

Ortega. *La estructura ausente de una “filosofía invertibrada”*

José ATENCIA

Resumen

El presente trabajo resume y comenta algunas de las aportaciones que nos han parecido más relevantes realizadas en los últimos años en torno a la obra filosófica de J. Ortega y Gasset. Desde la aparición del libro de P. Cerezo Galán *La voluntad de aventura* en 1983, el interés por el problema de Ortega ha experimentado un auge muy significativo y creciente en España, del que son muestra los estudios de Javier San Martín, M^a Carmen Paredes, Fco J. Martín, Máximo Martín Serrano y Jaime de Salas. Nuestro trabajo, tras una exposición resumida de estas interpretaciones, intenta una síntesis conciliadora que creemos sugerida por los propios textos del filósofo.

Abstract

This paper summarizes and comments some of the most outstanding contributions about the philosophical work of José Ortega y Gasset in the last years. Since the publishing of *La voluntad de aventura (The Will of Adventure)* by P. Cerezo Galán in 1983, the interest for the problem raised by Ortega has enhanced in Spain. The works by Javier San Martín, M^a Carmen Paredes, Fco J. Martín, Máximo Martín Serrano and Jaime de Salas are a proof of this concern. The paper starts with a brief account of these interpretations and tries a synthesis suggested by the very own texts of the philosopher.

Planteamiento. Ortega, inteligible

Las páginas que siguen son un intento de exponer y valorar algunas de las últimas tentativas realizadas en España para hacernos ver la inspiración y el verdadero significado de la cada vez más justamente apreciada figura de Ortega y Gasset. Una vez que por fin parece definitivamente superada la época en que la indagación sobre su obra adoptaba la forma de un proceso instruido a su originalidad y sistematicidad y, por ende, a su valor mismo como filosofía, el empeño de los críticos se ha centrado en la interpretación y filiación de las grandes tesis del raciovitalismo. Lejos de desaparecer o disminuir, el interés por el “problema” de Ortega ha experimentado en los últimos años un importante aumento de relevancia intelectual en las universidades españolas: en especial, desde que viera la luz el prestigioso trabajo de Cerezo Galán¹, se ha sucedido una serie de intentos que muestran aspectos nuevos o, cuando menos, poco destacados con anterioridad: destacamos los trabajos de Javier San Martín, M^a Carmen Paredes, Jaime de Salas, Fco José Martín y Máximo Martín Serrano entre otros². Todos ellos, en conjunto, suponen un paso importante en la desvelación o construcción de la figura de Ortega, realizada al final del siglo, que trataremos de presentar con la mayor brevedad que nos sea posible.

Primera parte. Algunos intentos de la crítica en los noventa

Ortega y el movimiento fenomenológico. Javier San Martín

Javier San Martín afirma que Ortega pertenece al movimiento fenomenológico y que esta pertenencia debe ser reivindicada no sólo en pro de su reconocimiento como filósofo, sino por el bien de la educación filosófica de los españoles, para quienes ha sido perjudicial el casi completo desconocimiento de su filosofía³. Atribuye los equívocos en torno a la obra de “nues-

¹ *La voluntad de aventura*. Ariel, Barcelona, 1984.

² Sin olvidar tres obras de enorme importancia: el trabajo de Francisco Morán, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset en la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona, 1998, el de Rockwell Gray, *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*. Espasa Calpe, Madrid, 1994, escrita con mucha anterioridad, y, finalmente, la obra de J. L. Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Espasa Calpe, Madrid, 2000.

³ “Ortega, filosofía alemana y postmodernidad”, en *Ensayos sobre Ortega*. Universidad Nacional de Educación a distancia, Madrid, 1994, p. 248.

tro fenomenólogo”⁴ precisamente a su artificial aislamiento respecto a las corrientes filosóficas europeas y al desconocimiento de la fenomenología que caracteriza a sus estudiosos españoles⁵. Ver en la obra de Ortega un programa fenomenológico permitiría, según este autor, percibir con mayor nitidez la profundidad, la riqueza y el verdadero carácter de la filosofía de Ortega⁶, quien, junto con Sartre, Heidegger y Merleau Ponty, habría construido, sin duda bajo la influencia de Husserl, una filosofía propia, alejada en lo doctrinal pero muy cercana desde el punto de vista del método, al autor de las *Investigaciones lógicas*. Es más, esta consideración del raciovitalismo rendiría también un claro servicio a la comprensión del movimiento fenomenológico mismo, que ha resultado claramente enriquecido por la aportación orteguiana. Obviamente, San Martín necesita partir de una clara distinción entre lo que es la filosofía de Ortega y la interpretación que el filósofo dio de su propia doctrina. En un abundante conjunto de conferencias y artículos, bien documentados y argumentados, San Martín ha rehecho el horizonte hermenéutico de la obra de Ortega, desde *MQ*⁷, que a su parecer sólo resulta ple-

⁴ “La fenomenología de José Ortega y Gasset: de la crítica de la razón moderna a la razón histórica”, en *Ensayos sobre Ortega*, p. 17. Coincide en esta tesis con Ph. Silver (*Op. cit.*) y Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.

⁵ En *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, alude a “la falta de preparación fenomenológica de los interpretes ‘autorizados’ de Ortega” (p. 226).

⁶ “... el Ortega de treinta años que se adscribe al continente fenomenológico nunca saldrá a otro continente. Como él dice, lo que procurará será dar a ese continente un sistema” (*Op. cit.*, p. 243). Y añade: “La filosofía de Ortega representa una cima del pensamiento filosófico dentro del continente de la fenomenología, que ha contribuido a clarificar en múltiples facetas. Ortega entendió inmediatamente qué pretendía la fenomenología: detener teóricamente la vida para describirla, evaluarla, reorientarla, tomar nuevo impulso y lanzarla conscientemente a un futuro en el que nos jugamos nuestro destino” (pp. 243-4).

⁷ Citaremos siguiendo la edición de las *Obras completas* de Alianza Editorial, Madrid, 1983, utilizando las siguientes abreviaturas: *AP*: *Adán en el paraíso* ; *ASP*: *Apuntes sobre el pensamiento* ; *CBP*: *Comentario al Banquete de Platón* ; *CD*, *En torno al coloquio de Darmstadt* ; *EA*: *Ensimismamiento y alteración* ; *EEP*: *Ensayo de Estética a manera de prólogo* ; *GD*: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* ; *GDD*: *Goethe desde dentro* ; *HCS*: *Historia como sistema* ; *HG*: *El hombre y la gente* ; *IC*: *Ideas y creencias* ; *IP*: *Investigaciones psicológicas* ; *IPL*: *La idea de principio en Leibniz* ; *MM*: *Memorias de Mestanza* ; *MQ*: *Meditaciones del Quijote* ; *MT*: *Meditación de la técnica* ; *OEF*: *Origen y epílogo de la filosofía* ; *PC*: *Prólogo-conversación con Fernando Vela* ; *PA*: *Prólogo para alemanes* ; *PE*: *Prólogo a una edición de sus obras* ; *PG*: *Pidiendo un Goethe desde dentro* ; *POC*: *Personas, obras, cosas* ; *PPH*: *Pasado y porvenir para el hombre actual* ; *QF*: *Qué es filosofía* ; *SCI*: *Sensación, construcción, intuición* ; *SCS*: *Sobre el concepto de sensación* ; *SRH*: *Sobre la razón histórica* ; *TNT*: *El tema de nuestro tiempo*. *UI*: *Una interpretación de la Historia uni-*

namente coherente si su lectura se hace desde la fenomenología⁸ y con el propósito de hallar la “fisonomía” o “tendencia profunda” del pensamiento orteguiano⁹.

Además de un método estructural y otro histórico o diacrónico, San Martín se sirve de un procedimiento que atiende a los textos y temas recurrentes en la obra de Ortega, apreciando en ellos una especie de “aire de familia” con la fenomenología¹⁰. Pero es más, fue el propio Ortega quien nos sugirió una aproximación metódica para buscar la tendencia profunda a una obra al distinguir en Velázquez una intención “objetiva” y otra “subjetiva”. En el primer caso se trata de la idea básica o tema central y en el segundo de una intención personal. En el caso de Ortega resulta claro que su destino personal se le aparece como algo inseparable del destino de España ; su circunstancia española determinó su vocación regeneracionista y europeizadora¹¹ y esta vocación, política y pedagógica al mismo tiempo, se plasmó en la creación de un nuevo modo de pensar que debía ser capaz de hacer justicia a los méritos de su patria al tiempo que servir de remedio a sus deficiencias. Si su punto de partida fue el neokantismo, pronto advirtió la insuficiencia de esta filosofía a la hora de captar valores específicamente mediterráneos y españoles. Ello le condujo, según J. San Martín, a la adopción de un nuevo modo de pensar que empezaba siendo un nuevo modo de ver, la fenomenología, que supuso un punto de inflexión decisivo en la carrera del filósofo, en la que distingue San Martín las siguientes etapas:

La etapa “neokantiana”¹², hasta 1913, en la que defiende el primado total

versal ; *UL*: *Unas lecciones de metafísica*. En cada caso se indicará en números romanos el volumen y, a continuación, la página. La obra *¿Qué es conocimiento?* (Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1992) aparecerá citada como *QC*.

⁸ *Fenomenología y cultura en Ortega*, p. 9. “Las *Meditaciones del Quijote* representan nuestra incorporación , además *in statu nascendi*, a un nuevo continente filosófico. La filosofía española entra con este libro en el continente de la fenomenología ¡nada menos que en 1914! Pero además por su lugar en la biografía de su autor, pues este libro supone la primera exposición sistemática de su filosofía” (pp. 92-3). En el capítulo 5 de *MQ* “... se abre la nueva ubicación de Ortega, que ya nunca abandonará: él es un filósofo que se sitúa más allá de la modernidad...”. San Martín ve en los primeros párrafos de *MQ* a “la Fenomenología en la práctica, entendiendo por Fenomenología el análisis concreto como Husserl lo practicó y que Ortega supo leer...” (p. 101).

