver a nacer de la filosofía: a ésta tiene que recurrir cuando la estructura general de su disciplina exige una modificación esencial>> (XII: 352). Así, <<desde Poincaré, Mach y Duhem hasta Einstein y Weyl, con sus discípulos y seguidores, se ha ido constituyendo una teoría del conocimiento físico debida a los físicos mismos>> (VII: 302).

El segundo de los hechos que facilitaron la resurrección de la filosofía fue el logro de independencia de las ciencias, con la consiguiente renuncia al imperialismo (cfr. III: 272; VII: 305-307). La matemática se independiza de la lógica, la física de la matemática, la fisiología de la física y de la psicología, la teología de la filosofía, etc. Actitud que revela todo un cambio de sensibilidad: <<todo lo que somos positivamente lo somos gracias a alguna limitación. Y este ser limitados, este ser mancos, es lo que se

llama destino, vida. Lo que nos falta y nos oprime es lo que nos constituye y nos sostiene. Por tanto, aceptemos el destino>> (IV: 68). Ortega nos advirtió en *¿Qué es filosofía?* de que, por raro que pareciera, este importante ademán del pensamiento reciente no había sido destacado por nadie (cfr. VII: 305-306). Y aunque Nelson Orringer nos obligue, una vez más, a mirar hacia *Formas del saber y la sociedad* de Scheler (cfr. 1984: 38), lo cierto es que un año antes de la publicación de este libro, había escrito Ortega en el Prólogo A<<*La decadencia de Occidente*>>, de Oswald Spengler:

Los que siguen la publicación de esta *Biblioteca* habrán podido advertir que la física de Einstein y la biología de Uexküll coinciden, por lo pronto, en un rasgo que ahora reaparece en Spengler y más tarde veremos en la nueva estética, en la ética, en la pura matemática. Este rasgo, común a todas las reorganizaciones científicas del siglo XX, consiste en la autonomía de cada disciplina. Einstein quiere hacer una física que no sea matemática abstracta, sino propia y puramente física. Uexküll y Driesch bogan hacia una biología que sea solo biología y no física aplicada a los organismos (VI: 309-310).

Orringer, en su libro *Nuevas fuentes germánicas de '¿Qué es filosofía?'*, realiza un detalladísimo estudio de las influencias recibidas por Ortega en el contenido de su curso, lo cual significa que el autor americano indica los autores concretos, uno por uno, de quien Ortega tomó todas y cada una de las ideas expuestas en él. Con respecto a la sociología de la ciencia con que comienza *¿Qué es filosofía?*, esto es, todo lo referente al imperialismo de la física y el terrorismo de los laboratorios, la apelación al burgués, la conversión de la filosofía en teoría del conocimiento, la vuelta a la filosofía, el hecho de que los físicos filosofaran, la física como conocimiento simbólico, en fin, todo lo que llevamos visto en este punto, según Orringer proviene de Weyl, Husserl, Hartmann, pero sobre todo Scheler, cuya influencia en el Ortega maduro se habría infravalorado (cfr. 1984: 137). Por nuestra parte pensamos, como ya hemos indicado en alguna otra ocasión, que examinar las influencias de manera tan detallada es bastante arriesgado, y que algunas de esas ideas podrían, por tópicas, flotar en el ambiente de la época, en lugar de pertenecer en privado a algún autor tan en concreto.

Por otra parte, que las ciencias se independicen unas de otras, limitándose a desarrollar sus propias competencias y sin aspirar a invadir el terreno de las demás, es, sin duda, manifestación de cordura y un gran adelanto. Ahora bien, no se debe olvidar que las ciencias están jerarquizadas, ni tampoco que la filosofía es la base de todas ellas. Queda todavía, por tanto, un paso que dar:

Es decir, la ciencia es una y única, es un edificio todo él trabado: unos miembros de él se apoyan en los otros y todos ellos en aquel miembro del edificio que se llama su cimiento. Se puede hablar de partes de la ciencia, de ciencias particulares, pero no estrictamente de ciencias independientes [...]

Cuando se habla de ciencias independientes no se quiere decir sino que *de hecho* es posible investigar separadamente unos problemas de otros. Dicho de otro modo: las verdades se pueden facticiamente hallar independientemente las unas de las otras. Idealmente es posible al físico hacer su física sin saber lógica. Hasta dormido puede el hombre hallar verdades, lo cual no quiere decir que haya verdades dormidas. Aisladamente pueden hallarse las verdades, pero aisladamente no son verdades. [...]

De derecho como de hecho, por tanto, flotan todas las ciencias en el sutil elemento creado por una ciencia primera y fundamental, que es primera y fundamental por la sencilla razón de que no supone ninguna otra y es supuesta por todas las demás>> (XII: 366-368).

No se trata de integrar a las ciencias, como decía Comte, sino de fundamentarlas, como decía Husserl. La filosofía es la cantera de la ciencia, como el bloque de mármol del que Miguel Angel hizo el David. La hagan los filósofos profesionales o la hagan otros, como los científicos -Einstein, etc.- es indiferente; lo importante es que la haya. Ortega aportó su granito de arena: las *Investigaciones psicológicas* -obra cuyo título es tan fácil de confundir con las *Investigaciones lógicas* de Husserl- son filosofía de la ciencia.

Y queda el tercer motivo del renacimiento filosófico: el descubrimiento de que la física no resultaba ser para tanto, de que en las postrimerías de su evolución podía comprobarse que al principio prometió más de lo que al final daba. En efecto, mientras que los filósofos eran seducidos por la física, los mismos físicos concluían que su disciplina no tenía nada de conocimiento ejemplar y que ni siquiera era conocimiento; en todo caso, una forma inferior de conocimiento: conocimiento simbólico. Entre el mundo físico y el mundo real no habría parecido, similaridad; serían como dos idiomas distintos. Sólo habría correspondencia, como la correspondencia que hay, por ejemplo, entre una chapa con un número y el abrigo que dejas en el guardarropa del casino Kursaal de San Sebastián. Un número es más que nada, pero no es un abrigo (cfr. VII: 302-303; VI: 48; V: 275-278; VIII: 78-82).

¿Cómo sabemos que hay correspondencia? Por el experimento. Mas el experimento es una manipulación de la naturaleza; con él lo que tenemos es una naturaleza relativa (cfr. VII: 303) El principio de indeterminación nos revela que al observar el hecho, el hombre lo fabrica. Y no hay nada más contrario a conocer la realidad que hacer la realidad (cfr. VIII: 81). Conocimiento simbólico y artificial resultaba ser a la postre la ciencia señera, la envidia de las demás ciencias, y no porque lo dijeran los filósofos, sino porque lo decían los físicos mismos.

Ortega quiere dejar bien claro que estas apreciaciones no menoscaban en nada a la física, a lo que tiene de grande esta ciencia. <<La constitución de la física es, sin duda, el hecho más importante de la historia humana>> (VIII: 86).¹⁵¹ Ahora bien, una cosa es su calidad como técnica de cara a la consecución de comodidades materiales, y, otra, sus quilates como conocimiento. Así, reducida a su importante, pero limitado territorio,

¹⁵¹ <<El hombre es un animal inadaptado [...] La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama *felicidad*. El hombre es el ente infeliz, y por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace, lo hace *para* ser feliz. Ahora bien; el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica [...] La física es, pues, el *órgano* de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana. Por lo mismo, radicalmente peligroso. La capacidad de constituir un mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo>> (VIII: 86).

y una vez liberados de la superstición fraudulenta que nos hizo doblegarnos ante ella, nos sentimos francos para aventurarnos a intentar otras formas de conocimiento, otras superiores (cfr. VII: 304). <<Queda usted en entera libertad de elegir entre estas dos cosas: o ser filósofo o ser sonámbulo. Los físicos, en general, van sonámbulos dentro de su física, que es el sueño egregio, la modorra genial de Occidente>> (V: 278).

7. FUNCIÓN CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA

A propósito del principio de autonomía, el filósofo ya se nos presentaba como profeta clamador de desiertos. Ortega entendía que su misión en la vida se asemejaba <<a la de aquel personaje de los libros hebreos, que iba por los caminos y por cañadas, que daba vueltas en torno a los muros de las ciudades voceando: <<¡Ay de ti, Sión! ¡Ay de tus mujeres y de tus hijos, si te olvidas del espíritu!>> Hasta que un día, desde una almena, arrojan una piedra que golpea su sien y cae entonces gritando: <<¡Ay de mí!>> (VIII: 377). Su conferencia titulada: <<En defensa de Unamuno>> con motivo de la defenestración como rector de su amigo, fue buena ocasión para sacar por primera vez ante el público esta historia, que había tomado de Renan, y que luego volvió a utilizar numerosas veces (cfr. X: 263; Ortega, 1996a: 170; VI: 220).

La filosofía tiene una importantísima función crítica, que le presta el principio de autonomía. No nace del gusto, sino que es vocacional. ¿Qué le va a hacer? Quien se dedica a la filosofía por afición o por gusto, se conformará con la filosofía establecida y simplemente la asimilará; pero el filósofo auténtico sólo la admitirá si es capaz de reconstruirla él mismo (cfr. XII: 19; V: 177). Pero, como esto suele pasar rara vez, al final ocurre que <<la misión del efectivo intelectual no es adular ni halagar, es oponerse y rectificar>> (XII: 270). De ahí el mal humor tan característico de los filósofos, que ya se advierte en los primeros, en Heráclito y Parménides, quienes no dejan títere con cabeza, ni del vulgo, ni de los mitólogos, ni de los científicos (cfr. IX: 422). Y Ortega recuerda a este propósito el encargo que recibe de Dios Amós, el primero de los profetas: <<“Profetiza *contra* mi pueblo”>>, porque <<todo profeta es profeta *contra* y lo mismo todo “pensador”>> (IX: 423; VII: 146). En Darmstadt, en los coloquios que

tuvo en Alemania con Heidegger y algunos arquitectos, éstos protestaron de que los filósofos opinaran sobre cuestiones de su oficio. Uno en concreto dijo, quejándose de Heidegger, que el pensador es con frecuencia des-pensador y no deja tranquilos a los demás animales criados por el buen Dios. Ortega replicó en defensa del alemán –que luego agradeció, alabando su <<caballerosidad tan española>>- que <<el buen Dios necesitaba del “des-pensador” para que los demás animales no se durmiesen constantemente>> (IX: 630).

¿Y cuál va a ser la reacción de estas pacíficas criaturas ante tamaña impertinencia; la respuesta de la gente que quiere vivir segura y tranquila, columpiándose en las verdades establecidas, importándole bien poco la verdad de las mismas? Ya Platón nos lo dijo, cuando recurrió a la alegoría de la caverna. Desde los primeros filósofos, la mayoría no se ha escapado de su penoso destino: la persecución, la cárcel, el destierro, la cicuta. No deben, sin embargo, quejarse por ello, sino soportarlo estoicamente como algo natural. <<Su destino es, pues, áspero, bronco y terrible –como que es una de las formas más altas de la más auténtica virilidad>> (XII: 270; IX: 631 y XI: 116).

De la experiencia de los primeros filósofos la filosofía aprendió que el intangible cuerpo de la idea jamás podrá vencer a la creencia a base de fuerza bruta. El instinto, la inercia, el interés, la pasión no atienden a razones. Fue un error aquella actitud inicial de boxeadores; el filósofo debería probar otros métodos, en defensa propia y por eficacia. Es una guerra, y en la guerra están permitidas las estratagemas. Quizás no los puños de Hércules, sino la música de Orfeo fuera más efectiva si de lo que se trata es de amansar a las fieras, esto es, la inmortal táctica de la femineidad, la de imponerse pasivamente, atmosféricamente, cediendo (cfr. VII: 346). <<Ya que la inteligencia no tenga fuerza, déjesele que tenga gracia>> (XII: 271), solicita Ortega. En definitiva, que lo que han venido a hacer sobre la tierra los intelectuales es oponerse y seducir. (cfr. XII: 272).

En 1930 fue acusado de haber atacado a la prensa. Él se defendió diciendo que nunca había atacado a nadie y que desde siempre había procurado ejercer escrupulosamente su oficio de intelectual que a su entender <<ha venido al mundo nada más que para esforzarse en perseguir la verdad, y una vez encontrada lanzarla

canoramente al viento>> (XI: 116). Lo que ocurre es que normalmente se suele pensar que esa ocupación es superflua e incluso funesta, por lo que los intelectuales han tenido que sufrir persecución.

La filosofía de Ortega es una filosofía de la vida humana, y, a la vez, su propia vida es un caso ejemplificador de su filosofía. Y también su vida es un caso ejemplificador de su idea de la filosofía. Recuérdese como en relación con España, y para sacarla del déficit intelectual que padecía, tenía muy claro, y así lo expresó explícitamente, que <<era preciso atraerle hacia la exactitud de la idea con la gracia del giro>> y que <<en España para persuadir es menester antes seducir>> (IV: 367). A este propósito Ortega nos recuerda que <<estilo significa propiamente en su *étymon*, punzón de escribir y un punzón es la abreviatura de un arma>> (XII: 246). Y cuando en 1924, vanagloriándose del éxito de su estrategia, se plantea la posibilidad de cambiar de táctica y <<comenzar a hablar de filosofía filosóficamente>>, inmediatamente matiza: <<por supuesto, con cautela, y pulgada a pulgada [...] Una larga experiencia de cátedra, tribuna e imprenta me ha proporcionado una opinión bastante desfavorable sobre la capacidad filosófica de nuestros pueblos en la época presente>> (III: 270).