⁹ “Ortega, filosofía alemana y postmodernidad”, en *Ensayos sobre Ortega*, ed. cit., p. 250. Cf *TNT*, III, 145.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 252.

¹¹ *Op. cit.*, p. 254.

¹² “La fenomenología de José Ortega y Gasset. De la crítica de la razón moderna a la razón histórica”, en *Ensayos sobre Ortega*, pp. 22 y ss. “La filosofía de Ortega y Gasset como fenomenología”, *op. cit.*, pp. 66 y ss.

de lo objetivo sobre la subjetividad ; esta época está marcada también por el regeneracionismo (*Pedagogía social como programa político*, conferencia dada en 1910 en Bilbao) y en ella mantiene la existencia de una doble humanidad en el hombre, la del yo individual (hombre natural), y la humanidad, universal y “creadora” de la realidad. La ciencia y la técnica, lo universal, son el necesario correctivo del subjetivismo, tan extendido y tan nocivo entre los españoles. España –piensa– es el problema, y Europa la solución. La inflexión fundamental en su trayectoria se da en el descubrimiento del carácter modélico del arte español, que le induce a alejarse del neokantismo. San Martín sitúa este momento en los años en que tiene Ortega entre veintisiete y veintiocho años¹³, cuando advierte que la estética que haría justicia a la pintura española y mediterránea ha de hacerse en España. Su obra experimenta un cambio en el sentido de una mayor valoración de lo concreto y del arte como capaz de mostrar las infinitas relaciones de las cosas¹⁴. En *Arte de este mundo y el otro* se produce la ruptura con las ideas estéticas defendidas en *Adán en el paraíso*, tras advertir Ortega la insuficiencia de la postura de Cohen y Worringer a la hora de interpretar el arte español.

La segunda etapa en la trayectoria orteguiana es la fenomenológica, y se extiende desde 1913 (momento en que da por superado el neokantismo) hasta 1930 (fecha en que Ortega lee y asimila *Ser y Tiempo*). Es la época del desarrollo de la razón vital.

Respecto a la que J. San Martín llama etapa de la razón histórica, empezaría a partir de los años treinta (tercera navegación). En ella descubre también a Dilthey, quien le suministra un conjunto de conceptos que estaba necesitando desde hacía tiempo, y ya se hace presente en sus escritos la crítica a la fenomenología. Respecto a la razón vital de la segunda navegación la etapa de la razón histórica viene a ser, más que un avance, un desarrollo. No es una auténtica tercera navegación, sino prolongación, aunque la nueva situación le lleva a pensarla como alejada de la fenomenología. Era en realidad un desarrollo de la intención de la fenomenología.

Respecto a la etapa fenomenológica, arranca de su segundo viaje a Alemania, en la que ya no sólo busca la europeización de lo español, sino también reivindicar todo lo positivo que encuentra en su patria. También se va a observar en su obra una mayor atención al sujeto individual. En el pri-

¹³ Época en la que, como recuerda San Martín, para Ortega se produce la definición y maduración de un pensamiento y la adopción de “posiciones genéricas que vienen a ser como matrices múltíparas de aquellas y otras ideas” (*PA*, VIII, p. 35).

¹⁴ “Ortega, filosofía alemana y postmodernidad”, en *Ensayos sobre Ortega*, ed. cit., p. 265.

mero de los trabajos que integran su *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, San Martín lleva a cabo un oportuno estudio de la huella que en *MQ* dejó la polémica que poco antes Ortega había mantenido con Unamuno¹⁵ y del carácter de auténtica respuesta al pensador vasco que tiene la primera obra de madurez de nuestro filósofo. Esta polémica se había iniciado en momentos en que Ortega se mantenía todavía en una posición neokantiana y acabó desarrollándose desde una óptica nueva, la fenomenología. A lo largo de la polémica Ortega mantiene la urgente necesidad de superar el subjetivismo español desde el racionalismo europeo. Unamuno se preocupa de sentimientos y le importan los hombres ; también rechaza la ciencia, a lo que Ortega opone su fe en la razón y la ciencia y desde su neokantismo postula la insignificancia del individuo y la autonomía de lo universal y de las ideas, algo dramáticamente ajeno a los españoles. Sin embargo, apunta San Martín, su insistencia en la objetividad y en el punto de vista universal se va a ver matizada a partir de estos momentos. No hay que olvidar, según este autor, la fundamental influencia de Nietzsche. En el prólogo a *POC* reconoce lo importante de la perspectiva individual y lleva a cabo una verdadera autocorrección admitiendo, haber desconocido o minimizado su valor en escritos anteriores.

Como se ha dicho, la atención a la peculiaridad del arte español empieza a hacerle parecer excesivo el objetivismo que propugna el neokantismo: se vuelve hacia la fenomenología¹⁶, en la que encuentra ante todo descripción de esa intuición previa a cualquier construcción, de esa intuición que acaece en la conciencia y que es, por tanto, clave para la recuperación de la individualidad y de un nuevo tipo de racionalidad que iba a ser característica del raciovitalismo, ya para siempre. Es más, según San Martín, Ortega se adscribe a la fenomenología *para no abandonarla*¹⁷, tesis frontalmente opuesta a la afirmación del propio Ortega de que abandonó la fenomenología en el momento mismo de recibirla.

Es cierto que Ortega se ocupó de la fenomenología desde 1913, el mismo año en que ésta nació con la publicación del volumen I de *Ideas...*, que puede considerarse su primera formulación doctrinal. Es en estas fechas –antes, por tanto, de la publicación de *MQ*– cuando da a conocer¹⁸ *Sobre el concepto de*

¹⁵ Inman Fox afirma que *MQ* se halla condicionado por la publicación de *El sentimiento trágico de la vida* ; Garagorri ha mostrado que la “Meditación preliminar” y el “Prólogo” son posteriores al abandono del neokantismo por Ortega.

¹⁶ “La fenomenología de José Ortega y Gasset”, p. 27.

¹⁷ “Ortega, filosofía alemana y postmodernidad”, en *Ensayos sobre Ortega*, p. 280.

¹⁸ Ortega presentó la fenomenología al público español al mismo tiempo que lo hacía Husserl ante el público filosófico en general.

sensación (I, pp. 245-261)¹⁹, *Sensación, construcción, intuición* (XII, pp. 487-499)²⁰ y *Ensayo de estética a manera de prólogo* (VI, pp. 247-261)²¹, textos en los que expone y discute a Husserl y que demuestran por sí mismos su interés, conocimiento y valoración de la fenomenología, en la que percibe un ánimo de salvar la racionalidad que no rechaza lo inmediato, sino que precisamente recurre a lo inmediatamente dado en la vida misma. La fenomenología afirma que todo se nos da en la vida individual no aislada, sino plenamente relacional, tesis que Ortega expresará en su “yo soy yo y mi circunstancia”. Implicaba también afirmación del primado de lo inmediato, de la intuición como acto de conocimiento fundamental, anterior a toda construcción. En fin, en *Nada moderno, muy siglo XX*²² Ortega toma distancia del kantismo y de la propia modernidad, afirmando la cercanía de la filosofía a lo inmediato. Pero desde 1930 Ortega mantiene una crítica “constante e idéntica”²³ a la fenomenología, que arranca probablemente de apreciaciones muy anteriores²⁴. Si es cierto que alabó a Husserl, a quien en alguna ocasión llama su “maestro”, no es menos cierto que muy pronto denunció su “delito”, consistente en “escamotear la realidad, convirtiéndola en conciencia”²⁵, de modo

¹⁹ En la nota de la página 256 propone el uso del neologismo “vivencia”. San Martín ha estudiado este texto en su importantísimo trabajo “El primer texto de fenomenología en español. Comentario al texto ‘Sobre el concepto de sensación’”(Ensayos sobre Ortega. Ed. cit., pp. 161-247).

²⁰ San Martín se ha ocupado de este trabajo en “Las tres posibilidades de la teoría del conocimiento. Comentario a una conferencia del joven Ortega y Gasset”, en *Ensayos sobre Ortega*, pp. 133-161.

²¹ Estudiado por San Martín en “¿La primera superación de la fenomenología? El ‘Ensayo de estética a manera de prólogo’ de Ortega y Gasset”, en *El primado de la vida...*, pp. 109-133 y posteriormente incluido en *Fenomenología y cultura en Ortega*, pp. 115-146.

²² El trabajo procede de 1916. Publicado en el segundo volumen de *El espectador* (II, pp. 22 y ss).

²³ J. San Martín, “La filosofía de Ortega como fenomenología”, en *op. cit.*, p. 49. En 1930, en el texto “Sobre la realidad radical” y dos años después, en *UL*, aparece la crítica orteguiana con total claridad, basada en la consideración de la fenomenología como idealismo y la propia afirmación de la ejecutividad de la vida como realidad radical. Si el idealismo supo ver la prioridad del sujeto respecto al objeto, el raciovitalismo afirmará la prioridad de la ejecutividad respecto a la “pura” conciencia.

²⁴ Cf. Julián Marías, “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología”, en *Acerca de Ortega*. Ed. cit., pp. 139 y ss. En el *EEP* encuentra Marías la primera superación de la fenomenología, basada en la noción de ejecutividad o yo ejecutivo (Cf. *Ortega. Circunstancia y vocación II*. Ed. cit., p. 196 y ss. La crítica a Husserl en *PA* y en *IPL* mantendrá esta misma orientación (Cf. J. San Martín, “La filosofía de Ortega como fenomenología”, *op. cit.*, pp. 76 y ss.).

²⁵ Cf. *PA*, VIII, pp. 15 y ss. A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*. Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982, p. 79.

que la fenomenología apenas había cumplido un año y Ortega ya la había abandonado²⁶. Desde fecha temprana y para siempre, declaró imposible la “conciencia pura” de la fenomenología, la reducción eidética y la misma epojé. Es el verdadero yo, el yo ejecutivo, lo que hallaría una búsqueda radical y profunda en el sujeto humano, un yo ejecutivo y presente, irreducto e irreductible, porque lo que hay primaria y realmente no es una quimérica conciencia pura, sino ejecutividad. La verdadera intimidad es algo *en cuanto ejecutándose*: nuestra vida²⁷.

El núcleo de la crítica orteguiana a la fenomenología aparece en la clase que dio en abril de 1930²⁸, recogida en *QC* (“Sobre la realidad radical”), ampliada dos años más tarde en *Unas lecciones de metafísica*²⁹: allí mantiene Ortega que nuestra relación primordial con las cosas no es una relación de conciencia, sino una relación pragmática: contar con las cosas. Con ello creía atacar en la línea de flotación de la fenomenología: la “conciencia de”. La actitud natural de la que parte el fenomenólogo es una actitud en la que las cosas con las que contamos tienen un carácter ejecutivamente real. La vida humana es ejecutiva. La epojé era poner entre paréntesis el carácter ejecutivo de la conciencia ; con ello lo que aparece queda reducido a fenómeno. Pero esa vida reducida no es primaria. Es resultado de una operación, que *destruye la relación inmediata con las cosas*. El pensamiento es posterior a la dación de las cosas. La conciencia no es lo primario. A partir de aquí, desde 1929-30 Ortega sitúa a la fenomenología en el lado del idealismo³⁰.

En relación con esta valoración orteguiana, J. San Martín lleva a cabo un conjunto de matizaciones sobre la que considera una falta de comprensión del verdadero sentido de la fenomenología por parte de Ortega. Nuestro filósofo, ciertamente, vio que, más allá del realismo y el idealismo, la “fenomenología” era el siglo XX en filosofía, abriendo el camino de una nueva forma de racionalidad y de objetividad. Además, no es posible desconocer su afini-

²⁶ “...abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla” (*IPL*, VIII, p. 273).

²⁷ “Nuestro tema es, pues, estrictamente inverso del de la fenomenología, y, por tanto, de su método. La fenomenología al describir un acto elimina, reduce su carácter ejecutivo. Nosotros nos ocupamos *exclusivamente* de éste. No tomamos el acto según aparece como objeto en la reflexión sino que, al revés, dejamos en suspenso nuestra reflexión, ya que ésta es forzosa” (*QC*, p. 51).

²⁸ “La fenomenología de José Ortega y Gasset. De la crítica de la razón moderna a la razón histórica”, en *Ensayos sobre Ortega*, p. 50. “Sobre la realidad radical” es la segunda parte de *QC*, pp. 65-73.

²⁹ XII, p. 106. Se repetirá en lo sustancial en *PA* (VIII, pp. 47 y ss.) y en *IPL* (VIII, p. 273, nota 2).

³⁰ Cf. “La fenomenología de José Ortega y Gasset...”, p. 51.

dad natural con la fenomenología como método: como “espectador” de gran capacidad plástica, frecuente este procedimiento mostrativo en las consideraciones sobre el bosque de las *Meditaciones del Quijote*, en *Qué es filosofía*, *Unas lecciones de metafísica*, *La deshumanización del arte*, etc. Nada de ello puede cuestionarse. Ahora bien, –y esta es la tesis de J. San Martín– a Ortega le confundió el modo idealista en que Husserl presentó la fenomenología. Por otro lado, la lectura de la obra de Heidegger (sus críticas a la fenomenología no se hacen públicas hasta el 29), con su crítica a la conciencia y al yo, acabó de llevarlo a la convicción de que la fenomenología era idealismo. “Pero –dice J. San Martín– lo que ignoraba Ortega, porque de las *Ideas* era difícil de deducir, era que la epojé y la reducción eran operaciones para llegar a tematizar precisamente esa realidad o estructura radical normalmente ya muy interpretada o malinterpretada por opiniones que impiden ver el papel fundante que esa realidad radical cumple”³¹. Como ocurre con el bosque en *MQ*, hay realidades cuya realidad misma depende de la vida: sin vida, sin ejecutividad y sin perspectiva, el bosque no existe. Pues bien, éste es el tema de la fenomenología: el comienzo de toda fenomenología es reconducir la realidad a la vida en que se da y sin la cual no existe como esa realidad. La fenomenología, frente a la actitud natural, pone en primer plano la subjetividad como presencia insustituible: la realidad sólo tiene sentido en una perspectiva³². El bosque sólo es comprendido en lo que realmente es si incorporamos que es una perspectiva, reconducción que implica la epojé de las interpretaciones previas. El mundo como realidad cósmica es llevado a mi realidad vital. El mundo o realidad tiene que integrar la perspectiva. “El mundo implica el modo de darse. No es otra cosa la reducción fenomenológica, que es la puerta de entrada al nuevo continente”³³.

El significado de la “estética nacional”. M^a Carmen Paredes

M^a Carmen Paredes ha llevado a cabo un conjunto de estudios sobre Ortega en los que atiende sobre todo a su peculiar modo de “mirar” y “pensar” la realidad, y al estilo filosófico y literario orteguiano, destacando la profundidad de esta mirada sobre el paisaje español.

En 1993 abordó una nueva interpretación y comentario del famoso

³¹ “La fenomenología de José Ortega y Gasset...”, en *Ensayos sobre Ortega*, p. 53.

³² “Geografía del nuevo continente”, en *Fenomenología y cultura en Ortega*, p. 86.

³³ “Mundo y trasmundo”, en *Fenomenología y cultura en Ortega*, p. 103.

*Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*³⁴, casi cincuenta años después del que hiciera Marías³⁵, respecto al que supone una novedad, al destacar el proceder fenomenológico de Ortega en esta obra. Paredes subraya esta dimensión del pensamiento orteguiano³⁶, que contiene un “programa fenomenológico en constante ejercicio, ya sea en los textos más ensayísticos o en los más sistemáticos. Se trata de un programa y por ende de un estilo de pensar, más que de una formulación de tesis plenamente desarrolladas. Es asimismo un programa *en ejercicio*, que por lo tanto no aparece tematizado de una manera regular, sistemática, pero se encuentra operativo”. En cualquier caso, Paredes no pretende “afirmar (...) que el significado y el uso de la reducción orteguiana sea asimilable a la de Husserl, especialmente como la reducción se plantea en el periodo de madurez”. Tampoco afirma que “al acercarnos a Ortega hemos de contar con algún tipo de reducción como clave de interpretación de su pensamiento”³⁷. El *Prólogo* a la obra del Conde de Yebes constituye un ejemplo de ese programa fenomenológico, ya que en él el estudio de la relación venatoria es hecho posible por la reducción fenomenológica. En él, dice Paredes, hay contenidos implícitos que no es posible esclarecer sin este recurso metodológico, en especial el entramado que sostiene la descripción de la cacería, los modos de acceder a su mismidad y el papel de la caza en la vida humana.

En efecto, el mundo del cazador se diferencia del mundo de la actitud natural, al ser un mundo de facilidades y dificultades articuladas en la perspectiva vital del cazador, en una experiencia preobjetiva que involuntariamente los preselecciona: se trata del mundo de la precomprensión, previo al mundo de las cosas. Ello es un caso, particularmente notorio, de la concepción orteguiana del mundo como lugar en el cual la primera forma de relación entre sujeto y objeto es la ejecutividad. La reducción fenomenológica, afirma Paredes, aparece en el texto de un modo recurrente: surge en varias ocasiones y en diversas perspectivas y adopta la forma de una apelación al profundo pasado humano. Esta reducción histórica deja de lado las formas de vida inventadas por el hombre y busca lo anterior y en lo anterior lo permanente, de modo que acaba apareciendo la caza como la meta final de la reducción. Desde el punto de vista diacrónico, constituye una forma de vida ini-

³⁴ “Una vuelta mundana a las cosas: Prólogo a *Veinte años de caza mayor*”, *Revista de Occidente*, (144) mayo 1993.

³⁵ “La razón vital en marcha”, en *Acerca de Ortega*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 78 y ss.

³⁶ *Loc. cit.*, p. 138.

³⁷ *Loc. cit.*, pp. 149-150.

cial, sin supuestos. Desde un punto de vista sincrónico, es posibilidad permanente de renovación de la circunstancia primigenia, hecha efectiva cuando el hombre vuelve a esa forma arcaica de vida, a esa “di-versión” radical en la que queda “suspendido” el modo de vida de la circunstancia actual. Es una suspensión transitoria de toda la evolución histórica que hace posible la vivencia auténtica de la experiencia de la caza. Al practicar la reducción histórica de la forma de vida impuesta por el presente “el cazador es a la vez el hombre de hoy y el de hace diez mil años” –dice Ortega. El suyo es el mundo de la naturaleza perdida.