Los neoescolásticos de posguerra, que no tenían ningún interés en ser seducidos por Ortega, ni aun el más mínimo vislumbre de lo que era la función crítica de la filosofía, no tomaron por táctica lo que sólo era una táctica, sino como una carencia filosófica grave, cosa que les sirvió como argumento en su curiosa cruzada. Por ejemplo Roig Gironella, cuando habla de <<la filosofía como espectáculo>> (Chamizo, 1985: 43). Ya comentamos que el agrio debate histórico sobre el Ortega filósofo o no filósofo puede darse en la actualidad por zanjado; pero no se puede negar que sus extraordinarias dotes literarias pueden llegar a veces a ocultar –por no decir, anegar– el trasfondo filosófico de su obra. Aunque también nos preguntamos si Ortega habría tenido la influencia cultural que tuvo sobre su país si hubiera sido un filósofo puro y duro al estilo, por ejemplo, de Zubiri. Volveremos más adelante sobre esta cuestión, en la parte dedicada a su estilo literario.

7.1. LA FUNCIÓN CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA Y LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

La filosofía española sabe mucho de ese destino <<áspero, bronco y terrible>> que parece ser como la sombra que siempre persigue al filósofo en general. Ya tuvimos oportunidad de referirnos a como la esencia de la filosofía española es el destierro y Ortega y Gasset un oportuno ejemplo de ello. Y en la Introducción a esta investigación a como recibió bofetadas de ambos bandos, de la derecha y de la izquierda. Él mismo reconoció que siempre le había pasado que le habían insultado desde una y otra banda. (cfr. XI: 495).

La vuelta a España de Ortega creemos que tuvo mucho de numantina. Mas atrás también tuvimos oportunidad de comprobar como, tanto Unamuno como Ortega, murieron del <<mal de España>>. Ese mal fue la forma en que por estos lares toma la pedrada que recibe el profeta. Todos los caracteres que José Luis Abellán ha atribuido a la filosofía española encajan a la perfección en Unamuno y Ortega: una filosofía de disidencia, de frontera, numantina y senequista (cfr. 1988a: 43-46).

8. CONCLUSIÓN

Al descender hasta las profundidades de la filosofía, nos hemos encontrado con las palabras más bellas del diccionario: *amor, libertad, utopía, heroísmo*. También con otras aparentemente menos amables, como *soledad* y *paradoja*. Algunas, francamente intrascendentes, como *perogrullada*. Pero estas últimas en realidad son piropos a la filosofía, pues la soledad es <<sonora>> y Perogrullo un <<maestro>>. Ortega pensaba que la filosofía era lo mejor del mundo. Tan sólo había una cosa por encima de ella: la vida. Y porque la filosofía se daba en la vida.

Como hemos visto, Ortega conserva la concepción tradicional de la filosofía como <<reina de las ciencias>>, independiente y base de la cultura, lo que le otorga sus dos funciones integradora y crítica. Hasta aquí es el conocimiento absoluto, uno, inmutable

y eterno de siempre, a que agarrarse frente a los avatares de la vida. La novedad – posmoderna- consiste en que venga Heráclito, le de un empujón y la ponga en movimiento. Así, nadie se podrá bañar dos veces en el mismo río filosófico, y no tendremos más remedio cada generación que inventar otra filosofía diferente –mejor- que la de nuestros padres.

Ortega circunstancializa la filosofía, sometiéndola a la gleba espacio-temporal. Pero, no olvidemos que la suya es una concepción histórica de la raza, de modo que al final el espacio se reduce a tiempo, y la filosofía se convierte en historia de la filosofía. El río filosófico relativo, plural, mutable y perecedero, se conjuga de este modo con sus vistas absolutas, unas, inmutables y eternas. Es el milagro de perspectivismo. Realmente la <<varita mágica>> del cuento que Ortega refiere numerosas veces. Nuestro filósofo tiene una idea de la filosofía de cuento de hadas. Ella es la <<princesa lejana>>, que con su varita mágica transmuta las viejas y mendigas cosas en princesas.

Pero no olvidemos que el perspectivismo es una idea de *Ideas*.

QUINTA PARTE

LA FILOSOFÍA COMO SOCIEDAD Y LENGUAJE

1. INTRODUCCIÓN

Para que sea completa esta exposición de la idea orteguiana de filosofía, debemos referirnos a dos temas íntimamente relacionados con ella: la filosofía como institución y el lenguaje. En el primer caso, la filosofía institucionalizada –profesores, libros, profesión, etc.- forma parte de la realidad entera de la filosofía, y no podemos desatenderla, aunque sólo sea por la razón de poder confrontarla con la que es su parte auténtica.

El tema del lenguaje afecta a la idea de filosofía en varios sentidos. En primer lugar, si nos preguntáramos si, al ser el lenguaje el vehículo de expresión de la filosofía, la podría condicionar de alguna manera, no seríamos lo suficientemente radicales, pues, al resultar que el mismo lenguaje encierra una filosofía, que su estructura es filosófica, la pregunta debería ser más grave, debería ser: ¿es posible que nuestra propia filosofía chocara con la filosofía implícita en el lenguaje al formularla lingüísticamente?

Por otra parte, el tema del lenguaje afecta a la importante cuestión del estilo filosófico. Si se hubiera entendido la posición de Ortega en esta cuestión, se habrían evitado muchos inútiles debates sobre si Ortega era o no era filósofo. Lo mismo que se

evitarían muchos inútiles debates sobre la existencia de la filosofía española. El tema del estilo filosófico incide en problemas muy actuales, como éste de la filosofía española, y, también, sobre el de la posmodernidad. La cuestión de si la idea de filosofía en Ortega es o no es posmoderna podríamos haberla atacado en cualquiera de las Partes precedentes, pero hemos preferido dejarla para el final, indisolublemente unida como está con las del estilo filosófico y la filosofía española.

2. LA FILOSOFÍA COMO SOCIEDAD

Si en la naturaleza no hay grados de realidad, sino que las cosas son o no son, en el hombre, es diferente. Hay un modo plenario de realidad: la realidad auténtica, y a partir de este ideal una escala de modos deficientes, de más a menos. La realidad total de algo humano está compuesta por su forma auténtica junto a todas las demás inauténticas. Así, la cara que nos pone la filosofía como institución, aunque no sea justo la más virtuosa, no por ello deja de ser suya.

Pues bien, el rostro social de la filosofía constituye una porción nada desdeñable de ella, y, desde luego la manera normal como se nos presenta, amén de lo primero con que nos topamos. Ortega le prestó una atención considerable, especialmente en *Unas lecciones de metafísica* (1932), *Sobre las carreras* (1934), *El intelectual y el otro* (1940) y el *Prólogo a Brehier* (1942). También, como era usual en él, lamentaba el abandono del asunto por parte de la investigación, pasando por alto con ello el hecho de que la filosofía tiene una función social, tanto como tiene una función en la vida individual del filósofo -aspecto que, por cierto, y como ya vimos, también había descuidado la Historia de la filosofía (cfr. VI: 398).

¿Cómo saber cuando un hacer es auténtico, cómo distinguirlo del inauténtico? El criterio es si lo que se hace está o no está ya hecho. Todo lo que es deseo de una cosa, afición a una cosa, gusto por ella, viene después de la cosa; es conformista, disfruta de lo que ya hay. La necesidad auténtica, en cambio, precede a su obra; por eso la busca, y hasta que la encuentra se ahoga en angustia y desazón. Por esta razón no es filósofo

quien quiere, quien va a la filosofía para divertirse con sus primores, sino quien no tiene más remedio, porque tiene que agenciarse a toda costa una idea con la que sanar la herida que le ha dejado la pérdida de una creencia (cfr. XII: 261-262) Es la necesidad auténtica de un individuo la que inventa –descubre- las cosas, las ciencias, la filosofía. Luego, posteriormente, el invento se socializa, convirtiéndose en tópico, en profesión. Siempre ocurre igual Actualmente, la filosofía es una institución social, como la política, la sanidad o la policía. La sociedad, al parecer, necesita que sus miembros asimilen una cierta dosis de filosofía, como necesita que sean vacunados. Ahora bien, lo necesita una vez que –necesidad inauténtica- ya ha sido descubierta.

Durante milenios no hubo filosofía; durante centurias, habiéndola, no se preocuparon por ella las instituciones, y, al final, se ha terminado cumpliendo el deseo de Sócrates de que el filósofo fuera mantenido por el Estado. La profesión, la carrera, los profesores, los estudiantes, los edificios, los libros y demás parafernalia componen el escaparate de la filosofía. El problema de las instituciones es que allí, como diría Larra, *todo el año es carnaval*. Y esta expresión no es exagerada, porque Ortega utiliza el término *máscara* para referirse a ellas. Para el profesor de filosofía, su materia a lo mejor sólo es un medio para ganarse la vida; el estudiante, quizás no tenga más remedio que aprender a duras penas cosas que ni le van ni le vienen (cfr. XII: 21), y el escritor de manuales es probable que sólo busque demostrar lo mucho que sabe. Pero la sociedad no exige mucha fe en lo que se hace: se conforma sólo con que se haga. Y ni siquiera que se haga bien: basta un mínimo para <<ir tirando>> (cfr. V: 508-509). A la sociedad le es suficiente la filosofía como caparazón, molde, gesto, manera, título, cargo o hueco –piropos que Ortega le lanza. Otra alternativa sería acabar con la mascarada -por ejemplo, demoler los centros de enseñanza-; pero eso sería peor: si se perdiera el saber que se ha ido acumulando a lo largo de la historia, sucumbiría al pronto la humanidad. Pueden ponerse <<parches>>, como que se reforme la educación, de modo que lo primero que se enseñe sea lo importantes y necesarias que son las ciencias (cfr. XII: 23); pero, lo cierto, es que, se quiera o no, la tragedia anida, sin solución, en la médula de la pedagogía: la enseñanza institucionalizada siempre será inauténtica.

En algunos momentos, las expresiones de Ortega contra la filosofía institucionalizada serán muy duras, especialmente en sus últimos años, una vez ya separado de su cátedra:

Están en un error los que piensan que la filosofía está normalmente en las cátedras de filosofía. Lejos de esto, las cátedras de filosofía suelen ser un escenario macabro donde se exhibe ante la nueva generación la momia lamentable de la filosofía. Si, de pronto, en las asténicas Universidades actuales se hiciese de verdad filosofía, estas caducas instituciones estallarían inmediatamente por una desintegración similar a la atómica (IX: 287).

La filosofía, en cambio, <<no puede ser una gris y nula cosa que pasa en las cátedras sino algo que pasa en cada uno de nosotros, que es cada uno de nosotros>> (XII: 304). Porque no se es filósofo para los demás, sino para sí mismo, a pesar de sí mismo, contra sí mismo (cfr. V: 508).

Esta distinción entre la vida creativa y su sedimento institucional será uno de los presupuestos básicos de la reforma de la Universidad que Ortega emprende en *Misión de la Universidad*, donde podemos leer que, si es justo que la investigación y la enseñanza convivan juntas, sobre todo porque así se puede nutrir la segunda de la primera, no por ello se debe olvidar que son dos cosas distintas e incluso opuestas, y que es utópico pretender convertir a todo estudiante en un investigador. El científico es el monje moderno (cfr. IV: 337) y el espíritu estudiantil se siente poco atraído por el monacato.

La filosofía podría constituirse seriamente en un oficio si la inteligencia fuera controlable. Mas <<la ciencia es una actividad demasiado sublime y exquisita como para que se pueda hacer de ella una institución. La ciencia es incoercible e irreglamentable>> (IV: 351; XII: 245; IX: 629).

La inteligencia no es una cosa que se tiene, sino una cosa que se es. No consiste en un instrumento externo que se maneja a voluntad, sino en

una delicadísima actividad localizada en el más radical centro de la persona. Cuando el hombre clásico habla de la Musa y el romántico de la inspiración, expresa bellamente esta misteriosa realidad de la creación ideológica y poética que emana de la persona, no se sabe cómo, insumisa al albedrío y ante la cual solo cabe por parte del mismo creador una humilde actitud pasiva. No es el poeta quien hace el verso sino el verso quien se hace en el poeta, como la espiga de oro en la gleba estriada. Goethe decía que

*En lo cierto está quien cree
que no se sabe cómo se piensa.*

*Cuando se piensa
todo es como regalado (XII: 243; II: 443).*

La inteligencia se puede mejorar con diversas técnicas; pero, como sabía muy bien Descartes -el más inteligente de los europeos, el filósofo para quien el hombre consiste en inteligencia- ésta es discontinua, aleatoria, infrecuente, casual.

Cuanto más elevada es una actividad en un organismo es menos vigorosa, menos estable y eficiente [...] Como dicen los biólogos, las funciones últimamente adquiridas, que son las más complejas y superiores, son las que primero y más fácilmente son perdidas por una especie. En otros términos: lo que vale más es lo que está siempre en mayor peligro [...] Diríase que llevamos la inteligencia prendida con un alfiler. O dicho de otra forma: el más inteligente lo es ... a ratos (VII: 346).

Por triste que parezca, lo cierto es que la inteligencia queda reducida al esfuerzo por escapar de la tontería, de la que estamos siempre a dos dedos: <<la diferencia entre el inteligente y el tonto consiste en que aquel vive en guardia contra sus propias tonterías, las reconoce en cuanto apuntan y se esfuerza en eliminarlas, al paso que el tonto se entrega a ellas encantado y sin reservas>> (VI: 143; IV:187). En esta tesis doctoral resuena como un eco, una y otra vez, la idea de que la inteligencia es Europa, pero todavía no ha sido hecha la siguiente matización:

Europa es la inteligencia. ¡Facultad maravillosa, sí; maravillosa porque es la única que percibe su propia limitación, y de este modo prueba hasta qué punto la inteligencia es, en efecto, inteligente! Esta potencia, que es a un tiempo freno de sí misma, se realiza en la ciencia (IV: 351).

Superado el etnocentrismo del primer período, aún cabe hablar –en 1924– de la superioridad de la cultura europea sobre todas las demás, en el sentido de que se trata del caso único de una cultura que duda de sí misma y que necesita demostrarse a sí misma su verdad (cfr. III: 263; III: 516-17).