Como dijimos, el *Prólogo* había sido objeto de comentario por Julián Marías, que lo considera “el primer caso en que se hace uso expreso y deliberado del método de la razón vital”³⁸, método que se despliega en cuatro momentos. En su primera fase, consiste en una toma de contacto no deformante con el hecho, prescindiendo de toda interpretación previa. De ahí que Ortega no proponga una definición de la caza, sino más bien un contacto inmediato, un encuentro con ella, que lleva por un lado a advertir la gravedad de las ocupaciones en la vida humana, a la distinción entre las que son trabajosas y las felicitarias, y, consecuentemente, a hacerse presente su mismidad al margen de su conexión con cualquier otra cosa. En su segunda fase, el método exige hacerse presente el contexto en que la cosa se da y del que recibe su sentido, atendiendo a su funcionalidad y a su carácter circunstancial: se establecen así los términos de la relación venatoria y se accede a una definición. Más tarde, se aísla la mismidad de la cosa y, por tanto, sus “requisitos”, utilizando, ciertamente, una “forma peculiar de elocución”³⁹, que corresponde a la razón vital: la narración de un drama imaginado. “La narración es la estructura formal de ese *decir*, cuyo propósito es rigurosamente cognoscitivo y científico”⁴⁰. Se revive, pues, la inmediatez y, desde diversas perspectivas, se describe, con el recurso a metáforas, el hecho de la caza, que supone una especie de regreso del hombre a su estado más primigenio, a una especie de paréntesis de su vida actual, un retorno al pasado, fuente de reposo, en contraste con la angustia característica de la futurición inherente a toda vida.

Se habrá advertido que el análisis de Marías no queda en modo alguno invalidado por la interpretación de Paredes. Más bien, creemos que la segunda completa y hasta enriquece al primero, en la medida en que advierte la presencia de un recurso metodológico muy evidente en el que Marías no repara o al que prefiere no llamar por su nombre.

³⁸ J. Marías, *loc. cit.*, p. 79.

³⁹ En especial, páginas 455-7 del texto orteguiano (Vol. VI).

⁴⁰ J. Marías, *loc. cit.*, p. 88.

Otra aportación de Paredes a la interpretación de la filosofía orteguiana es el estudio de la teoría del paisaje, abordado en dos trabajos muy importantes, “Elementos para una teoría del paisaje” y “El simbolismo del paisaje en Ortega”⁴¹; en ellos destaca la fertilidad del simbolismo del paisaje, en relación con otros aspectos de la filosofía orteguiana.

El hombre ha perdido su ancestral proximidad con la naturaleza, a medida que se ha alejado del modo de vida del cazador: no sólo le resulta difícil integrarse en la naturaleza sino que –y esto es lo decisivo– ha perdido su misma condición natural. El hombre pasea ahora en realidad por dentro de sí mismo, ya que tanto la huerta como el campo de batalla son ya obra humana. El cazador se comportaba respecto al paisaje como un elemento que forma parte de él, viéndolo desde otros puntos de vista aunque sin abandonar el suyo propio, emigrando desde su propio mundo a un mundo primigenio. La contemplación del hombre histórico sobre el paisaje es exterior, hecha desde sí mismo.

Paredes comienza recordando la queja de Ortega por el hecho de que no exista una historia del paisaje, creación humana reciente y que supone hacerse presente el aspecto ideal de una realidad física y la sedimentación de una actitud humana hacia ella que tiene el valor de una tradición histórica. Partiendo de aquí, va recorriendo los aspectos principales de ese desarrollo y de esa creación humana: destaca el papel decisivo que tuvo en ello el Romanticismo, distingue el papel de lo individual y el de lo colectivo, y repara en los papeles que en esta construcción corresponden al sujeto y al objeto. Si el del primero, muy especialmente, el de la fantasía es predominante, se da una “iniciativa” de la naturaleza misma, una incitación al sujeto, de modo que no es el paisaje un concepto estático y unívoco, sino multiforme y dinámico, y permite vivenciar unos sentimientos en los que el hombre se siente centro de referencias al ser “invitado” a dejar de ver la naturaleza como algo inerte, a dejar de estar en ella como en un simple medio, a trascender el simple “estar ante” ella como espectador habitual para transformarse en elemento de la propia biografía. El paisaje, en *MQ*, posee elementos de una estética *nacional*: los paisajes españoles “configuran el suelo de una geografía vital, política y épica”⁴².

El paisaje es elemento peculiar de la circunstancia, de modo que no

⁴¹ Recogidos, respectivamente, en *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997 y *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*. Universidad de Salamanca, 1998.

⁴² “El simbolismo del paisaje”, p. 146.

requiere únicamente descripción sino que también se erige en tema de reflexión, estableciéndose planos y distancias conceptuales que configuran el universo de vivencias del espectador⁴³. En *Notas del vago estío* equipara Ortega la contemplación del paisaje con la formación de ideas propuestas desde el propio panorama, de modo que la meditación viene sugerida por el paisaje mismo. En otros términos, el paisaje es fuente de meditación. Se medita *sobre* el paisaje, pero también *desde* él (*ibid.*). Es más, los paisajes son “organismos”, totalidades orgánicas en las que las cosas no son intercambiables ni su orden puede alterarse sin que se altere el significado del conjunto. El paisaje se encuentra en el ámbito de las relaciones entre individuo y medio⁴⁴. En cuanto medio vital el paisaje constituye el mundo (entorno, mundo circundante) de cada ser viviente, configura un mundo pluridimensional de acuerdo con sus necesidades y posibilidades, pero el paisaje sólo lo es propiamente cuando surge el hombre. Se afirma, ante todo, de la persona, que en el paisaje hallará el lugar de su autorrealización. Hay una atribución de valores al paisaje, especialmente rasgos subjetivos y un valor simbólico que trasciende sus elementos físicos. Además, en la percepción del paisaje no hay tan solo objetos: elemento esencial de esta consideración es el espacio mismo, la perspectiva. En *Verdad y perspectiva* (II, 19) dice Ortega que “El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón pone los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración”. Hay una disposición horizontal en unos paisajes y en otros una disposición vertical, pero, a la disposición espacial es preciso añadir la de la vida y el movimiento.

Hay valoraciones estéticas, éticas, afectivas, históricas, patrióticas, porque las cosas poseen una intimidad propia y sobrepasan su inmediato aspecto material. Estas valoraciones inciden en la estética “nacional” orteguiana. También hay, en los escritos primeros, una estrecha relación entre la valoración del paisaje y la apelación a la intimidad: la soledad y el silencio parecen expresar la serenidad de un paisaje que parece existir únicamente para sí mismo, reposando en una intimidad conquistada hace tiempo, aunque esa intimidad y ese ensimismamiento de los cipreses sólo tiene sentido para el hombre que lo contempla. El paisaje parece estar mudo, pero sólo enmudece porque es contemplado. El ensimismamiento se aplica por traslación al silencio, a la soledad y a la quietud del paisaje, no sólo para indicar una impresión del espectador sino para destacar su profundidad. El ensimismamiento del

⁴³ M^a C. Paredes, *loc. cit.*, p. 147.

⁴⁴ *Biología y pedagogía*, Vol. II, p. 297.

paisaje, en fin, posee una virtualidad pedagógica gracias a la cual, por ejemplo, puede “enseñar” la serenidad y la sinceridad mejor que los propios hombres.

En lo que Paredes llama “los paisajes esenciales de Ortega”⁴⁵ figura una descripción y valoración de un paisaje con visión antropocéntrica que responde no sólo a un cierto “comportamiento” de la naturaleza sino también a un determinado modo de ser-en-el-mundo del hombre (Paredes subraya la importancia de la conexión entre circunstancia y paisaje y su transposición semántica).

En fin, un tema orteguiano interesante es la afinidad entre el paisaje y el pueblo que lo habita, que en ocasiones forma parte de él: la relación entre lo natural y lo construido, especialmente si de castillos y catedrales se trata: hay tierras “dramáticas” y “apacibles”, y hay también una relación entre paisaje, pueblo e historia, en la que el medio no condiciona el carácter de un pueblo sino, más bien, el paisaje es un síntoma de ese carácter. El paisaje es resultado de la acción humana y el devenir histórico, de donde su pedagogía: “Cada raza lleva en su alma primitiva un ideal de paisaje que se esfuerza por realizar dentro del marco geográfico del contorno” (II, 373). El paisaje es expresión de la historia y resultado del hombre histórico, guarda dentro de sí distintos “modos... de decir sí a la existencia” (II, 252).

En todo su estudio Paredes atiende preferentemente a los elementos simbólicos de carácter estético presentes en los textos orteguianos, obviando un planteamiento cognitivista⁴⁶. Para ella “el horizonte de pensamiento de Ortega se mueve más en torno a un conglomerado de ideas estéticas y éticas que en una búsqueda consciente de planteamientos psicológicos...” La estética simbolista se halla en alguna medida presente en la obra de Ortega, plasmándose en “la idea de que existen capas profundas de la realidad que no pueden ser descritas objetivamente ni tampoco mostradas didácticamente, sino que han de ser tan solo indicadas o señaladas según la capacidad sugestiva del lenguaje y a través de su dimensión metafórica” (*ibid.*). Este simbolismo se relaciona explícitamente con la realidad española y el modo de sentir y representar el mundo propios de España. Ortega se sirve de la potencia simbolizadora del lenguaje para exponer sus reflexiones sobre “el gran tapiz de España” y la visión del espacio queda en él trascendida en una visión ética e histórica, que da el sentido último al paisaje contemplado.

Lo que así encontramos destacada es la peculiar índole de la obra filosófica orteguiana: si no cabe dudar la herencia de la fenomenología en cuanto

⁴⁵ M^a C. Paredes, *loc. cit.*, pp 165 y ss.

⁴⁶ M^a C. Paredes, *loc. cit.*, p. 178.

un nuevo modo de mirar y arrojar claridad sobre las cosas, también cabe afirmar que el lenguaje, la descripción y, muy especialmente, la metáfora, suministraron al autor de *El espectador* una forma específica de construcción de una filosofía y una vía del conocimiento.

Ortega y su "destino verbal". Francisco J. Martín

Como en el caso de Javier San Martín, el autor de *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* no se detiene en las afirmaciones de Ortega sobre su propia obra, y pretende liberar los propios textos orteguianos de la fuerte personalidad de su autor, cuya imagen pública ha condicionado la comprensión de buena parte de su obra, desatendiendo uno de sus aspectos esenciales. Pretende presentar, pues, un "Ortega desde dentro", "un ejercicio crítico que se propone des-velar a Ortega sus propias posibilidades". "Ortega desde dentro quiere significar la puesta en marcha de un ejercicio de "salvación", es decir, "llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado"⁴⁷.