3. LA FILOSOFÍA COMO LENGUAJE

La <<filosofía como lenguaje>> es una concreción de la <<filosofía como sociedad>>. El lenguaje es un uso; probablemente el lado más social del hombre. Vamos a plantear este punto desde dos puntos de vista: uno, en el sentido de cómo afecta a la filosofía el hecho de que necesariamente vaya montada en el vehículo del lenguaje; otro, sobre el estilo literario más apropiado para la filosofía.

3.1. LA FILOSOFÍA Y EL LENGUAJE

<<Aunque no dedicó ninguno de sus escritos a exponer de modo sistemático lo que podría llamarse su “filosofía del lenguaje”, casi todas sus obras están recorridas por reflexiones filosóficas sobre el lenguaje>> (Chamizo,1985: 63). Es obvio que la filosofía está unida al lenguaje; es perogrullesco que <<hacer ciencia es hablar>> (V: 445). Sin embargo, la posición de Ortega frente a <esa entidad, a la par deliciosa y repugnante, soberana y envilecedora que llamamos lenguaje>> (IX: 355), como puede apreciarse en esta ristra de epítetos, es ambigua. De una parte, el lenguaje constituye un lastre para el filósofo; más, de otra, le resultará de gran ayuda.

3.1.1. El lenguaje, esclavitud del hombre

Por un lado Ortega reconoce que no es fácil hablar, entenderse, ni siquiera con uno mismo. Son muchas las razones de que esto sea así, pero la más grave es que nos creemos que es fácil; lo hacemos sin cuidado, sin precaución; otorgamos una confianza y una infantil sobreestima al lenguaje. Es curioso, porque es una de las pocas cosas que el hombre ha dejado tal y como es por naturaleza, mientras que en todas las demás ha intervenido, transformándolas por medio de la técnica. Sin embargo, <<el idioma es, tal vez, la más radical esclavitud del hombre>> (VIII: 391; XII: 81).

Por lo pronto, <<nuestras lenguas son instrumentos anacrónicos. Al hablar somos humildes rehenes del pasado>> (V: 448; XII: 90; VII: 205-206; IX: 678). El lenguaje que hablamos fue formado en la antigüedad, con una mentalidad muy distinta a la nuestra. Cuando se inventó, por ejemplo, la frase de que *El Sol sale por Oriente*, la gente creía que el Sol era un varón, con voluntad propia y que había un sitio llamado *Oriente*. Y sin embargo, nosotros seguimos utilizando esa frase. Es cosa de chiste.

Ortega pensaba que la filosofía antigua había dejado su huella en el lenguaje, pulimentándolo (cfr. VII: 394). <<Es incalculable hasta qué estratos de la humanidad occidental han penetrado elementos de la antigua filosofía. El hombre más inculto usa vocablos y conceptos de Platón, de Aristóteles, de los estoicos>> (V: 606-607).

Yo sostengo que el hombre no ha filosofado siempre; pero en cambio pienso que desde que hay filosofía todos los hombres pertenecientes a la civilización occidental, o por esta influidos, filosofan al hablar, quieran o no, en una u otra cuantía. Ejemplo de ello es que emplean el vocablo <<cosas>> = sustancias>> [...] todos, en efecto, llevamos -o arrastramos- una herencia ontológica (IX: 778).

Este hecho inexorable crea al filósofo una dificultad bastante obvia, pues ¿cómo resolver el problema, aparentemente insoluble, de que su pensamiento individual y auténtico se aloje sin daño alguno en un lenguaje común e inauténtico? (cfr. XII: 81).

Así, cualquier problema filosófico resultará al final ser dos problemas, arrastrando siempre el problema inicial el problema añadido de estar expresado en el lenguaje, que es de por sí un problema. <<El idioma mismo en que por fuerza habremos de pensar nuestros propios pensamientos es ya un pensamiento ajeno, una filosofía colectiva, una elemental interpretación de la vida que fuertemente nos aprisiona>> (V: 25). Al estar fabricado con una mentalidad antigua, cosista dificulta la expresión de la realidad entendida como vida (cfr. XII: 187). <<Yo sé muy bien las que he pasado muchas veces para pensar en español mi pensamiento personal. Lo mismo me hubiera acontecido con cualquiera otra lengua que me fuese materna>> (IX: 76), confesó el filósofo.

3.1.2. Filosofía y lenguaje cotidiano

Ya vimos en su momento como la etimología resultaba ser de gran ayuda para la filosofía. Pero, dejémosla por ahora estar, y centrémonos, en cambio, en otro aspecto del lenguaje cotidiano también digno de ser aprovechado por la filosofía, pues <<aunque no podemos fiarnos del lenguaje vulgar>>, como concluimos en el punto anterior, <<tiene éste, sin duda, geniales entrevisiones, sobre todo en lo que se refiere a asuntos humanos>> (XII: 188). Si en principio parecía inservible para hacerse eco de la vida, ahora va a resultar en otro sentido que <<recibimos mayores esclarecimientos del lenguaje vulgar que del pensamiento científico>> (V: 393; VII: 111; IX: 642). En efecto, aunque parezca mentira, los filósofos se han saltado siempre a la torera la vida, y, sin embargo, el hombre vulgar, tropezando con ella en su humano vivir, nos ha legado muchos vocablos, giros y modismos, que, aunque en la actualidad han perdido su primigenio y profundo sentido, están sin embargo esperando que la reflexión filosófica los reanime.

Por eso, una de las cosas que en nuestro análisis de la vida humana nos acaecerá será redescubrir el hondo y succulento sentido que tienen muchas expresiones del habla cotidiana familiar, coloquial, vernacular donde se conserva acumulada la espontánea <<experiencia de la vida>> o

el saber vital que milenio tras milenio ha ido haciendo sin querer el hombre cualquiera (XII: 298).

Expresiones como cuando, por ejemplo, decimos que *sufrimos una pesadumbre* o que *nos hallamos en una situación grave*, son de mucho provecho y muy orientadoras para una filosofía de la vida, porque, en efecto, la vida pesa a quien tiene constantemente que llevarse a sí mismo. <<Las metáforas del lenguaje más vulgar adquieren en la nueva filosofía el rango de términos técnicos>> (XII: 189).

3.2. EL GENUS DICENDI DE LA FILOSOFÍA

Conviene ahora tratar el tema de la forma de exposición de la filosofía, de la filosofía como género literario, de su *genus dicendi*. Y, nuevamente, nos encontramos con el reproche de Ortega al mundo filosófico, por no haberse ocupado tampoco de este asunto. No se ha estudiado, por ejemplo, su historia, donde, no por evidente, deja de resultar sorprendente la extravagante diversidad de estilos:

Parménides, viene con un poema, mientras Heráclito fulmina aforismos. Sócrates charla. Platón nos inunda con la gran vena fluvial de sus diálogos, Aristóteles escribe apretados capítulos de sus *pragmateias*, Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía, Leibniz se pierde en los innumerables dijes dieciochescos de sus breves tratados, Kant nos espanta con su *Crítica*, que es literariamente una máquina enorme y complicada como el reloj de la catedral de Estrasburgo, etc., etc. (IX: 639).

La filosofía no ha dispuesto históricamente de un género literario propio en que expresarse. ¿Quiere decirse en consecuencia que no puede establecerse ninguna regla, ni tan siquiera mínima, sobre como <<deba ser>> su modo de expresión, independientemente de todo tiempo y lugar, esto es, <<esencial>>? Creemos que sí, que pueden extraerse de la obra de Ortega iluminadoras indicaciones sobre este asunto.

En concreto tres características esenciales del estilo filosófico: el hecho de que la idea es el fin y la frase el medio, la mejor adaptación de la filosofía al lenguaje hablado que al escrito y la utilización de la etimología para denominar los hallazgos.

Por otra parte, aún conservando estas tres características esenciales, el estilo filosófico, como no podía ser menos, varía históricamente. Así, a la filosofía posmoderna corresponde un estilo posmoderno. Este estilo en general se podría caracterizar por la circunstancialidad, y se concretaría en otras tres características: la claridad; la utilización de géneros literarios <<menores>>, como el ensayo y el artículo de periódico, y la cotidianidad.

3.2.1. Filosofía y literatura

Ortega ha sido el intelectual español a quien más se le ha discutido la naturaleza y valor de su obra, quien más polémicas incendiarias a favor y en contra ha provocado y quien más precozmente las ha suscitado –desde su primer libro. Y es que lo que estaba en juego desde el primer momento era su alcance como filósofo, debido a que Ortega era tan gran escritor que podía dar la impresión de que la expresión se sobreponía a las ideas, y al hecho de que casi sólo escribió artículos de periódico. En su primer viaje a Argentina el positivista Alberto Palcos le <<piropeó>> que era un <<literato lleno de primores>> (1916: 203), pero no un filósofo. Y Bergson, después de unas conferencias que dio en España, al volver a Francia se le preguntó por Ortega y respondió con sus famosas palabras: <<¿Filósofo?, ¡periodista dirá Ud!>> (Madariaga, 1960: 112). En realidad, también Ortega había escrito: <<tal vez yo no sea otra cosa que un periodista>> (IV: 352).

La idea central de la estética de Ortega es que no puede separarse la forma de expresión del contenido expresado. Como Flaubert, estaba convencido de que la forma sale del fondo como el calor del fuego, o –con una fórmula suya- que la forma es el órgano y el fondo la función que lo va creando (cfr. I: 366). Francisco José Martín se hace de ello eco, cuando afirma que <<lo que no debe olvidarse, cuando de lo que se

habla es del pensamiento de un autor [...] es que el lenguaje que expresa ese pensamiento es parte integrante esencial de ese mismo pensamiento>> (1999: 90). Ahora bien, si la filosofía es cosa de ideas, de ninguna manera debiera predominar la literatura en las obras filosóficas. En estas obras la filosofía es el fin y la literatura todo lo más el medio (cfr. IX: 634).

El sistema marca la diferencia entre la filosofía y la literatura. Tanto Stendhal, como Baroja <<poseen una abundante colección de teorías. El filósofo, en cambio, no tiene más que una. Éste es el síntoma que radicalmente diferencia al temperamento teórico verdadero del que sólo lo es en apariencia.>> (V: 563). El arte es una forma de pensar que no habla de las cosas, sino que nos las hace presentes, viviendo, ejecutándose, en toda su individualidad y movimiento. Por eso, si el arte en su totalidad se reduce a metáforas, esto no puede ocurrir en la ciencia, pues se difuminaría la diferencia entre estas dos formas de pensamiento. Lo cual no significa que el arte sea superior a la ciencia; es cierto que nos encanta, que los conceptos parecen meras sombras al lado de las células bellas; pero el arte no es conocimiento: es pensamiento, no conocimiento.

Esta es la razón de que Ortega se atreviera a decir que Platón no tenía un buen estilo filosófico, pues <<era demasiado escritor para tenerlo>> (IX: 638). No es que su estilo no fuera filosófico, sino que no era <<bueno>> -desde un punto de vista filosófico, se entiende. Cosa distinta, por cierto, de lo que ocurría con la Generación del 98, la cual no es que fuera <<demasiado escritora>>, es que era escritora sin más. La famosa frase <<o se hace literatura o se hace precisión o se calla uno>> (I: 113) creemos que en general no ha sido entendida en sus justos términos. Ortega no quería decir que el filósofo no deba aprovecharse de la literatura; quería decir que el filósofo debe ser ante todo y sobre todo filósofo, esto es, que la idea debiera ser su fin. O el fin es la literatura o el fin es la precisión o se calla uno.

Un hombre cuya producción consiste en un deleitoso flujo literario, un poeta, un novelador, un estilista puede contentarse con ser leído. Pero yo no soy nada de eso [...] mis libros, mejores o peores, tienen siempre un tema, un asunto objetivo sobre el cual he pensado, del cual he tomado una vista ideológica. Me es, por consiguiente, necesario que otros miren el

hecho de que yo pretendo hacer la anatomía y confronten mi imagen con la suya. De otro modo no llegaré nunca a sospechar la medida de mi error o mi acierto. El pensamiento no es, como la literatura, monólogo, sino esencialmente diálogo (III: 255).

De haberse entendido así la cuestión de la filosofía y la literatura, no como una cuestión excluyente, sino de peso, de ver qué pesa más, si la filosofía o la literatura en una obra, se hubieran evitado muchos torpes e inútiles debates. Pues, si la Generación del 98 hacía literatura con las ideas, es obvio –a pesar de que Fernández de la Mora sostenga que <<no puede establecerse nunca si en Ortega predomina el literato o el pensador>> (1979: 237)- que el novecentismo hace <<filosofía con la literatura>>. Y es que, si la forma depende del contenido, la nueva idea de la razón vital deberá afectar a la expresión, a su escritura. Como dice certeramente Fernando Vela, Ortega hacía filosofía y literatura por la importancia que tienen a la vez la razón y la vida en filosofía (cfr. 1961: 26).¹⁵² O, con palabras de Thomas Mermall: <<su estilo es único al unir felizmente de forma orgánica, pensamiento y vida>> (1997: 57). La razón vital ha de evitar los dos extremos: el racionalismo y el vitalismo. En consecuencia: ni sólo filosofía ni sólo literatura.

Se dice de él: <<Es un poeta, pero no un filósofo>>, o bien: <<Es un filósofo, pero no un poeta>> [...] Pero se entiende por poeta o por filósofo modos de ser poeta o de ser filósofo que precisamente intenta ese hombre evitar [...] Pájaros de hogaño no se pueden cazar con mallas de antaño>> (II: 735).

¹⁵² <<Su estilo literario nos entrega su pensamiento, y éste nos reconduce a su imagen, la cual nos lleva, por último, hasta el hombre que fue>> (Ayala, 1989: 548). <<Quienes afectan desdeñar la forma literaria ignoran hasta qué punto es una misma cosa con nuestra facultad de pensar y de sentir. El estilo no es consecuencia de una elección. No se escribe como se quiere, sino como se puede. Es decir, se escribe como se es, como se piensa y como se siente>> (X: 215).

Cómo no voy a parecer –aun descontadas mis limitaciones- un ente lo más cuestionable y equívoco del mundo? *Yo no creo más que en el equívoco*, porque la realidad misma es ella equívoca y toda simplificación y todo lo que pretenda ser inequívoco es adulteración o falsificación de la realidad, es lugar común, aspaviento, postura y frase [...] ¡Ahora, a lo que estoy resuelto es a no ser lo que quieran los demás –mascarón, uniforme, *farda!* Y como yo estimo sólo a aquél –hombre o mujer-, a aquel respecto al cual *no sé* fácilmente a qué atenerme, así deseo que los demás no sepan a qué atenerse respecto a mí, y duden de si yo soy sólo un filósofo o si soy sólo un poeta o si, por acaso, no soy siquiera ninguna de ambas cosas sino más bien un ornitorrinco, tema muy a propósito. Mas comportándome de esa manera no clasificada e imprecisa, creo hacer a los demás el mayor homenaje, el más hondamente respetuoso y el más fértil que un hombre puede hacer (XII: 276).

Como Unamuno, que no se dejaba clasificar, también él expresa deliberadamente que no admite catalogaciones. Por eso de joven se rebela contra el mismo Unamuno, por haber catalogado <<sin más como literato al único filósofo español>> (1987: 166), a Cervantes.

La hermenéutica actual ya no se hace solidaria de la fisura que tradicionalmente se establecía entre filosofía y literatura (Maceiras, 2002: 12). Pero no se debe olvidar que en la fórmula *razón vital* primero va la razón. Es la razón la que es vital. En consecuencia: Ortega es más filósofo que literato. Walter Starkie en un artículo publicado en Londres en 1926 lo define como <<filósofo poeta>> (cfr. Zamora, 2002: 267), definición que, pensamos, puede ser buena, puesto que <<filósofo>> va en primer lugar. Como dice Morón Arroyo: <<Hay en su obra imágenes no igualadas nunca en lengua española en cuanto a originalidad y audacia: hay una riqueza y una disposición del lenguaje que le pone entre los mejores prosistas; sin embargo, la obra de Ortega es obra de concepto. La literatura está en función de las ideas>> (1968: 43).

Con justicia insistió Ortega en ello. <<Yo no hago nunca solo literatura>> (VI: 236), aclara en 1930. Y en sus conferencias de Lisboa advierte a sus oyentes que estén muy

alerta, porque a lo mejor un ejemplo que presenta parece una *brincadeira* y luego resulta ser una *brincadeira* embarazada de nueve meses: <<Y esto es lo que los intelectuales de aldea llaman la literatura de mis lecciones. ¡Pues no faltaba más sino que en mis lecciones no hubiera literatura! ¡Será de ver la idea que esos aldeanos tienen de lo que es literatura!>> (XII: 282). Esos <<aldeanos>>, cuando oponía su <<sentido deportivo y festival>> de la existencia al <<sentido trágico de la vida>> de Unamuno, interpretaban la frase en un sentido meramente literario. Como la literatura se lee sin pensar en lo que se lee, todo escrito, por muy profundo que sea, puede ser transmutado en literatura cuando se lee superficialmente, patinando, resbalando sobre la página. Mas la culpa no es del escritor, sino del lector (cfr. VIII: 297). Y lo peor de todo era que sus propios discípulos hubieran caído en la trampa (cfr. IX: 404). En algunos momentos, las quejas son realmente lastimeras:

Pensar que durante más de treinta años –se dice pronto- he tenido día por día que *soportar en silencio, nunca interrumpido*, que muchos pseudointelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque <<no escribía más que metáforas>>-decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! Si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodémica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos –cuya importancia aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa- nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía (VIII: 292-93).

Al hablar de literatura en Ortega de lo que se habla es sobre todo de la metáfora, el elemento que, define, con palabras de Julián Marías, su <<<temple>> (1973b: 41). Este estilo, como advierte el discípulo, resplandece ya desde sus escritos más juveniles, desde su primer artículo de periódico e incluso en su tesis doctoral (cfr. 1973b: 34). El que este estilo no tenga nada que ver con el neokantismo y que, incluso, parezca

oponerse mortalmente a él, hace dudar, como ha señalado José Luis Abellán, de si realmente Ortega se creía lo que escribía. En efecto, causa sorpresa <<un idealismo tan desmañadamente defendido>> (1966: 76; Salmerón, 1959: 296). Sea como fuere, lo cierto es que se aprecia claramente un cambio en el estilo de Ortega con el paso del tiempo, en especial en sus últimos años. Si antes dominaba la idea sobre la metáfora, ahora dominará aún más, y, como dice Gaos, <<la atención del autor está mucho menos ocupada con el cómo decir las cosas que por las cosas que tiene que decir>> (1990: 65). Ortega nos parece ahora más filósofo si cabe, más ajeno a la floritura.

¿Qué explicación podemos encontrar a este cambio de estilo? Ortega nos ha ofrecido dos: una psicoanalítica, otra pedagógica. La primera la propuso a propósito de Goethe, pero se le podría aplicar perfectamente a él mismo. En 1951 escribía –de manera, podríamos decir, un tanto freudiana– que consideraba el estilo del escritor como una sublimación de la sexualidad, esto es que <<el escritor estiliza como el pavo real abre su reverberante cola>>, por lo que, cuando <<llega a la vejez y se le congela la virilidad, se desvanece su estilo y queda de él en sus escritos de anciano solo un trémulo y exánime esquema>> (IX: 637). La otra teoría, que ya ha aparecido otras veces en esta tesis, es la que apela a su servirse de la literatura como estratagema para, dada la peculiar idiosincrasia de este país, conseguir introducir la filosofía en España, ardid que, una vez conseguido el propósito, convenía abandonar, para dedicarse a empresas mayores en una <<segunda navegación>>.

Contra la última se revuelve, sin embargo, la confesión orteguiana de que la metáfora era una <<tendencia incoercible de su ser>>, como proclamó en el Congreso cuando Indalecio Prieto le censuró por utilizar constantemente las metáforas. Contestó el filósofo que <<eso que el señor Prieto considera como una corbata vistosa que me he puesto, resulta ser mi misma columna vertebral que se transparenta>> (XI: 362). Es probable que del choque de las tres explicaciones pudiera obtenerse la conclusión de que Ortega, tanto por razones de edad, como por no creerla de todo punto necesaria, pudiera proceder a relajar su ametralladora metafórico-seductora, aunque no del todo, para no dejar de ser Ortega.

Con respecto a la calidad de Ortega como literato, podemos encontrar expresiones extremadamente laudatorias, como la de José Gaos el año de la muerte de su maestro, cuando veía en él <<uno de los más grandes escritores del español en los tiempos modernos, incluso en todos los tiempos. Personalmente, lo tengo por el más grande prosista español desde Quevedo y Gracián>> (1992: 150). Y, con respecto al estilo de sus últimos años, no lo consideraba de menor categoría, por más que se apreciara un cambio de estética. De cualquier forma, con respecto a Gaos, como dice Tzvi Medin, hay que andarse con cuidado, pues es capaz de pasar fácilmente de un extremo a otro (cfr. 2005: 92). Así, un año después, escribe que la prosa de Ortega le <<causa hace mucho la impresión de que, con su erotismo narcisista, su afectado patetismo y su retórica superabundante y entre extraordinaria y vulgar, linda con la cursilería>> (1992: 133). Jorge Luis Borges¹⁵³ también le endilgó el adjetivo de *cursi* (cfr. Medin, 2005: 92); pero, a pesar de críticas como éstas, que brillan más bien por su ausencia, lo cierto es que, incluso quienes lo atacan como filósofo, reconocen su calidad como escritor, y que, como dijo de él Gómez de la Serna, fue el <<más pensador de los artistas y más artista de los pensadores>> (Molinuevo, 2002:158). Quizás valga sobre él lo que él mismo dijo sobre Valle Inclán en su temprana crítica literaria de 1904, que <<a veces empalaga, pero casi siempre embelesa>> (I: 27).

Curiosamente, Ortega no se tenía a sí mismo por buen escritor. Ni al principio, cuando le confiesa a su amigo Navarro Ledesma que <<me voy convenciendo de que no sé escribir, mejor dicho -porque eso nada tendría de particular- de que carezco del sentido del idioma, que estoy condenado a un estilo mostrenco>> (1991: 580), ni tan siquiera ya en los años 30, cuando nos refiere que <<yo no soy lo que se llama un buen escritor, y en los círculos literarios consta de sobra que no pretendo ser tenido por tal>> (XI: 163).

Por otra parte, convendría tener en cuenta la situación en que se encontraba el estilo filosófico antes de que Ortega entrara en escena, Quizás nuestra valoración pudiera ser

¹⁵³ «El estilo es terrible. Peor que Tagore, lo cual es decir mucho. Ortega era un buen pensador, pero hubiera debido alquilar algún escritor para que le escribiera, porque el estilo de él es espantoso» (Stornini, 1989: 167).

aún más justa para con él si lo comparáramos con el extravagante tecnicismo del krausismo. Sobre el que escribió que <<la manera de decir dominante en nuestros libros ha solido ser de una complicación aberrada: un párrafo era de más difícil montura que un arco de triunfo y, como este, oriundo de inspiración puramente ornamental>> (IX: 480).

3.2.2. Lenguaje hablado y lenguaje escrito

Otra característica esencial de la forma de expresión filosófica es su mejor adecuación a la palabra hablada que a la escrita. Más arriba nos referimos a las reticencias que, siguiendo a Platón, el filósofo español tenía hacia la escritura, hacia esas <<cenizas de pensamiento>> que son los libros.

La casta de los filósofos es la primera realidad de la filosofía. En cierto modo, la filosofía fuera y aparte de los hombre filósofos, es una abstracción y, además, un fragmento. ¿Por qué? Porque toda filosofía es tan compleja que no ha podido jamás ser por entero formulada. No se la puede “decir”. Sólo cabe insinuarla mediante algunos gestos que nos pongan en la pista y nos permitan crear por nuestra cuenta, su infinitesimal curvatura>>. Goethe pensaba lo mismo que Platón: <<”la palabra escrita es un subrogado de la palabra hablada”>>. En rigor la conversación es el hombre entero>>. Platón explicaba a sus discípulos de manera más clara que en sus escritos. De aquí que <<el afán de comunicar una filosofía lleve inevitablemente a un deseo de convivencia. Una fuerte filosofía crea siempre un grupo social que ha sido ordinariamente una escuela. En su circuito se opera esa transfusión de sangre del maestro a los discípulos, esa saturación de las almas porosas de éstos por el alma efusiva de aquél. Es preciso, para conocer una filosofía, haberse “empapado en ella” o inventarla. *Tertium non datur* y no cabe embriagarse en un filósofo sin embriagarse con su autor (Ortega, 2004: 19-20; Ortega, 1996a: 118).

Compárense estas líneas con el siguiente texto de la *Carta VII* y podrá comprobarse hasta qué grado es Ortega platónico:

No hay, en efecto, ningún medio de reducirla a fórmulas, como se hace con las demás ciencias, sino que cuando se han frecuentado durante largo tiempo estos problemas y cuando se ha convivido con ellos, entonces brota repentinamente la verdad en el alma, como de la chispa brota luz [...] yo no creo que el razonar sobre esto sea, como se dice, un bien para los hombres, excepción hecha de una selección, a la que le bastan unas indicaciones para descubrir por sí misma la verdad (1999: 581).

Guillermo de Torre ha contado que Ortega le confesó íntimamente que no le gustaba escribir, y, que si publicó, fue por motivos económicos (cfr. Fernández, Pelayo H., 1984: 168). <<Ortega necesitaba cada día, perentoriamente cuando menos, tres horas de tertulia divididas entre la mañana y la tarde [...] y quien le había oído conversar seguía escuchándole a través de la letra impresa>> (Díez del Corral, 1983: 99-100). <<Leyendo a Ortega se tiene la sensación de que los ensayos han pasado –y en efecto muchísimos pasaron- de la conferencia, del discurso o de la charla al periódico y al libro>> (Mermall, 1997: 51). Ortega tuvo tertulias en Buenos Aires, en Lisboa e incluso en Alemania. El carácter dialógico del método científico, al que ya nos referimos en su momento, convendría traer a colación aquí para complementar todo lo que se va exponiendo. En este sentido Ortega se delata cuando escribe a Victoria Ocampo: <<Me aburro de mi carta. Me voy de ella>>, cortando por lo sano una serie de abstractas elucubraciones sobre la vida que estaba desarrollando, <<me aburro de escribirte todo esto cuya aclaración y concreción –únicas cosas que pueden extirparle ese aire vago, sibilino-solo larguísimas conversaciones podían traer>> (1974: 151). <<La conversación con Ortega siempre resulta rica, fértil, superabundante. Pertenece a ese linaje, muy continuado en España, de los hombres que influyen más por su palabra hablada, en la conversación, que por su palabra escrita, en el libro, aun siendo ésta tan enormemente operante>> (IV: 393), ultima Fernando Vela en su <<Prólogo-conversación>> a *Goethe desde dentro*. No se olvide, por otra parte, la multitud de conferencias- por no hablar de los cursos e incluso brindis- que dio Ortega, tanto en

España como en el extranjero. Ya nos hemos referido en otro lugar a cómo la gente rompía puertas y ventanas para oírle hablar. Fernando Salmerón dice que innovó la oratoria política, acercándola a la académica; añadiéndole sistematismo y densidad a la tópica oratoria tradicional. Y logrando con ello un gran éxito, desde muy joven. Así, señala como los periódicos de la época destacaron el éxito de su conferencia en el Ateneo de Madrid *sobre Los problemas nacionales y la juventud* de 1909 (1993: 15). En aquella época aparece en la figura de Antón Tejero en *Troteras y danzaderas* de Ramón Pérez de Ayala, salvando a la patria con el arma del mitin.