Fco J. Martín insiste en la filiación humanista de la obra de Ortega, una filiación que le resultó "velada" al propio Ortega a causa de su errónea interpretación del humanismo, que consideró siempre mero movimiento estético, carente de sentido filosófico⁴⁸. Lo sorprendente en este equívoco es que Ortega es uno de los autores que en mayor medida ha contribuido a que hoy tengamos un concepto de lo que es la filosofía mucho más amplio que el que estaba vigente en la época en que inició su andadura intelectual, menos cercano al sistematismo y objetivismo y más abierto a diferentes facetas de la vida que no tenían cabida en los antiguos tratados de filosofía. Ortega supo distinguir la existencia de "modos de pensar" y teorizar acertadamente sobre ellos ; utilizó ampliamente la metáfora, que entendió no sólo como forma expresiva, sino también como forma específica de conocimiento... Pero se cerró a sí mismo el paso hacia una valoración del humanismo y su raciovita-

⁴⁷ *La tradición velada*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 68.

⁴⁸ "Más allá de Ortega, el texto orteguiano revela su filiación a una tradición filosófica no racionalista: el humanismo. El problema es que del humanismo se han dado casi exclusivamente interpretaciones que resaltan su importancia cultural o histórica, sin alcanzar a ver la pregnancia filosófica que portaba en su seno. Y Ortega, respecto del humanismo, mantuvo siempre esta interpretación errada. Esto le comportó que no llegara a comprender plenamente el valor filosófico de la retórica (CD, IX, 634) pues toda filosofía que se precie de serlo debe empezar precisamente por la retórica, es decir, por el 'bien hablar'" (*La tradición velada*, p. 88).

lismo se halla vencido mucho más hacia el lado de la racionalidad (en sentido tradicional) que hacia el de la vida.

En *IPL*, planteada la tarea de historizar y desnaturalizar la metafísica y todos sus conceptos, hieratizados por una ya larga tradición, advierte la existencia de un modo de pensar demostrativo, analítico, que se impuso en la cultura europea bajo el impulso de la ciencia física. La filosofía misma se transformó en demostración, y la lógica, como “modo de pensar”, en razonamiento a partir de principios (*IPL*, VIII, 100). Pero la filosofía no se agota en la actividad racional. Hay también un pensar sintético, intuitivo, no mediado por demostración⁴⁹, que, eso sí, debe ir acompañado de un pensar sistemático (*IPL*, VIII, 273), y cuya forma específica de patentizar la verdad es la intuición. La filosofía debe ser la integración de la razón con la intuición. Ortega reconoce un estatuto propio a la evidencia intuitiva, e incluso una cierta preeminencia, en tanto capaz de una desvelación o mostración no diferida⁵⁰. Esta evidencia se obtiene atendiendo a la consistencia de las cosas, correspondiendo a su llamada, mereciéndolas. Éste y no otro es su método.

Este planteamiento conduce a la relación entre pensamiento y lenguaje en el orden del conocimiento racional y en el del intuitivo: la razón hará uso de un logos discursivo, un lenguaje racional, mientras la evidencia (intuición) hará uso de un *lenguaje metafórico*, capaz de acoger el pathos del hombre, al ser capaz de expresar su experiencia con lo originario⁵¹. Y es en este contexto donde adquiere sentido la afirmación que Ortega hace, como tantas veces, “de pasada”, de que “la metáfora es el auténtico nombre de las cosas” (*IPL*, VIII, 292). El lenguaje de la evidencia no puede sino ser visión, imagen; ahora bien, sólo la metáfora es capaz de transportar la inmediatez de la evidencia al lenguaje, expresando lingüísticamente la imagen vista en la visión⁵². Pero, además, el lenguaje metafórico no sólo *acoge* la evidencia: además, puede *potenciarla*. La metáfora no demuestra, sino que *muestra* una evidencia.

Con esto se nos abre la posibilidad de entender la citada afirmación orteguiana de que “la metáfora es el auténtico nombre de las cosas”: “Del nombre –dice Fco J. Martín– nos servimos para llamar a alguien: el nombre evoca la presencia de lo que está ausente; a través del nombre lo ausente se hace

⁴⁹ La razón da razones de las cosas, apoyándose en última instancia en los primeros principios; mientras que la ciencia es conocimiento *desde* los principios, la filosofía es además “viaje al descubrimiento de los principios” (*IPL*, VIII, 64) que se nos dan en una intuición de lo insensible (*QF*, VII, 353).

⁵⁰ *La tradición velada*, p. 79.

⁵¹ Fco. J. Martín, *op. cit.*, p. 82-3.

⁵² *Ibidem*.

presente, se llega hasta nosotros, comparece. El adjetivo ‘auténtico’ quiere señalar aquí un nombrar primigenio, originario, algo que es *esencial* a su desvelamiento ; ‘nombre auténtico’ quiere decir que no es un nombre diferido al que se ha llegado a través de una deducción, que no es una definición lógica en la que se han vaciado los contenidos particulares de la vida, sino que es el nombre correspondiente del desvelamiento originario, que es la *transposición* lingüística de una evidencia. La metáfora es el auténtico nombre de las cosas porque sólo ella es capaz de patentizar lo originario de las cosas, sólo ella es capaz de mostrar el momento primigenio, indeducible e indemostrable, del nacimiento de las cosas” (p. 84).

La distinción orteguiana entre el papel y el sentido del lenguaje en la Filosofía y en la Literatura nos conduce al núcleo de las razones que impidieron a Ortega apreciar el valor de su concepción de la metáfora y le cerraron el paso hacia una valoración de la tradición humanista a la que, sin reconocerlo, pertenecía. Para Ortega lenguaje y pensamiento se hallan en el pensador y el escritor en relación inversa: en el segundo el lenguaje ocupa el primer término ; en el primero, es puro soporte de las ideas: sólo éstas deben quedar visibles, mientras que el lenguaje está “destinado a desaparecer” (*CD*, IX, 634-5). Pese a que Ortega había sabido distinguir los distintos “modos de pensar”, reconociendo a la metáfora su dimensión cognoscitiva, parece no querer extraer las consecuencias de esta afirmación y la relega al plano puramente ornamental. La distinción entre lenguaje y pensamiento está hecha desde una determinada concepción de lo que es efectivamente pensamiento, solidaria de la tradición racionalista. Como señala Martín, con sólo leer algunas de sus páginas de *Meditaciones del Quijote* o *El espectador* le habría resultado evidente que si él mismo había recurrido con frecuencia al lenguaje metafórico es porque éste posee una naturaleza filosófica.

Pero Ortega parece no reconocer esta vertiente de su propia obra y su entronque con el humanismo, como si tratara de ocultarlo, en la misma medida en que acentúa su filiación intelectual germánica⁵³. Por eso Martín propone dar a la filosofía orteguiana un marco conceptual de mayor alcance (p. 90) y prestar una atención sostenida al lenguaje, que es parte integrante esencial de su pensamiento.

Raciovitalismo quiere decir sometimiento de la razón a la vida. Más aún que un método y que una doctrina, es un programa: “La razón pura tiene que

⁵³ Desconociendo, además la herencia latina, que minimiza: “Roma –dice en *Meditaciones del Quijote*–, en el fondo, nos trae sin cuidado” (*MQ*, I, 341) y la tradición humanista y literaria española, a la que, sin embargo, ha contribuido muy poderosamente (*MQ*, I, 362-3).

ceder su imperio a la razón vital” (*TNT*, III, 178). Así pues, frente a razón pura, razón narrativa⁵⁴. Para comprender algo, en efecto, hay que contar una historia: “La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*” (*HCS*, VI, 40). Paralelamente, Ortega considera la fantasía facultad primordial del hombre. Es fundamental para la realización de la vida humana (*PA*, VIII, 29), sin fantasía no habría hombre y la razón misma, dice, “no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía” (*IPL*, VIII, 161). Sin embargo, pese a estas afirmaciones, la mantiene en las redes de la razón. Su sistema es más racionalista que otra cosa, a pesar de que ve que el desvelamiento racional oculta y vela otros modos de desvelamiento, como el metafórico (p. 99), cuya importancia reivindicó el humanismo, erigiendo al lenguaje en la primera y principal respuesta humana a las necesidades que plantea la vida y en el lugar en que se manifiesta la *humanitas*. Los humanistas llegaron a ello impulsados por el deseo de comprender la palabra de los antiguos, para lo que, en efecto, no basta la ayuda de la *ratio*. Les fue preciso descender hasta la concreta situación de los textos (por eso se llamaron “gramáticos” y no filósofos, en oposición a los escolásticos). Su amor a la palabra les llevó a interesarse por todo lo que perteneciera al dominio del lenguaje. Así, –dice Martín– “La filología, en tanto que *amor a la palabra*, deviene filosofía” (p. 103).

Si la razón sola es incapaz de hacer frente a la *necessitas* porque sólo puede proceder deductivamente a partir de principios previamente desvelados, el *ingenium*, la facultad inventiva de la que procede el *ars inveniendi*, es superior al *ars iudicandi* de la *ratio* y capaz de este enfrentamiento a través de la *inventio*. Por tanto, para ellos el ingenio es una facultad cognoscitiva y como tal hace posible un modo de filosofar que acoge aquello que la filosofía del racionalismo desprecia: lo concreto, lo individual, lo cambiante, la historia. Es capaz de hallar relaciones entre las cosas y de éstas con el universo, instaurando un tipo de evidencia que no cuadrícula y aísla a las sustancias sino que busca nuevas conexiones: de ahí la importancia de la metáfora (p. 105), capaz de manifestar aquello que en la abstracción se pierde.

Ortega recoge “temáticamente” buena parte de las exigencias que los humanistas reclamaban para la filosofía: la atención a lo concreto y particu-

⁵⁴ En lo que coincide Martín tanto con Marías como con Paredes. “La narración es la estructura formal de ese *decir*, cuyo propósito es rigurosamente cognoscitivo y científico” (Julián Marías, *Acerca de Ortega*, p. 88). En Ortega “...la unidad del pensar y del decir transforma el estilo orteguiano en verdadera ‘narratividad’ filosófica” (M^a Carmen Paredes, “Una vuelta mundana a las cosas: Prólogo a *Veinte años de caza mayor*”, *Revista de Occidente*, (144) mayo 1993, p. 139).

lar, la crítica a la *ratio* en tanto que razón pura desligada de la vida, etc. (p. 106). Por otro lado, el lenguaje orteguiano responde bien al modelo de un lenguaje “ingenioso” propio de la tradición humanista. El desdichado equívoco de Ortega fue –como se pone de manifiesto en su estudio sobre Vives– no ver en el humanismo más que una transición hacia la modernidad y desconocer el lado filosófico que sin duda poseía.

Hay en el libro de Martín otra tesis que también nos parece de gran valor y es el reconocimiento de la influencia de Nietzsche en Ortega, al que se refiere en la página 65, al citar la frase de Nietzsche “El estilo es el hombre”, que Ortega recuerda. Nietzsche fue para él mucho más que una influencia (p. 65, nota 15) y según Martín se da en él una interiorización de la obra del pensador alemán tan profunda que después va a resultar difícil delimitar dónde empieza el uno y acaba el otro, puesto que Ortega sigue a Nietzsche en muchos conceptos y expresiones (v.g., “andamiaje”). Por su parte, Sobejano ya había subrayado que Ortega nunca da la localización exacta de la cita cuando se refiere a Nietzsche, lo que parece sugerir que cuando evoca sus ideas las cita de memoria⁵⁵.

El conocimiento como afirmación de la vitalidad. Jaime de Salas

Para De Salas la clave para una acertada apreciación de la filosofía de Ortega no se encuentra en el hallazgo de una o varias influencias concretas, sino que, precisamente, *la adopción de una postura en todo momento crítica ante las influencias recibidas es lo que nos permite apreciar su originalidad y peculiaridad intelectual*.: Ortega no se reduce a sus influencias, que las tuvo, porque las integró en un pensamiento propio y original que concilió una resuelta voluntad de objetividad, indispensable en sentidos diferentes a la filosofía y a su patria, con el reconocimiento del valor de la imaginación⁵⁶.

De Salas coincide así con Fco. J. Martín y M^a Carmen Paredes en subrayar la importancia de la dimensión estética y el papel de la imaginación y la metáfora en la obra de Ortega. Precisamente, será el ejercicio de la filosofía lo que le permitirá integrar distintas sensibilidades, (la estética, patriótica, etc) en una única visión coherente de la realidad: de hecho, a lo largo de su vida se inclinará en ocasiones por la aproximación a la realidad de tipo estético, a la que confiere valor metafísico⁵⁷.

⁵⁵ *Nietzsche en España*. Gredos, Madrid, 1967, p. 531.

⁵⁶ “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, p. 164.

⁵⁷ Jaime de Salas, “Ortega y el ideal de una filosofía académica”, en Jaime de Salas y

En su génesis⁵⁸, la obra de Ortega está marcada por el intento de superar la visión de la realidad recibida de los hombres de la generación del 98 y el esfuerzo de adoptar una posición filosófica propia en oposición a la de Nietzsche, autor respecto al cual las *Meditaciones del Quijote* suponen una toma de distancia crítica, si bien su influencia se dejará sentir a lo largo de toda su obra posterior. Para alcanzar esta doble superación Ortega necesitaba un instrumento capaz de permitirle alcanzar una nueva forma de racionalidad, una recuperación de la objetividad expresada en términos por completo diferentes de las anteriores fórmulas cartesiana e idealista: la fenomenología fue, precisamente, ese instrumento. Le permitió tanto retener muchos aspectos válidos de los escritos de Nietzsche como crear un pensamiento y una perspectiva propia desde la que afrontar el problema de su patria, siempre presente en su obra⁵⁹. Por tanto, para De Salas su recepción de otras corrientes filosóficas se halla condicionada por la temprana influencia del filósofo alemán⁶⁰, influencia que se encuentra muy a la vista no sólo en *MQ* (obra a la que confiere su auténtica unidad) sino también a lo largo de los volúmenes que componen *El Espectador* y en gran número de tesis e incluso giros estilísticos. Es particularmente visible su influencia en cuanto a la *elección del género* y al *problema moral planteado al intelectual por la concepción de su propia tarea*; se mantiene sobre todo a lo largo de toda la primera parte de su obra, hasta 1932, fecha de la redacción del *PE* y *GDD*, para atenuarse a partir de entonces⁶¹.

En otros términos, su recepción de Nietzsche es una recepción positiva y le permite una reflexión que inscribe conceptos nietzscheanos en un contexto más amplio y que a veces los rectifica. En lo que se refiere a su adscripción a la fenomenología, ésta sólo se produjo cuando había en él, ya definida, una intención moralizadora desde la que ha de valorarse su recepción de

Dietrich Briesemeister (eds.), *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*. Madrid: Iberoamericana, Frankfurt am Main: Vervuert, 2000, p. 190.

⁵⁸ Cf. *Cartas de un joven español*, Madrid, 1991, p. 95.

⁵⁹ “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, en A. Domínguez, J. Muñoz y J. de Salas, *El primado de la vida. Cultura, Estética y Política en Ortega y Gasset*. Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, p. 155.

⁶⁰ Jaime de Salas, “Ortega lector de Nietzsche”. Las *Meditaciones del Quijote* frente a *Meditaciones intempestivas II*” en *De orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*. Domus Editoria Europaea. Frankfurt, 1994, p. 877. También “Las *Meditaciones del Quijote*”, en *II Semana Escorialense. A los 80 años de la publicación de las Meditaciones del Quijote. Una visión de España desde El Escorial*. El Escorial, Concejalía de Cultura, 1993, p. 71. También “Sobre la génesis de las *Meditaciones del Quijote*”, en *Revista de Occidente*, N° 156, mayo 1994.

⁶¹ Hacia esa fecha se produce ya el abandono del género periodístico, anunciado en *PE*.

este método, puesto por él al servicio de una tarea de todo punto ajena al proyecto fenomenológico, a saber, la construcción de una nueva perspectiva⁶².

Si se aleja de Husserl es precisamente porque retoma la intención de Nietzsche de crear para su lector y, más aún, para sí mismo, una nueva perspectiva y una nueva identidad, tarea que contiene un ingrediente “heroico”, puesto que implica la afirmación de sí mismo⁶³. Si bien esta intención posee un neto carácter nietzscheano y la hallamos presente en Ortega, De Salas subraya que en Ortega se matiza en el sentido de que esta afirmación de sí mismo implica la aceptación relativa de lo que la circunstancia es de hecho⁶⁴, aceptación que, por otro lado, no recibe el sentido de una resignación, sino de “reabsorción”, tarea en la que consiste el destino concreto del hombre (*MQ*, I, 322) y que implica no sólo contar con las cosas como son sino también tratar de mejorarlas.

En el inicio de su andadura intelectual Ortega trataba de superar una cultura estética y literaria, la española de comienzos de siglo, en la que el papel de la filosofía es muy débil⁶⁵. Buscó en Alemania un pensamiento racional capaz de construir la objetividad necesaria en su patria, pero no abandonó nunca la dimensión estética del pensamiento ni las posibilidades que el arte abre para la comprensión de la vida. Inicialmente adquiere de Nietzsche una valoración positiva del significado de la obra artística, que a partir de *MQ* ya considera superado por el de la filosofía, si bien conserva numerosos elementos de Nietzsche⁶⁶.

En *MQ* literatura y filosofía, impresión y concepto, aparecen contrapuestos, especialmente en la *Meditación preliminar*. Aunque establece la superioridad del concepto y la filosofía⁶⁷, para De Salas el influjo de Nietzsche se mantiene en cuatro aspectos:

En primer lugar, ambos autores piensan que el conocimiento es expresión de la vitalidad humana, que permite al artista, como al pensador, afirmarse a

⁶² Cf. “Sobre la génesis de las *Meditaciones del Quijote*”, p. 75.

⁶³ I, 390. La aportación fundamental de Nietzsche es la afirmación del sujeto o mejor la potenciación de la conciencia. Intenta encontrar en la circunstancia aquello que puede de acuerdo con las exigencias nietzscheanas servir a la vida” (“Ortega y el ideal”, p. 193).

⁶⁴ I, 382 y I 395.

⁶⁵ Sobre las limitaciones de la cultura académica de la España de su tiempo, cf. “Ortega y el ideal...”, p. 185.

⁶⁶ Las *Meditaciones del Quijote* “pueden entenderse como un intento de integrar las doctrinas fuertes de *Ideas I* de Husserl (...) con una versión renovada del pensamiento de Nietzsche, capaz de atender a la autenticidad” (“Ortega y el ideal de una filosofía académica”, p. 192).

⁶⁷ Cf. “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, p. 157.

sí mismo sustrayéndose a la costumbre y llegar a la verdad. Esta intensidad de la intuición primigenia dominará también la expresión del pensamiento. Por eso la metáfora, más que mero adorno, es “la imagen de la realidad anterior a cualquier análisis o razonamiento”⁶⁸. El hombre piensa en imágenes y en el marco que permiten las metáforas, que poseen una racionalidad propia y comportan una determinada organización de las cosas⁶⁹.