Sobre el poder de su palabra, ha escrito Rodríguez Huéscar:

Desde que comencé a oír la palabra de Ortega me di cuenta de que me hallaba en presencia de algo definitivamente importante, a saber: de la filosofía misma, *en vivo*, y en una de sus versiones históricas plenarias. Esta percatación no hizo sino irse afirmando, haciéndose más profunda y consciente, a medida que avanzaba en mis estudios [...] La palabra de Ortega tenía un poder de nudificación de la realidad, una virtud penetrativa y manifestativa de sus zonas básicas, inmediatos y literalmente asombrosos. Pero esa función de desnudar la realidad, de llegar a sus estratos radicales y ocultos a través de la hojarasca de lo aparential, es lo que propiamente se llama verdad –alétheia (1983: 218).

La impresión de Rodríguez Huéscar no estaba lejos de la que le produjo a María de Maeztu la primera clase de Ortega a la que asistió, la primera que dio el filósofo en la Escuela de Estudios Superiores de Magisterio:

Son las nueve de la mañana; el aula, con una ventana que mira a los jardines del Retiro, está ocupada por cuarenta estudiantes, hombres y mujeres[...] Entra Ortega en clase con una carpeta de cuero en la mano. De ella saca un libro pequeño: es un diálogo de Platón; antes de comenzar la lectura expone a los alumnos en una breve introducción, lo que va a ser su curso de filosofía. Filosofía, dice, es la ciencia general del amor [...]

La palabra del maestro, clara, precisa, elegante, produce una extraña emoción. Los alumnos intentan tomar notas en sus cuadernos;

mas al punto, quedan absortos, detenida la pluma en el papel, ante la maravilla de aquella exposición filosófica vestida con una gran riqueza de imágenes y metáforas. Parece que asistimos, no a la explicación de una clase magistral, sino a la pericia de una teoría dramática cuyo protagonista es la propia vida del filósofo (Gómez Molleda, 1966: 492).

3.2.3. La etimología

Cuando estudiamos el método metafórico-etimológico nos referimos a como era a la vez un método de descubrimiento y de denominación. Pues bien, según Ortega, denominar adecuadamente un hallazgo filosófico consiste en encontrar su propio nombre, que, al haber sido ya descubierto inconscientemente por el pueblo, está en el lenguaje cotidiano, sólo que a esas alturas sin su significado primigenio. En el uso oportuno de las etimologías reside el buen estilo filosófico. Así, lo primero que hace Ortega al sacar a relucir en las *Meditaciones del Quijote* su término clave de *circunstancia*, es establecer su etimología: <<¡Circum –stantia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!>> (I: 319). Este talento lo han tenido algunos filósofos, como Husserl y Heidegger, mientras que otros no, lo que les había dificultado su capacidad de comunicación –¡incluso consigo mismos, como en el caso de Dilthey!

¿En qué puede consistir un buen estilo filosófico? A mi juicio, en que el pensador, evadiéndose de las terminologías vigentes, se sumerja en la lengua común, pero no para usarla sin más y tal como existe, sino reformándola desde sus propias raíces lingüísticas, tanto en el vocabulario como, algunas veces, en la sintaxis. El caso concreto que nos presenta el estilo de Heidegger, aunque extremado, puede considerarse como el normal seguido por todos los grandes filósofos con buen estilo (IX: 636).

3.2.4. Estilo circunstancial

La circunstancialidad de la escritura no es una característica universal del estilo filosófico, como las tres anteriores, sino sólo de la filosofía contemporánea o filosofía circunstancial. Ortega, como autor posmoderno, atiende a las circunstancias, lo que se manifiesta en que al expresarse –hablar o escribir- tenga en cuenta al lector. La famosa claridad orteguiana es una concreción de esta actitud, así como el hecho de que escribiera ensayos y artículos y que lo hiciera de manera tan literaria.

En la Edad Moderna se escribía para la humanidad, lo cual, a juicio de Ortega, no dejaba de ser una ingenuidad; porque, como escribió Unamuno, <<un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene sexo ni patria>> es <<un no hombre>> (1982: 26). *El hombre en general no me ha sido presentado*, decía Ortega, <<mis libros no han sido escritos para la “humanidad”, sino para españoles>> (VIII: 20). Desde su primera juventud no se le escapó que es inútil exponer una idea sin contar con quién es aquél a quien se expone. <<La involución del libro hacia el diálogo: éste ha sido mi propósito>> (VIII: 18; IV: 114-115; XII: 45). *Altruismo intelectual*, llamó Hartmann a esta actitud del filósofo español; en Marburgo, a mil kilómetros de distancia de su amada patria, sumida en egoísmo y egocentrismo.

La claridad, expresarse en <<roman paladino, como suele hablar cada cual a su vecino>> es una concreción del altruismo intelectual. Aquellos tiempos en que el científico tenía que apabullar al público con su verborrea para que se reconociera su mérito han terminado; la juventud ya no está por ello, cosa que Ortega celebra (cfr. Ortega, 1996a: 230-231). Es cierto que la ciencia debe extremar su rigor a la hora de investigar, pero no menos cierto es también que a la hora de exponer estas investigaciones debería hacer el esfuerzo de ser entendida. Pues

la idea más difícil del mundo puede ser expuesta de manera que la comprenda el entendimiento más humilde y el alma más inculta, si el que la expone la piensa antes de verdad y pone un poco de calor, un poco de entusiasmo para transmitirla al prójimo menos ilustrado (XI: 301-302; VII: 280).

En este sentido, Ortega se quejaba de la pedantería y hermetismo natos de Alemania que, al tirar entonces del carro de la ciencia, la había inundado de esoterismo.¹⁵⁴

Los secretos, alusiones, elisiones y el entretrejimiento de su obra con su trayectoria vital, a que enigmáticamente aludió, obedece a que casi en su totalidad se halla vertida en artículos de periódico y ensayos. A Ortega le parecía impropio de su tiempo el libro filosófico tradicional (cfr. I: 318).¹⁵⁵ Incluso cuando con motivo de la segunda navegación se propuso escribir <<libros>> filosóficos, advirtió que se trataría de un tipo de libro nuevo, un libro que, aun sin ser artículo de periódico, habría aprendido suficientemente de él, y que de ninguna manera sería el libro pre-periodístico, ya completamente anacrónico. Y, sin embargo, no llegamos a verlo. Nada se sabe qué pasó con la *Aurora de la razón histórica*, el <<mamotreto>> con el que anduvo, cargado de acá para allá, sus últimos años, a la espera del <<sobo>> definitivo, y que al parecer pudo ver, si no adivinar extasiada como si de una aparición se tratara, María Zambrano en una ocasión

Ortega jamás escribió un libro. Como repasa melancólicamente Julián Marías: *Meditaciones del Quijote*, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas* están incompletos; *El tema de nuestro tiempo* es solo la primera lección de un curso que Ortega redactó basándose en los apuntes de uno de los presentes; *En torno a Galileo* y *El hombre y la gente* son parte de cursos, y *La idea de principio en Leibniz* está también sin terminar. Julián Marías proporciona varias razones para explicar el hecho, algunas en la línea de la <<bohemia>> de la vida de Ortega, a la que él mismo se refirió -<<yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, tertulio de café, torero, 'hombre de mundo', algo así como párroco y no sé cuantas cosas más>> (VIII: 16)-, pero reconociendo a la postre que la culpa fue también de su

¹⁵⁴ Igualmente podríamos nosotros quejarnos de la impenetrabilidad del estilo del llamado *posmodernismo* filosófico actual. Tal manera de escribir es completamente ajena a los tiempos que corren.

¹⁵⁵ <<El estilo de tratado serio y solemne es cosa por la cual siento un cierto robusto desdén>> (Ortega, 1994: 339).

forma de ser (1973*b*: 86). Como Fernando Salmerón, cuando afirmó con resignación que <<Ortega no era el hombre>> (1993: 310).

La cotidianidad de la escritura de Ortega obedece al hecho ya explicado más arriba de cómo el filósofo tiene que valerse del lenguaje cotidiano porque, a diferencia de la filosofía, el pueblo ha intuido la vida y ha plasmado esas intuiciones en <<vocablos, giros y modismos>>. Esta característica de cotidianidad no es exactamente la etimología a la que ya nos referimos. Hay un pasaje en que Ortega lo deja bastante claro. La etimología, por ejemplo, de *duda* –en última instancia de *duo*, dos- es de gran ayuda para el filósofo; pero también otras expresiones relacionadas con la duda, como <<hallarse en un mar de dudas>>, <<caer en la duda>>, <<salir de la duda>>, etc (cfr. V: 394). Estas metáforas: *mar*, *caer*, *salir*, son términos técnicos de la filosofía.

La utilización de este tipo de palabras y frases por el filósofo, le da a su escritura un cierto aire cotidiano, como en el caso de Ortega. Ahora bien, éste no es propio de la filosofía en todo momento, sino de situaciones especiales, donde de un modo desesperado hay que recurrir al lenguaje, dado que la terminología tradicional ha quedado inservible por haber cambiado por completo la orientación filosófica. Por eso escribe Ortega que

esto revela y demuestra indirectamente, que la nueva filosofía no es simplemente una continuación de la filosofía, sino que es un nuevo comienzo. Porque en el otro, en el primer comienzo, allá en Jonia y en Grecia, pasó a los pensadores lo mismo. Heráclito y Parménides, Platón y Aristóteles, tuvieron que emplear las metáforas vulgares de la lengua que se hablaba en las tabernas, para expresar con ellas las realidades nuevas por ellos descubiertas y entrevistas (XII: 189).

Como asegura Morón Arroyo, <<Ortega ha hecho a la lengua española lengua filosófica>> (1968: 445) Y es cierto, pero en buena medida lo que hizo fue <<pulimentar>> lo que ya estaba en ella.

3.2.5. El estilo de la filosofía y la filosofía española

El problema de la relación entre la filosofía y la literatura incide de lleno en la temática de la filosofía española. No hemos tenido más remedio que referirnos a ella en otros lugares, incluso ampliamente, a propósito de las relaciones entre Unamuno y Ortega y de la polémica histórica sobre Ortega filósofo versus escritor, de modo que, repartido por aquí y por allá, lo hemos dicho casi todo. No vamos a repetirnos, sino tan sólo referir a algún aspecto sobre el que todavía no se haya abundado lo suficiente. Por ejemplo, a que la posición orteguiana expuesta más arriba sobre las intuiciones del pueblo llano decantadas en el lenguaje no se haya lejos de la idea del gran filósofo vasco de que la filosofía española se hallaba oculta en la intra-historia, en el pueblo sencillo, en sus metáforas y mitos; en la literatura, en suma. Bien es verdad que a Ortega esta humilde existencia cotidiana de las palabras no le parecerá suficiente y que llamará a la reflexión en su auxilio (cfr. XII: 298), según su idea de que el concepto venía a plenificar la vida. Ortega, como hemos dicho tantas veces, es más filósofo que Unamuno.¹⁵⁶ Su distinción entre ‘pensamiento’ y ‘razón’, unida a la interpretación de la literatura como una forma de pensar, fundamenta una Historia del pensamiento español del tipo de la realizada por José Luis Abellán; pero dentro de ella una obra como la de Ortega pertenecería a su núcleo <<fuerte>>, esto es, al más filosófico (cfr. 1979: 79).

Unamuno afirmó que su filosofía era mitología (cfr. 1982: 121). Por lo que José Luis Abellán ha concluido que <<si Unamuno “mitologizaba” y Ortega “metaforizaba”, no cabe duda que esto no es pura casualidad>> (1966: 126), y que <<la filosofía española parece manifestarse en una forma mítica y metafórica de pensar>> (1988a: 146). Hay que reconocer, no obstante, como también señala Abellán, que Ortega no teorizó tanto como Unamuno sobre la filosofía española. Por ejemplo, con respecto a la metáfora, a la que concedió atención en más de una ocasión, nunca se le ocurrió enfocar su estudio en relación a una posible metafórica filosofía española (cfr. Abellán, 1964: 15-16; 1966: 140).

¹⁵⁶ La diferencia a este respecto entre uno y otro se ve muy bien en que, como dice Julián Marías, Ortega es indudablemente el ‘epónimo’ de su generación, mientras que en el caso de Unamuno, al ser su generación más literaria, no está tan claro (cfr. 1973a: 162).

El que una parte de la crítica no haya querido ver sustancia filosófica en la obra orteguiana, se ha debido a que se le ha juzgado con patrones alemanes, dado que fueron los alemanes quienes inventaron la Historia de la filosofía (cfr. Abellán, 1988a: 31-46). Con razón y justicia le defendió Gaos, cuando en 1945 escribió sobre *Las meditaciones del Quijote*: <<arranque el lector del citado libro el prólogo y la meditación preliminar, poniéndoles una cubierta que diga: *Ensayo de una nueva teoría de la realidad y de la filosofía*. Lea el volumen así reeditado por él y encontrará perfectamente justificado el título que le habrá puesto>> (Abellán-Mallo, 1991: 122). Y es que, defender a Ortega era en el fondo defender a la filosofía hispánica. Según José Gaos, tanto la filosofía española como el pensamiento hispanoamericano –el cual estudió en profundidad en su larga etapa mexicana-, es literario, circunstancial y asistemático, con preferencia por la palabra oral frente a la escrita¹⁵⁷, interesado por cuestiones estéticas o de crítica literaria, volcado al ensayo y artículo periodístico, interesado por la política y con una clara voluntad pedagógica (cfr. 1990: 58-87). Como anillo al dedo van estas expresiones a la filosofía de Ortega y a su modo de entender una filosofía a la altura de los tiempos.

3.2.6. El estilo de la filosofía y la filosofía humanista

Francisco José Martín coincide plenamente con José Gaos y José Luis Abellán, sólo que añade que este hecho se debe a que la filosofía española se inscribe en la tradición humanista, lo que abre la posibilidad de una nueva metodología para estudiar el pensamiento hispánico (cfr. 1999: 115). En el humanismo la esencia del lenguaje es la metáfora, expresión del ‘ingenio’ humanista, una especie de razón vital. Sin embargo, a juicio de Francisco José Martín, Ortega, condicionado sin duda por su formación alemana, no termina de dar el salto del racionalismo al humanismo, como sí hicieron Heidegger y María Zambrano (cfr. 1999: 388, 401-404).