En segundo lugar, el uso de metáforas en la *Meditación preliminar*, en la que tienen un lugar central, pone de manifiesto que el proyecto intelectual orteguiano, si bien está presente la fenomenología, también lo está la intención de una creación estética que aproxima el filósofo al artista.

En tercer lugar, si Ortega manifiesta en *MQ* la influencia de Husserl, también es evidente la de Nietzsche⁷⁰. La fenomenología permite la superación, e incluso la inversión, de las posiciones de Nietzsche. Éste y Ortega atribuyen creatividad al poder de la metáfora. La fantasía es visión rápida de semejanzas sobre las que más tarde la reflexión verificará sus conceptos. Pero en Ortega, el artista ocupa el lugar que Nietzsche da al filósofo y es la filosofía la que tiene la última palabra, en un claro reconocimiento de la importancia de lo intelectual. En el polo opuesto a Nietzsche, afirma Ortega que la evidencia intelectual permite una certeza absoluta y garantiza la experiencia de la objetividad. En la diferente valoración en las intuiciones y conceptos –dice De Salas– “desemboca la contraposición entre Ortega y Nietzsche”⁷¹.

Por tanto, para Ortega no es la espontaneidad creativa la que tiene la última palabra, sino también y fundamentalmente, la evidencia. En este orden de cosas, y como se ha dicho, será la fenomenología la que le abra la posibilidad de instaurar una nueva objetividad⁷².

⁶⁸ *Loc. cit.*, p. 158.

⁶⁹ *Loc. cit.*, p. 159.

⁷⁰ Lo que no significa para Salas que Ortega escribiera *MQ* pensando en Nietzsche. Más bien tendría presentes a Unamuno, Scheler, Baroja o Husserl.

⁷¹ “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, p. 164.

⁷² La voluntad de objetividad para De Salas se despliega en tres manifestaciones: en primer lugar, se propone la salvación de una circunstancia individual, lo que implica un respeto al contexto del pensador que excluye la posibilidad de una “meditación intempestiva” y exige una reflexión que aspira a situarse a la altura de los tiempos. En segundo lugar, la voluntad de objetividad supone el reconocimiento de la consistencia racional de la circunstancia (resonancia platónica). Por tanto, si pudo encontrar en Nietzsche importantes orientaciones en lo que se refiere a la perspectiva, de todos modos para él la constitución de una perspectiva o punto de vista no es expresión de la voluntad de poder, sino resultado de una atención a la circunstancia. Si Nietzsche advierte la importancia de la creación. Ortega resalta la voluntad de objetividad, que se manifiesta en primer lugar en su atención al problema de España; en cualquier caso, el atractivo de la fenomenología radicaba en que le permitía hallar una racionalidad

En síntesis, para Jaime de Salas, cabe expresar así la relación de Husserl y Nietzsche con la obra de Ortega: La fenomenología ayudará a Ortega a prestar objetividad al proyecto intelectual nietzscheano ; paralelamente, la recepción de la fenomenología estará mediatizada por la herencia del autor de las *Meditaciones intempestivas*. No es posible, en ningún caso, reducir la obra de Ortega a ninguna de estas fuentes, porque en ella se vierte una visión unitaria y personal sobre las cosas.

Dicho lo cual, veamos el papel de la fenomenología en la constitución de la reflexión orteguiana, según De Salas:

La distancia entre Ortega y la fenomenología es perfectamente evidente en lo que toca a la puesta entre paréntesis de la creencia en el mundo externo. Si es cierto que J. San Martín tiene razón al subrayar que esta crítica sólo aparece más tarde, también lo es que, como apunta De Salas, Ortega siempre cuenta con el mundo, al que en ningún momento afecta la epojé, lo que no es en modo alguno mera discrepancia de detalle, sino un desacuerdo, en toda la fuerza del término, fundamental.

La vecindad entre Ortega y la fenomenología, ciertamente, es patente en cuanto ésta le permite, como se ha advertido antes, afirmar el sentido de la objetividad, frente al sentido absoluto de la afirmación del yo que parece propiciar Nietzsche. No cabe adquisición de la propia identidad fuera de un mundo concreto. Salvarse uno mismo y salvar la circunstancia supone reconocer en ésta una consistencia y una objetividad que Ortega capta a través del método fenomenológico. En fin, la objetividad persigue y consigue una comunicación efectiva con el lector, al que acompaña a un nuevo modo de ver las cosas⁷³.

La fenomenología permite a Ortega la elaboración de una perspectiva que no se reduce –como en Nietzsche– a nuda expresión de la voluntad de poder, sino que es resultado de una mirada atenta a la circunstancia. En Ortega puede considerarse nietzscheana la conciencia de la importancia de la actividad creativa, y se puede decir que la voluntad de objetividad estuvo en él auxiliada por la fenomenología. Si Leibniz vio que la doctrina de la perspectiva hacía posible la conciliación universal de todas ellas, sin pérdida de su carácter irreductible y Nietzsche afirmó la importancia de lo particular y la necesidad de elevarlo a tema de reflexión, Ortega afirma la importancia de los elementos menos significativos de la circunstancia, al tiempo que defien-

dad en las cosas, y en las cosas particulares (Cf. “Sobre la génesis de las *Meditaciones del Quijote*”, pp. 72 y 73). Cf. también “Ortega y el ideal...”, p. 188).

⁷³ Lo que propone *MQ* no es situar al lector dentro de una discusión científica sino lograr que vea la realidad por sí mismo: “Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*...” (Vol. I, p. 318).

de la existencia de una jerarquía de todos los elementos en su seno, jerarquía sin la cual no puede hablarse de mundo⁷⁴.

La doble incidencia del pensamiento nietzscheano y la fenomenología en la filosofía de Ortega se deja sentir también en lo que toca al lado regeneracionista de su pensamiento, no menos importante que los anteriores.

En conclusión, dice De Salas⁷⁵, Ortega en ninguno de los periodos de su producción filosófica puede ser considerado como plenamente un fenomenólogo. La fenomenología es una teoría (del conocimiento y de la realidad) y una práctica (un método). Si bien en Ortega hay numerosos análisis fenomenológicos, no puede decirse que éstos predominen en su obra. Son más frecuentes los casos de “circunvalación”⁷⁶ en los que realiza una serie de análisis complementarios (fenomenológicos o no), hasta presentar el fenómeno en su integridad y llegar a su evidencia. El método fenomenológico es importante, pero no único en Ortega⁷⁷, y destacar la perspectiva de su misión moralizadora resulta bastante más acertado que insistir en el componente fenomenológico de la obra de Ortega.

Volvamos ahora al recuento de los aspectos de la obra de Ortega en que se manifiesta el influjo de Nietzsche. El cuarto y último que destaca De Salas es la importancia de lo estético, tal como se aprecia en *EEP*, obra en la que la creatividad estética constituye la expresión de la creatividad del hombre en general. También su teoría de la metáfora en los escritos tardíos revela la presencia de la impronta nietzscheana en Ortega, cuya presencia se aprecia en la persistencia de una determinada teoría del conocimiento como resultado de la actividad metafórica del hombre. Reconocimiento, por tanto, del poder de la imaginación y de la concepción de respuesta del hombre a la pérdida de vigencia de las creencias.

En conclusión, la influencia de Nietzsche puede apreciarse tanto en el gran número de tesis en que ambos autores coinciden como en la vertebración del conjunto de su obra, en un estilo en que se habla en primera persona y un acercamiento a la circunstancia como algo que ha de ser asumido desde la propia perspectiva, punto de vista propio, que es el único desde el que nos es dado comprender la realidad. Nietzsche se hace presente, de manera especial, en la insistencia acerca del alcance moral de esta búsqueda,

⁷⁴ *MQ*, I, 319, 322.

⁷⁵ “Ortega lector de Nietzsche”, p. 898.

⁷⁶ Como el ejército judío al tomar Jericó (*MQ*, I, 327 y *QF*, VII, 279).

⁷⁷ En la obra tardía de Ortega, señala De Salas, aparecen análisis fenomenológicos (v.g., “Prólogo a *20 Años de caza mayor* del Conde de Yebes), pero en modo alguno de manera exclusiva. Algunos de sus trabajos epistemológicos pueden entenderse como ejercicios de fenomenología (así *QC* y en *HG*) pero no otros, como *ASP*.

entendida como un esfuerzo intelectual que “transforma, salva y legitima la vida de quien la sigue”⁷⁸. Cuando en el *PE* afirma que *MQ* fue la primera aplicación ejecutiva de su pensamiento al contexto de la vida no sólo estará manteniendo la continuidad de su obra, sino confesando que ha escrito siempre no sólo para el lector sino también para sí mismo: búsqueda intelectual y experiencia de la vida aparecen así estrechamente vinculadas tanto en Ortega como en Nietzsche. La afirmación de la vida es entendida en ambos autores como la conquista de una perspectiva particular. La realidad es la realidad del individuo que busca el sentido de su existencia a lo largo de su vida ; “biografía” es *la exposición de una perspectiva*, es decir, la manifestación de un modo de ver el mundo, que es, precisamente, a juicio de De Salas, lo que confiere unidad al conjunto de la aparentemente dispersa obra orteguiana⁷⁹.

Ahora bien, el pensamiento orteguiano es ya desde *MQ* un pensamiento circunstancial, dotado de una voluntad de objetividad y animado por un sentido de lealtad a la circunstancia: la vida se hace con la circunstancia y la relación entre una y otra se articula en la perspectiva, de modo que un primer rasgo diferencial entre Ortega y Nietzsche es precisamente el que para el primero no quepa plenamente una meditación “intempestiva” y que no tenga en cuenta la situación para encontrar en ella un lugar para el desarrollo de la propia vocación. El mundo o circunstancia es para Ortega “la otra mitad de mi persona” (*MQ*, Vol. I, p. 322). El afán de autoafirmación, en el que coincide con Nietzsche, sólo puede darse en el contexto de una objetividad.