¹⁵⁷ <<Hay en esto un rasgo muy español, quiero decir muy humano, pues el español es quien más importancia da al hombre, al hombre de alma, carne y hueso, presente y mano a mano>>, escribe Fernando Vela (IV: 393).

Este punto es el que separa a Martín de Encarnación Olías, quien, junto a su director de tesis doctoral, José Antonio Marín Casanova, ha trabajado en este sentido. Según estos autores, la reforma filosófica orteguiana <<comienza por la disolución de la oposición filosofía/ literatura que subyace a la concepción tradicional de la filosofía>> (2001: 486). Esta actitud retrotrae a Ortega a Vico, el gran humanista, cuyo espíritu está intentando recuperar en Italia Ernesto Grassi, discípulo de Heidegger. Pero, Olías concluye que Ortega sí dio el salto y es por entero un filósofo humanista.

Propuestas como las de Francisco José Martín y Encarnación Olías tienen la virtud de insertar la filosofía española en una circunstancia más amplia, como es la tradición humanista, propia del área mediterránea de Europa. Modo de ver bastante en la línea del pensamiento de Ortega, de su distinción entre la Europa del Norte y la Europa del Sur.

3.2.7. Ortega y la posmodernidad

Aunque Ortega nunca empleó el término *posmodernidad*, es indudable que su obra no puede permanecer separada de los recientes debates sobre esta cuestión. Es cierto que los estudiosos de su pensamiento no coinciden del todo. Algunos se resisten a cedérselo a la posmodernidad, como José Lasaga :

Si la Ilustración es el proyecto más ambicioso de la Modernidad y nos preguntamos ante la obra de Ortega: ¿es anti-ilustrada?, la respuesta a mi juicio es: a pesar de la radicalidad de las críticas que Ortega dirige a la Ilustración y, sobre todo, a sus secuelas científicas y políticas, permanece dentro del paradigma ilustrado. En tal sentido trata antes de ampliarlo y corregirlo que de abandonarlo. Ortega se siente heredero del gran legado de la filosofía europea (2003: 74).

O Antonio Regalado, quien, por su aspiración fenomenológica fundamentalista de hallar lo absoluto e indubitable, lo sitúa en la tradición metafísica moderna (cfr. 1990: 93). O Gutiérrez Pozo, quien también lo sitúa en la Edad Moderna, ya que Ortega se

sirve constantemente de la categoría moderna de superación. Ya Vattimo había dicho que Nietzsche y Heidegger eran posmodernos precisamente por creer que no habían superado la modernidad (cfr. Gutiérrez Pozo, 2003: 16). Otros, sin embargo, lo consideran decididamente posmoderno, como Jacinto Sánchez Miñambres (cfr. 1996) o el autor de la presente investigación.

Es posible que la dificultad para tomar una determinación en este sentido provenga más del desacuerdo en lo que se entiende por posmodernidad que del desacuerdo interpretativo de la filosofía de Ortega a este respecto. Pues mientras el concepto de posmodernidad no está hoy por hoy del todo claro, sí lo está en cambio la posición filosófica de Ortega al menos en lo que atañe a este punto. Sánchez Miñambres no tiene problema en incluir al filósofo español en la corriente posmoderna porque tiene una concepción de la misma como corriente integradora. Pero, si resultara así de fácil, Francisco José Martín no habría tenido tampoco problema para incluirlo en el humanismo posmoderno. Ni Pedro Cerezo habría utilizado los términos *dualidad contradictoria* de lo moderno y lo posmoderno o *personalidad bifronte* para referirse a la posición de Ortega, emparentándolo con su querido Goethe, quien en su caso se debatió entre la Ilustración y el Romanticismo (cfr.1984: 189), o, más recientemente calificando la línea de Ortega de <<otra ilustración>> (2006: 163). Y También José Luis Abellán hubiera sido más tajante:

La gran hazaña de Ortega: el haber situado el pensamiento español en un nuevo <<horizonte filosófico>>, el cual –para los que nos hayan leído– no puede ser otro que el de la <<posmodernidad>> [...] Hoy los críticos más conspicuos están de acuerdo; ese horizonte es el de la posmodernidad. Si Ortega clausura con su filosofía, el ciclo de la modernidad, es obvio que está abriendo otro <<formalmente posmoderno>>: el de la contemporaneidad (Abellán-Mallo, 1991: 94).

En estas expresiones, así como en su escrito *Ortega y Gasset, un adelantado de la posmodernidad>>* (2005) no parece Abellán decidirse del todo. En efecto, ni el <<adelantado de la posmodernidad>> ni el que <<clausura el ciclo de la modernidad>> ni el que <<abre el ciclo formalmente posmoderno>>, parecen terminar de estar dentro.

Da la impresión de que Ortega fuera el último moderno o todo lo más *pre-posmoderno*, calificativo que emplea Anastasio Ovejero (cfr. 2000: 19).

Es probable que dicho titubeo se deba a que todos estos críticos cuando piensan en la posmodernidad estén pensando en la corriente Romanticismo, Nietzsche, pragmatismo radical, último Heidegger, María Zambrano y la llamada *posmodernidad* –Foucault, Deleuze, Derrida, Vattimo, Rorty.¹⁵⁸ Y, si fuera así, tendrían razón. Pero en esta tesis venimos sosteniendo la idea de que hay dos corrientes posmodernas o contemporáneas. Una, la anterior, francamente irracionalista; otra, en cambio, integradora de razón y vida, donde podríamos ubicar al pragmatismo moderado, la fenomenología, el existencialismo y la hermenéutica. Revolucionarios y reformistas, como en cualquier faceta de la vida.¹⁵⁹ Entendemos que la Edad Contemporánea se define por la entrada de

¹⁵⁸ En José Lasaga se ve claramente: Ortega pretende crear una filosofía no idealista, no positivista y no irracionalista, esto es, <<sin caer en ninguna forma de irracionalismo (Nietzsche, pragmatismo, en fin, postmodernidad)>> (2003: 74). En Pedro Cerezo también se ve perfectamente: <<Tomar las propuestas orteguianas como postmodernidad en el sentido fuerte que adopta esta expresión en el deconstruccionismo de Derrida, a partir de presupuestos fundamentalmente nietzscheanos y heideggerianos, me parece equívoco y excesivo. Y no sólo porque Ortega no coincide con el tándem postmoderno Nietzsche/Heidegger, pese a lo engañoso de ciertas afinidades, sino por la sencilla razón de que sus propuestas conservan un espíritu de integración, de equilibrio dinámico y de tensión mediadora, más próximo y afín a la hermenéutica de Gadamer o de Ricoeur que al espíritu del deconstruccionismo>> (2006: 157).

¹⁵⁹ Si, como señala Pedro Cerezo, la modernidad, e incluso la Ilustración, distan mucho de ser conceptos unitarios (cfr. 2006: 166), no vemos por qué no pueda ocurrir lo mismo con la posmodernidad. Por ejemplo, que Ortega y María Zambrano vayan en la misma dirección en distintos barcos. Que Ortega y María Zambrano no estaban en el mismo barco se advierte en la famosa anécdota que nos ha llegado de cuando la discípula enseñó al maestro su trabajo *Hacia un saber sobre el alma*: <<cuando una María Zambrano temblorosa, de apenas veinte años, le entrega a Ortega para *Revista de Occidente* su artículo –que en retrospectiva podemos leer como un apretado mapa de lo que serán los caminos centrales de su pensamiento–, recibe como comentario la reprimenda: “No ha llegado usted aquí [señalándose en el pecho] y ya se quiere ir lejos”. María no pudo más que desaparecer con el corazón hecho pedazos: “Yo salí llorando por

la vida en la escena histórica, desplazando con ello a la razón de la centralidad cultural que poseía en la Edad Moderna. Pero de ninguna manera esto supone su eliminación, lo mismo que la entrada de la razón en la escena histórica en la Edad Moderna no supuso la eliminación de la idea del ser antigua y medieval.

Si es así, Ortega y Gasset tendría cabida con todo derecho en la posmodernidad porque su filosofía es integradora de vida y razón. Es cierto que aspiraba a ser <<nada “moderno” y “muy siglo XX”>> (II: 22-24; XII: 433), pero con las matizaciones pertinentes. Así, escribe en 1932 que, si en su juventud había sido anti-intelectualista, porque imperaba en Europa el culto al intelecto, ahora que se daba el vicio opuesto, había que reobrar también contra éste (cfr. VI: 352). Y en 1944, que

sin duda, la idea de razón está hoy desdibujada y confusa pero si ensayamos sinceramente desasirnos de su disciplina, volver la espalda y proclamar [...] el derecho a la irracionalidad, pronto advertiríamos que en una u otra forma, con una u otra figura y definición, el comportamiento racional nos llama con voz imperativa desde el fondo de nuestra conciencia, como si no fuese cuestión de opiniones, por tanto, de nuestra fe o nuestro descreimiento, el *tener que ser racionales* (XII: 324).

Por eso escribe *Ni vitalismo ni racionalismo*, porque en *El tema de nuestro tiempo* se le había interpretado erróneamente, como demasiado vitalista. La posmodernidad de Ortega, como sostiene Javier San Martín, <<no es una posmodernidad que haga tabla rasa de los logros de la modernidad >> (1994: 284).

4. CONCLUSIÓN

¿Por qué se ocupó tanto Ortega del lenguaje, por qué le traía tan preocupado? Sin lugar a dudas, porque se dio cuenta de que su reforma de la filosofía implicaba una

la Gran Vía de la redacción de la *Revista* –recuerda Zambrano-, al ver la acogida que encontró en don José lo que yo creía que era la razón vital>> (Pereda, 2006: 304).

reforma del lenguaje en que se expresaba esa filosofía. Ortega era consciente de las dificultades tan enormes que tenía para expresar sus novedosos pensamientos en un lenguaje cuya estructura databa de miles de años. Sin embargo, como todo en la vida, el equívoco anidaba también en el principal medio de comunicación, y se convertiría a la postre en su aliado. La experiencia de la vida, que, como sabemos es incomunicable, había encontrado un subterfugio para pasar de generación en generación, tomando cuerpo en el lenguaje. Y Ortega creía que, <<una vez racionalizada>>, era aprovechable.

El afán integrador de Ortega era tal, que llegó a integrar las diversas formas de pensamiento, como la razón y la experiencia de la vida. Sin embargo, la frase anterior *una vez racionalizada* iba entre comillas porque es importante destacar que la integración orteguiana no es neutra, sino que se inclina del lado de la razón. Ortega es, sobre todo filósofo, cosa que puede apreciarse también en su integración de filosofía y literatura. Ahora entendemos por qué nunca se tuvo por buen escritor, porque no se veía a sí mismo como a Platón: demasiado buen escritor como para que poder tener un buen estilo filosófico. Sin embargo, Ortega sabía que la nueva sensibilidad imponía que la filosofía se acercara a la literatura. Y, quizás por eso, resulte en general tan grato leer a este filósofo¹⁶⁰ y, en cambio, se nos indigeste la lectura de otros escritores de más al norte de Europa.

Él, desde luego, no tuvo que hacer ningún esfuerzo en este sentido, la nueva sensibilidad de los tiempos era enteramente la suya. Es obvio que la filosofía española ha sido en general más vital que la alemana, la inglesa o la francesa. Pero, si en general, la filosofía española se encuentra desperdigada en la literatura, por fin contamos con un filósofo en que la literatura se haya desperdigada en su filosofía.

Un filósofo, sin embargo, que, evidentemente, no es un filósofo ilustrado. ¿Nos imaginamos a Kant haciendo filosofía del golf?, ¿o a Marx? No. Quizás podríamos imaginarlos como picadores, pero nunca como toreros. Siempre ha sido difícil catalogar

¹⁶⁰ Sus escritos sobre los castillos, por ejemplo. Ortega no destila el pensamiento de la vida, no abstrae.

a Ortega. ¿Qué es este filósofo, moderno o posmoderno? La única solución al problema es admitir dos corrientes filosóficas contemporáneas o posmodernas: la integradora y la irracionalista.

CONCLUSIÓN

En las *Tesis para un sistema de filosofía*, que Paulino Garagorri publicó en 1965, y que, según parece, datan del último curso universitario de Ortega, de 1935/36, de las seis de que consta las cuatro primeras constituyen <<casi>> un buen resumen de la idea de filosofía en Ortega (XII: 131-135):

La primera tesis versa sobre el conocimiento. El hombre hace muchas cosas: unas mecánicamente, otras en cuanto hombre. Estas últimas son las que hace por algo y para algo. De entre las muchas de este tipo, hay unas que se llaman *conocer*, que el hombre hace porque ha caído en la duda sobre qué hacer con algo y para saber a qué atenerse con ese algo. El hombre se embarca en esa tarea, pero, qué duda cabe que su pretensión es utópica, y que, no sólo no sabe todo lo que quisiera, sino que cualquier cosa que llega a saber le plantea nuevas dudas. No se puede definir al hombre como *sapiens*, sino todo lo más como ente que necesita saber.

La segunda tesis trata de la filosofía. La filosofía es una clase de conocimiento, un saber a qué atenerse autónomo y universal, fundamento de todos los demás conocimientos y en donde todos ellos se integran. Verdad de las verdades, certidumbre de las certidumbres.

En la tercera tesis se distingue entre la filosofía y las formas afines del hacer humano: ciencia, religión, poesía y experiencia de la vida. Con respecto a la ciencia, ya

se había referido a sus diferencias en la tesis segunda; ahora dirá que coinciden en la prueba. Aspecto en que se diferencia la filosofía de la religión, pero con la que, sin embargo, coincide en algo: en la universalidad. Por lo que respecta a la poesía y a la experiencia de la vida, no obedecen a la tradición y autoridad como la religión, sino que se forman en el hombre, pero sin prueba.

La cuarta tesis se refiere al carácter histórico del conocimiento. El conocimiento no es una facultad innata, sino que forma parte de una cadena dialéctica de sistemas de creencias que se extiende en el tiempo. Concretamente, entró en acción cuando falló la religión. Entonces, la creencia en la voluntad arbitraria de los dioses fue sustituida por el ser y el culto por la investigación. Ahora estamos en ella; pero también llegará el momento de su acabamiento, siendo sustituido entonces por otro miembro de la cadena.

Como podemos ver, sólo falta la referencia al carácter histórico de la propia razón - filosofía incluida-, así como alguna referencia a la filosofía institucionalizada y al estilo filosófico, para que el resumen pudiera considerarse completo.

A continuación, vamos a intentar señalar aquellos puntos en los cuales la presente tesis doctoral pudiera, a nuestro juicio, resultar innovadora o aportar algún aspecto para el mejor conocimiento de la filosofía de Ortega y Gasset.

Esperamos haber precisado de una manera sistemática la idea que Ortega tenía de la filosofía, así como la evolución de la misma, pues, de haberlo conseguido, éste pudiera ser uno de los méritos de la presente investigación, ya que esta labor no estaba hecha. Ciertamente, hemos procurado ser exhaustivos y no dejarnos ninguno de los aspectos de la filosofía de Ortega relacionados con nuestro tema.

Confiamos en que el concepto que hemos ofrecido de la idea de filosofía en Ortega y Gasset se haya atenido a los datos con que contamos de ella, esto es, que sea verdadero o auténtico. Como sabemos por Ortega, la verdad es la autenticidad, de modo que, al inventarlo a él, nos hemos inventado a nosotros mismos. Dicho definitivamente, que lo

que hayamos escrito en este trabajo no haya sido lo que hayamos leído en otros autores, sino lo que nosotros mismos hayamos <<visto>>.

Esperamos, también, haber insistido lo suficiente en la importancia de nuestro tema dentro de la totalidad de la obra del filósofo. No solemos ver en los estudios sobre Ortega que el hecho de filosofar –la filosofía- sea la primera y principal tesis de su sistema. Se suele decir que la realidad radical es la vida, pero esto es así porque filosofar es vivir. Ocurre como con la filosofía de Descartes, donde lo que realmente se demuestra es <<dudo, luego existo>>, y, luego, por extensión, se dice *pienso, luego existo*. En Ortega, lo que se demuestra es que el filósofo razonando sobre las cosas existe, y, luego, por extensión, se dice que *el yo y las cosas existen, que la vida existe*.

Esperamos, por otra parte, haber realizado alguna contribución al mejor entendimiento de la idea de filosofía española a través de la idea de filosofía orteguiana. Ambas cuestiones son inseparables, porque la filosofía de Ortega contiene todos y cada uno de los caracteres que se suelen atribuir a la filosofía española. Incluso el estoicismo, tema no habitual en los estudios sobre el filósofo español. Así mismo, confiamos en haber realizado alguna contribución al mejor entendimiento de la filosofía posmoderna. Filosofía orteguiana, filosofía española y filosofía posmoderna son conceptos íntimamente unidos. Como Ortega es un autor tan español como europeo, hemos propuesto para poder entenderlo mejor la hipótesis de las dos corrientes posmodernas: la irracionalista y la integradora, ubicándolo en la segunda.

Para ello, hemos necesitado estudiar en profundidad la relación entre las ideas de filosofía de Unamuno y Ortega, relación que, creemos, últimamente está tomando un camino bastante descaminado. Así, el tópico en un principio nos desorientó hasta el punto de presentar a ambos filósofos como adversarios en el trabajo de investigación que realizamos hace algunos años en estos estudios de tercer ciclo. Hemos rectificado, sin embargo, y ahora vemos a Unamuno y a Ortega mucho más hermanados: Ortega en la corriente integradora de la posmodernidad; Unamuno, filósofo agónico, agonizando entre las dos corrientes.

Creemos que los estudios sobre Ortega no insisten por lo general suficientemente en la médula de su filosofía: la integración. Este concepto ha sido central en nuestra hipótesis de trabajo, y al final hemos podido comprobar como todos los temas orteguianos saben a integración. Por ejemplo, la temática de las influencias, donde la filosofía orteguiana integra todas las corrientes filosóficas y científicas de su tiempo. La presente tesis doctoral ha tenido que habérselas, por tanto, con las interpretaciones unilaterales de las influencias, como las de Manuel Benavides o J. T. Graham.

Mas la integración orteguiana se extiende por todos los campos de la cultura: filosofía y ciencia, filosofía y literatura, filosofía y política, filosofía y pedagogía, filosofía y mitología, filosofía y experiencia de la vida. Tal ambigüedad, equivocidad o multilateralidad de su pensamiento ha sido la causa de todos los malentendidos a que ha dado lugar: si es o no es filósofo, si es o no es político, si es o no es religioso, si es o no es moderno, etc. Sin embargo, todos los dilemas se solucionan cuando se abandona la beatería y se deja de preguntar <<si sí o si no>>, sustituyendo la pregunta por <<cuánto>> o <<qué es más>>. Ortega lo es todo –o, por lo menos, intentaba serlo-, pero, sobre todo, es filósofo. Y, sobre todo, es existencialista.

Una aportación de esta tesis podría ser el haber resaltado la integración de filosofía y arte con respecto al garbo. Ya defendimos en su momento que no se trataba de una frivolidad, sino que el garbo era la expresión artística de la razón vital, la contribución española a la filosofía. Hoy día los problemas de la vida no se solucionan bárbaramente como antaño: ni en el ágora, ni en la catedral ni en la fábrica, sino en el ruedo. Pero el torear es a la vez un arte y una técnica. No caigamos tampoco en la beatería del garbo, en el casticismo.

Otro esfuerzo de integración ha dado como resultado el método de la razón vital, el cual engloba un buen número de submétodos, exactamente diez. Confiamos en que, por fin, haya podido quedar algo claro. Para ello hemos tenido que relacionarlo con la razón cotidiana y espontánea, lo cual no significa otra cosa que incardinar la filosofía en la vida. Que nosotros sepamos sólo José González-Sandoval en su tesis doctoral de 1995 se ha referido a este asunto, aunque de pasada, de una manera un tanto oscura y, desde

luego, sin concederle la enorme importancia que tiene. ¡La razón vital, otra perogrullada más! La diferencia entre la razón vital cotidiana y la razón vital científica consiste en la bata blanca de esta última que aísla de la vida, y la mayor meticulosidad y cuidado con que se opera en el laboratorio. Por nuestra parte, no hemos sido capaces de entender la ‘razón vital’ hasta que no la hemos visto funcionar en nuestra vida. Por otra parte, quizás pudiera tener algún mérito también integrar la razón vital y el método hipotético-deductivo de la ciencia experimental, que, según Ortega, debería extenderse a las ciencias humanas. Al método hipotético-deductivo le ocurre igual que a la razón vital, que ¿de dónde iba a salir si no, sino de la vida misma?

La apuesta por la existencia de sistema en Ortega ha sido muy fuerte en esta tesis. De modo que, dado lo deshilvanados que suelen encontrarse sus pensamientos a lo largo y ancho de su obra escrita, el esfuerzo por coserlos ha sido muy grande y a veces realmente dramático. Esperamos que el sistema que hemos creído encontrar en todos los aspectos de la idea de filosofía en Ortega sean reales y no soñados. Así, por ejemplo, en la Parte segunda, donde creemos haber demostrado que el hombre filosofa por naturaleza, por amor, asombro, curiosidad, placer, felicidad, por estar en lo cierto, por jugar, por saber a qué atenerse y para evadirse.

Podríamos decir para concluir que la obra de Ortega y Gasset constituye un enorme esfuerzo por poner la filosofía al servicio del hombre; primero de los españoles, más tarde de los europeos, y, a través de ellos, de toda la humanidad. Porque Ortega no fue un filósofo enclaustrado, que se limitara a disfrutar de la filosofía en su torre de marfil, sino que siempre la vio como una ayuda inapreciable para solucionar los problemas de la humanidad. Y los de su tiempo no eran precisamente de poca monta. Por otra parte, reivindicó la importancia, la necesidad de la filosofía para la vida, en un momento en que estaba –y sigue estando– de capa caída. En efecto, el principal problema con que se encuentra el hombre es el de saber qué hacer; pero, para saberlo, es necesaria la filosofía. Incluso para dejarse arrastrar, que supone ponerse en manos de una filosofía ajena.

El Paseo de los Nogales de la Herrería de El Escorial es un camino a cuyos lados se extiende el bosque. En Primavera la hierbas son tan altas que te pueden llegar a medio cuerpo; si te aventuras por él, siempre te acompaña el temor de no saber exactamente donde pones el pie. Sin embargo, por el camino te sientes seguro y a gusto. El Paseo de los Nogales desemboca en el Paseo de los Lilos, que a la izquierda también cuenta con el bosque. Pero a la derecha podemos ver, en contraste, los jardines dieciochescos de la Casita del Príncipe: demasiado geométricos, demasiado artificiales. Sí, pensamos que <<demasiado>>.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

OBRA DE ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET, José (1983) *Obras completas*. 12 Vols. Madrid: Alianza.

- (1974) *Epistolario*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1980) <<Medio siglo de filosofía>>. *Revista de Occidente*, 3, Madrid, 5-21.
- (1987) *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: El Arquero.
- (1988) *Meditaciones sobre la literatura y el arte*. Edición de Inman Fox. Madrid: Castalia.
- (1991) *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Madrid: El Arquero.
- (1992a) *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial.
- (1992b) <<El estilo de una vida (Notas de trabajo de José Ortega y Gasset)>>. *Revista de Occidente*, 132, Madrid, 51-68.
- (1994) *Notas de trabajo. Epílogo...* Madrid: Alianza.
- (1996a) *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Madrid: FCE.
- (1996b) *En torno a Galileo*. Edición de José Luis Abellán. Madrid: Espasa Calpe.
- (1998) *La rebelión de las masas*. Edición de Thomas Mermall. Madrid: Castalia.
- (2006) *Obras completas*. Vol. V. Madrid: Taurus.

ESTUDIOS SOBRE ORTEGA Y GASSET

ABAD PASCUAL, Juan José (1992) *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*. Madrid: Teatropoe.

ABELLÁN, José Luis (1964-1965) <<Aportaciones de Unamuno y Ortega para una filosofía española>>. En: *Cuadernos de la cátedra de Unamuno*, 14-15, Universidad de Salamanca, 11-18.

- (1966): *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos.

- (1979) *Historia crítica del pensamiento español*. Vol. I. Madrid: Espasa-Calpe.

- (1988a) <<¿Existe la filosofía española? Razones de un pseudo-problema>>. En: *¿Existe una filosofía española?* Sevilla: Fundación Fernando Rielo, 31-46.

- (1988b) <<El exilio como categoría cultural: implicaciones filosóficas>>. En: HEREDIA, Antonio (Ed.). *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 3-15.

- (2000a) *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid: Espasa Calpe.

- (2000b) *El 98 cien años después*. Madrid: Aldebarán.

- (2005) <<Ortega y Gasset, adelantado de la posmodernidad>>. En: FERNANDO H. LLANO, Alonso y CASTRO SÁENZ, Alfonso (Coord.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 595-604.

- (2006) *María Zambrano: una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona: Anthropos.

- (2007) *La filosofía como producto mediterráneo*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.

ABELLÁN, José Luis; MALLO, Tomás (1991) *La escuela de Madrid. Un Ensayo de Filosofía*. Madrid: Asamblea de Madrid.

AHN, Young-Ok (1987) *Aportaciones a la noción de verdad en José Ortega y Gasset: Alétheia y budismo zen*. Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filología. Tesis doctoral.

ALONSO, María Rosa (1983) <<Ortega en el recuerdo>>. En: *Ortega vivo*, 24-25. Madrid: Revista de Occidente, 9-21.

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (2003) *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ARANGUREN, José Luis L. (1966) *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- ARMENTEROS, Eduardo (2004) *El pragmatismo de Ortega. Una "impronta" de su filosofía*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Facultad de Filosofía. Tesis doctoral.
- AYALA, Francisco (1989) *Las plumas del fénix. Estudios de literatura española*. Madrid: Alianza.
- BAYÓN, Julio (1972) *Razón vital y dialéctica en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel (1988) *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- BOLADO, Gerardo (2005a) <<La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega. En SAN MARTÍN, Javier y LASAGA, José (Ed.). *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva, 15-41.
- (2005b) <<En torno a la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961). *Lecciones del curso "Cincuenta años de Ortega y Gasset (1955-2005)"*, Madrid: Asociación de Hispanismo Filosófico, Biblioteca virtual. (w.w.w.ahf-filosofia.es).
- BOREL, Jean-Paul (1969) *Introducción a Ortega y Gasset*. Madrid: Guadarrama.
- BUENO, Gustavo (1959) <<La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva>>. *Revista de Filosofía*, 68, Madrid: Instituto Luis Vives, CSIC, 103-112.
- (2001) <<La idea de ciencia en Ortega>>. *El Basilisco*, 31, Oviedo, 15-30.
- CACHO VIU, Vicente (2000) *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- (1990) <<De la crisis de la razón a la razón histórica>> En : *Historia, Literatura, Pensamiento. Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 307-344.

- (1994) <<Ortega y la generación de 1914: Un proyecto de Ilustración>>. *Revista de Occidente*, 156. Madrid, 5-32.
- (2006) <<Ortega: ¿“nada moderno y muy siglo XX”?>>. En LASAGA, José (Ed.). *El Madrid de Ortega*. Madrid: SECC-Residencia de Estudiantes, 123-141.
- COPLESTON, Frederick (1976) *Philosophers and Philosophies*. Nueva York: Harper and Row.
- CRESPO SÁNCHEZ, Javier (2007) <<Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento>>. *Revista de estudios orteguianos*, 14/15, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 183-202.
- CRISTIN, Renato (2000) *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal.
- CURTIUS, Ernst (2002) <<Ortega>>. *Revista de Estudios Ortegaianos*, 5, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 191-203.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1985) *Ortega y la cultura española*. Introducción de Antonio Heredia Soriano. Madrid: Cincel.
- CHUMILLAS, Ventura (1940) *¿Es don José Ortega y Gasset un filósofo propiamente dicho?* Buenos Aires: Tor.
- DÍAZ DE CERIO, Franco (1959) *Dilthey y el problema del mundo histórico*. Barcelona: Juan Flors.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis (1983) <<Recuerdos de Ortega>>. En: *Ortega vivo*, 95-111. Madrid: Revista de Occidente.
- DILTHEY, Wilhem (2003) *La esencia de la filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- FERNÁNDEZ, Pelayo H. (1985) *La paradoja en Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo (1979) *Ortega y el 98*. Madrid: Rialp.
- FERRATER MORA, José (1973) *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral.
- GAOS, José (1982a) *Obras completas*. Vol. XII. México: UNAM.
- (1982b) *Obras completas*. Vol. XVII. México: UNAM.
- (1990) *Obras completas*. Vol. VI. México: UNAM.
- (1992) *Obras completas*. Vol. IX. México: UNAM.
- (1999) *Obras completas*. Vol. X. México: UNAM.

- (2003) *Obras completas*. Vol. III. México: UNAM.
- GARAGORRRI, Paulino (1968) *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*. Madrid: Plenitud.
- (1970) *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial.
- GARCÍA AGUILAR, Luis (1996) <<La ciencia en el pensamiento de Ortega. Ensayo sobre la influencia de la ciencia en la evolución del pensamiento orteguiano>>. *Éndoxa. Series filosóficas*, 7, Madrid: UNED, 257-278.
- GARCÍA ASTRADA, Arturo (1959) <<Teoría de la ciencia en Ortega y Gasset>>. *Revista de la Facultad de Filosofía y letras*, 12, Argentina: Universidad Nacional de Tucumán, 57-78.
- (1961) *El pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Troquel.
- GARCÍA ORTEGA, Lucio (1955) <<Discurso sobre Ortega>>. En: *Acto en memoria del catedrático don José Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y letras, 13-19.
- GARRIDO, Manuel (1983) <<El yo y la circunstancia>>. *Teorema*, XIII, 3-4, Madrid: Universidad Complutense, 309-343.
- GINER, Salvador (1979) *Sociedad masa: Crítica del pensamiento conservador*. Barcelona: Península.
- GÓMEZ MOLLEDA, M^a Dolores (1966) *Los reformadores en la España contemporánea*. Madrid: CSIC.
- GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, José (1995) *Superación e intuición como problemas nodales en Ortega*. Murcia, Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía. Tesis doctoral.
- GRAHAM, J. T. (1994): *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press.
- GRANELL, Manuel (1980) *Ortega y su filosofía*. Caracas: Equinoccio.
- GRAY, Rockwell (1994) *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad. Una biografía humana e intelectual*. Madrid: Espasa Calpe.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio (2003) *La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*. Sevilla: Miletó.
- HEIDEGGER, Martín (2003) *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

- HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, José (1965) *El derecho en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.
- HUSSERL, Edmund (1929) *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1949) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
 - (1962) *Lógica formal y trascendental*. México: UNAM.
 - (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
 - (1986) *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
 - (1990) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- JIMÉNEZ MORENO, Luis (1991) *Práctica del saber en filósofos españoles*. Barcelona: Anthropos.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1977) *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Madrid: Alianza.
- LASAGA MEDINA, J. (2003) *José Ortega y Gasset (1883-1955) Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LÓPEZ MOLINA, Antonio Miguel (1997) *Apuntes para una teoría raciovitalista de la verdad* En: DOMÍNGUEZ, Atiliano. (Coord.). *El primado de la vida*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso (1972) *El pensamiento filosófico de Ortega y D'ors*. Madrid: Guadarrama.
- LOZANO DÍAZ, Vicente (2006) *Hermeneútica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer*. Valencia: EDICEP.
- MACEIRAS; Manuel (1985) *¿Qué es filosofía?* Madrid: Cincel.
- (2005) *Pensamiento filosófico español*. Vol. I. Madrid: Síntesis.
- MADARIAGA, Salvador de (1960) *De Galdos a Lorca*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MADRID, Carlos (2005) <<A vueltas con Ortega, la física y Einstein>>. *Revista de Occidente*, 294, Madrid, 5-20.
- MANDADO GUTIÉRREZ, Ramón (2005) <<Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo XX>>. En MACEIRAS, Manuel (Ed.). *Pensamiento filosófico español*. Vol. I. Madrid: Síntesis, 239-305.
- MARÍAS, Julián (1957) *Ataraxía y alcionismo*. Madrid: Instituto Iby.

- (1971) *Acerca de Ortega*. Madrid: *Revista de Occidente*.
 - (1973a) *Ortega. Circunstancia y vocación 1*. Madrid: *Revista de Occidente*.
 - (1973b) *Ortega. Circunstancia y vocación 2*. Madrid: *Revista de Occidente*.
 - (1979) *Introducción a la filosofía*. Madrid: Alianza.
 - (1983) *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza.
- MARRERO, Vicente (1961) *Ortega, filósofo "mondain"*. Madrid: Rialp.
- MARTÍN, Francisco José (1999): *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARTÍN SANTOS, Luis (1999) *Tiempo de silencio*. Barcelona: Seix Barral.
- MARTÍNEZ BONATI, Félix (2000) <<El postmodernismo de Ortega y Gasset>>. *Mester*, 29, Madrid, 1-27.
- McCLINTOCK, Robert (1971) *Man and his Circumstances. Ortega as Educator*. Nueva York: Teachers College Press.
- MEDIN, Tzvi (1994) *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: FCE.
- (2005): *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MERMALL, Thomas (1997) <<Un "postmoderno" inteligible: en torno al estilo filosófico de Ortega y Gasset>>. *Revista de Occidente*, 192, Madrid, 47-58.
- MOLERO, J. (1981) <<La razón histórica en Ortega>>. *Axarquía*, 2, Córdoba: Diputación provincial, 37-51.
- MOLINUEVO, José Luis (2002) *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza.
- MORAN, Gregorio (1998) *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona: Tusquets.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco (1968) *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- (1989) <<Ortega and modernity>>. En: DUST, Patrick H. (Edit.). *Ortega y Gasset and the question of modernity*. Minneapolis: Prisma Institute, 75-95.
- MOSTERÍN, Jesús (1983) <<Ortega y la sabiduría>>. *Teorema*, XIII, 3-4, Madrid: Universidad Complutense, 421-430.
- MUÑOZ, Jacobo (2006) <<Trabajar, saber, gozar>>. En LASAGA, José (Ed.). *El Madrid de Ortega*. Madrid: SECC-Residencia de Estudiantes, 171-179.
- MUÑOZ DELGADO, Vicente (1983) <<Ortega y Gasset y el proyecto de una lógica de

- la razón vital>>. En HEREDIA, Antonio (Ed.). *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 321-353.
- NIETZSCHE, Friedrich (1978) *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- OLÍAS GALBARRO, Encarnación (2002) *Razón y narración. La centralidad retórica de la filosofía de Ortega y Gasset*. Sevilla, Universidad de Sevilla. Facultad de Filosofía. Tesis doctoral.
- ORRINGER, Nelson (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- (1983a) <<Ortega, discípulo rebelde: Hacia una nueva historia de sus ideas>>. *Teorema*, XIII, 3-4. Madrid: Universidad Complutense, 543-574.
 - (1983b) <<El Unamuno casticista en "Meditaciones del Quijote">>. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10, 37-54.
 - (1984) *Nuevas fuentes germánicas de '¿Qué es filosofía?'* de Ortega. Madrid: CSIC.
 - (1992) <<Reducción fenomenológica y razón vital. Ortega y la fenomenología>>. En: SAN MARTÍN, J.(Coord.). *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología. Madrid: U.N.E.D, 29-43.
 - (2000) *Cohen (1842-1918)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- ORTEGA, Miguel (1983) *Ortega y Gasset, mi padre*. Barcelona: Planeta.
- ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando (2004) <<Presencia de Ortega en María Zambrano>>. En GONZÁLEZ- SANDOVAL BUEDO, J. (Ed.). *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, 199-211.
- ORTEGA Y GASSET, Eduardo (1956) <<Mi hermano José. Recuerdos de infancia y mocedad>>. *Cuadernos americanos*, 87, 3, México, 174-211.
- OVEJERO BERNAL, A. (2000) *Ortega y la posmodernidad: elementos para la construcción de una psicología pospositivista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PALCOS, Alberto (1916) <<José Ortega y Gasset: el sentido de la filosofía>>. *Nosotros*, 88, Buenos Aires, 202-206.
- PELLICANI, Luciano (1992) <<El nacimiento de la filosofía como aventura colonial>>. *Revista de Occidente*, 132, Madrid, 25-48.

- PEREDA, Carlos (2006) <<Fieles en la ruptura. Discípulos en el exilio: Zambrano, Gaos>>. En LASAGA, José (Ed.). *El Madrid de Ortega*. Madrid: SECC-Residencia de Estudiantes, 123-141.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón (1973) *Troteras y danzaderas*. Madrid: Castalia.
- PINTOS PEÑARANDA, María Luz (1992) <<La idea de la filosofía en Ortega y Gasset: Ciencia radical>>. En: SAN MARTÍN, J. (Coord.). *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología. Madrid: U.N.E.D, 127-136.
- PLATÓN, *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1999.
- POSER, Hans (1992) <<Ortega: una reflexión sobre los principios y el nuevo modo de pensar>>. *Revista de Occidente*, 132, Madrid, 95-105.
- QUINTANILLA, Miguel Ángel (1979) *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. Salamanca: Sígueme.
- RÁBADE, Sergio (1983) *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*. Madrid: Humanitas.
- RALEY, Harold C. (1977) *Ortega y Gasset: filósofo de la unidad europea*. Madrid: Revista de Occidente.
- RAMÍREZ, Santiago (1958) *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder.
- REGALADO, Antonio (1990) *El laberinto de la razón Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- RIU, Federico (1985) *Vida e Historia en Ortega y Gasset*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1964) *Con Ortega, y otros escritos*. Madrid: Taurus.
- (1966) *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente.
 - (1983) <<Ortega: genio y palabra>>. En: *Ortega vivo*. Madrid: Revista de Occidente, 214-241.
 - (2002) *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ROMERO, Francisco (1960) *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires: Losada.
- RORTY, Richard (1993) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós.

- SAAVEDRA, Miguel H. (2004) *Ortega y Gasset: La obligación de seguir pensando*. Madrid: Dykinson.
- SALAS, Jaime de (2007) <<Práctica teórica, perspectiva y reflexividad en Ortega>>. En: LASAGA, J.; MÁRQUEZ, M.; NAVARRO, J.M.; SAN MARTÍN, J. (Eds.). *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva, 156-163.
- SALMERÓN, Fernando (1993) *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: UNAM.
- SÁNCHEZ MIÑANBRES, Jacinto (1996) <<Ortega y el nacimiento de la posmodernidad>>. *El basilisco*, 21, Oviedo, 62-63.
- SÁNCHEZ VILLASEÑOR, José (2007) *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*. México: Universidad Iberoamericana.
- SAN MARTÍN, Javier (1994) *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- (1998) *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos.
 - (2005) << Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote>>. En: FERNANDO H. LLANO, Alonso y CASTRO SÁENZ, Alfonso (Coord.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 193-232.
- SARABIA, Bernabé; ZARCO, Juan (1997) <<La idea de generación en Ortega y Gasset>>. En: DOMÍNGUEZ, Atiliano. (Coord.). *El primado de la vida*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- SCHELER, Max (1980) *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Buenos Aires: Nova.
- SILVER, P.W. (1978) *Fenomenología y razón vital. Génesis de <<Meditaciones del Quijote>> de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza.
- SOBEJANO, Gonzalo (1967) *Nietzsche y España*. Madrid: Gredos.
- STORTINI, Carlos (1989) *El Diccionario de Borges, El Borges oral, el de las declaraciones y las polémicas*. Buenos Aires: Editorial Miscelánea.
- STURM, Fred G. (1985) <<Ortega's 'Idea of Generations': Methodology for Intellectual History>>. En: *Ortega y Gasset Centennial*. Madrid: Porrúa, 93-103.
- THOMAS, Hugh (1976) *La guerra civil española. 1936-1939*. Vol. II. Barcelona: Círculo de lectores.

- UGARTE ELÉSPURU, Juan Manuel. (1983) <<Ortega desde dentro: El hombre interesante>> En: Instituto Peruano de Cultura Hispánica (Ed.). *Homenaje a Ortega y Gasset*. Lima : Buho, 13-27).
- UNAMUNO, Miguel (1982) *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa Calpe.
- VARGAS LLOSA, Mario (2006) <<Rescate liberal de Ortega y Gasset>>. En LASAGA, José (Ed.). *El Madrid de Ortega*. Madrid: SECC-Residencia de Estudiantes, 123-141.
- VELA, Fernando (1961) *Ortega y los existencialismos*. Madrid: Revista de Occidente.
- VON UEXKÜLL, Jacob (1945): *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- WALGRAVE; J.H. (1965) *La filosofía de Ortega y Gasset*. Madrid: Revista de Occidente.
- ZAMBRANO, María (1992) *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Cátedra.
- (2004) *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2002) *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés.
- (2005) <<El impulso orteguiano a la ciencia española>>. En SAN MARTÍN, Javier y LASAGA, José (Ed.). *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva, 83-99.