Las *Meditaciones*, pues, desde la afirmación del principio “yo soy yo y mi circunstancia”, se constituyen en el anuncio de ejecución de un proyecto intelectual en el que es dominante la preocupación moral por España y sus posibilidades. Y el citado principio, de inspiración nietzscheana, constituye a un tiempo una verdad metafísica y una exigencia moral.

La insistencia en el punto de vista individual hace de Ortega un pensador que representa una versión de la modernidad, la de su crisis, “cuando no en su ocaso”, como dice De Salas en otro lugar⁸⁰: su insistencia en la lealtad a la circunstancia concreta, en la historicidad de la vida humana y en el valor de su perspectiva sobre el mundo⁸¹, le sitúan justo en el borde del “modo de

⁷⁸ “Ortega lector de Nietzsche”, p. 879.

⁷⁹ Las *Meditaciones intempestivas* habían sido un intento de definirse el propio autor a través de sus comentarios sobre algunas figuras del momento ; el *Ecce homo*, un esfuerzo por encontrar la propia identidad. Para Ortega, también el tema de la reflexión es la persona de su autor en un contexto concreto.

⁸⁰ *Razón y legitimidad en Leibniz*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 19.

⁸¹ “La definición de la propia perspectiva ha de realizarse como un momento de la constitución de la propia individualidad” (*Loc. cit.*, p. 25).

pensar” moderno, en el inicio de una nueva etapa de la cultura europea.

¿Es entonces Ortega uno de los últimos filósofos modernos o, más bien, uno de los primeros postmodernos? Si su fidelidad al concepto, la objetividad y la racionalidad hacen de él un autor “moderno”, su perspectivismo parece situarle en el inicio de la postmodernidad. Desde nuestro punto de vista la respuesta a esta cuestión habrá de buscarse nuevamente en la presencia de elementos nietzscheanos en sus escritos y, sobre todo, en la posible coincidencia con los autores postmodernos en temas que se originan en la obra del pensador alemán.

Y no sólo eso: estas posibles coincidencias tal vez nos orienten hacia una comprensión más profunda del desarrollo de la postmodernidad como tal. En efecto, ¿se trata de la simple influencia de unos autores sobre otros o, más bien, de su común pertenencia a una determinada evolución de la metafísica⁸² en la que se hallan involucrados Nietzsche, Ortega, Heidegger, así como los postmodernos? Nos parece posible entender la coincidencia entre Ortega y Nietzsche como la recepción de una influencia pero también (lo que por supuesto no es incompatible con esta tesis) como una común participación en una misma corriente cultural, la de la creciente disolución de la metafísica occidental, proceso que se extendería en el tiempo desde Nietzsche a Heidegger, y en el que estaría inserta la obra de Ortega. Esta disolución supone la inauguración de una nueva era histórica, la postmodernidad. Ortega había declarado ser nada moderno, muy siglo XX. El abandono de la edad moderna es para él *El tema de nuestro tiempo*. ¿Nos autorizan estas y otras aseveraciones a incluir a Ortega entre los autores postmodernos? ¿Se da efectivamente entre ellos una comunidad de intereses intelectuales? Y en tal caso, ¿puede hablarse de mera coincidencia entre ellos o las cosas mismas nos autorizan incluso a apreciar en nuestro filósofo un planteamiento más lúcido y efectivo que el que hallamos en las obras de los autores más relevantes de la postmodernidad, Gianni Vattimo y Jean François Lyotard?

Ortega. Modernidad y postmodernidad. Máximo Martín Serrano

Martín Serrano⁸³, en un artículo amplio y formalmente modélico, establece el puesto de Ortega en el proceso de superación de la Modernidad, en

⁸² Metafísica cuyo “código genético” se transmitiría inexorablemente a través de la tradición filosófica, según A. Regalado (*El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, p. 17).

⁸³ “Ortega y la postmodernidad (En torno a la superación del mundo moderno)”. En *Hermenéutica y acción*. Compilación de Lluís Álvarez. Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura, 1999.

confrontación con G. Vattimo y J. F. Lyotard. Ortega, consciente de la crisis nihilista de la modernidad, vio la necesidad de salir de ella y de su consecuente desorientación vital⁸⁴, buscando la sustitución de la razón pura, heredera del modelo ilustrado moderno, por una razón vital propia de una nueva época e instauradora de una racionalidad asentada en la radicalidad misma de la vida, fundamento de la realidad y del conocimiento. En el raciovitalismo la razón deja de ser *racional* para convertirse en *vital*, y el conocimiento deja de ser utópico y ucrónico para desplegarse en la forma de múltiples perspectivas, en continuo proceso de superación dialéctica. Vida es en Ortega contingencia e indigencia, duración y temporalidad, finitud e inmanencia. El conocimiento, en su sistema, se encuentra arraigado en la vida, y alejado de toda sustancialización y hieratización de la cultura, que pasa a ser entendida como producto del pensamiento orientado a hacer posible la vida. Por otro lado, la forma misma del pensamiento no es la puramente deductiva, sino dialéctica: como el sujeto humano es histórico, las vistas que toma sobre la realidad se toman desde un determinado punto de vista o perspectiva, por lo que los aspectos de las cosas (correlativos de las vistas) no son nunca absolutos, ya que dependen del punto de vista. Los aspectos de la cosa cambian cuando cambiamos de punto de vista. En el pensar dialéctico vemos que los aspectos y vistas son parciales y han de ser continuados con otras vistas: en principio, el proceso es infinito. *No hay verdad ni realidad última, plena o absoluta.*

Martín Serrano (p. 254) afirma que Ortega se ocupó de los mismos problemas que los postmodernos y desde los mismos presupuestos: el abandono del absolutismo moderno de la razón y la asunción de la relatividad del conocimiento surgida de la asunción del carácter histórico de todo lo humano. Pero mantiene que el modo en que se da en Ortega este imperativo de superación de la modernidad es “más sólida y coherente” de la de Lyotard o Vattimo, al comprender mejor la racionalidad cumpliendo tres requisitos que Martín Serrano considera irrenunciables, a saber: la visión comprensiva del ser humano no puede pasar por encima de la condición temporal y finita del sujeto ; en segundo lugar, no puede construirse ella misma con pretensiones de absoluteidad ; en otras palabras, no debe convertirse en un metarrelato: debe fundar el relativismo desde un discurso que sea él mismo relativo. En fin, debe fundar una idea de cultura que supere el nihilismo.

⁸⁴ Sin olvidar, como apunta Martín Serrano en la página 277, que la crisis implica siempre, junto con la inseguridad y desorientación, una dimensión positiva en tanto que *condición* del cambio de rumbo histórico, dimensión optimista que siempre estuvo presente en Ortega.

Necesitamos una cultura renovada que asuma el hecho diferencial, la pluralidad y la localidad, y también la finitud y la contingencia. “El punto quizás más relevante –dice Martín Serrano– es que esta cultura debe entenderse a sí misma como perspectiva e interpretación y asumir la creación simbólica como expresión del sujeto individual que, de esta manera, se construye a sí mismo y simultáneamente construye el mundo al asimilar positivamente la finitud como una nada que es posibilidad de ser” (p. 255).

La nueva cultura respeta la diversidad de expresiones y evita la hieratización excluyente, siguiendo la advertencia de Nietzsche. Acepta el devenir y la propia provisionalidad e inconclusión, admitiendo la espacio-temporalidad como límite al mismo tiempo que como fuente de creatividad. Pues bien, “Ortega es un pionero y adalid de esta nueva cultura”.

El raciovitalismo, junto con el pensamiento postmoderno, es una respuesta al reto de la superación de la modernidad ; es más, en ciertos aspectos, la visión de Ortega es más ajustada y superior. Para probar esta tesis, pasa Martín Serrano a una resumida exposición del origen y sentido de la postmodernidad y sus principales innovaciones. El origen se halla en la idea heideggeriana de destrucción o autosuperación de la metafísica y, por otra parte, en el concepto, también heideggeriano, de lo “heterogéneo”. Los postmodernos, siguiendo a Nietzsche y Heidegger tratan de huir del universo cerrado de la razón occidental. Gianni Vattimo ve en la obra de Nietzsche y Heidegger las ideas precursoras de la postmodernidad y reclama la recuperación de estos autores como condición para superar la postmodernidad porque en ambos desaparece la idea de “fundamento” racional, clave de la historia del pensamiento ; porque como consecuencia del abandono del fundamento se entra en el nihilismo, y, finalmente, porque la historia ya no se concibe como un proceso unitario.

Para J. F. Lyotard⁸⁵ el tema central y decisivo es la negación de toda posibilidad de un *relato*, sistema o visión filosófica del todo. El pensamiento funciona no en la forma de discursos o relatos absolutos sino en la de *juegos de lenguaje*. En *La condición postmoderna* afirma que la sociedad postmoderna se caracteriza por el abandono de la idea de fundamento filosófico de los saberes, que renuncian a toda fundamentación última y se legitiman exclusivamente desde su propia pragmática. Los metarrelatos son sustituidos por millares de historias que hacen posible la vida cotidiana en sus múltiples manifestaciones.

⁸⁵ “El gran relato ha perdido su credibilidad... y los sistemas legitimadores totalitarios (los ideales de la modernidad) no tienen cabida en la cultura de la postmodernidad” (*La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid, 1989, p. 73 y ss).

Gianni Vattimo asume la visión de la postmodernidad mantenida por Nietzsche y Heidegger según la cual la Modernidad se caracteriza por el reinado de la metafísica y la búsqueda de una fundamentación absoluta para la realidad y la historia. Hoy es necesario proclamar la inexistencia de tal fundamentación, punto de partida del nihilismo, y conclusión lógica del abandono de la fundamentación última y los valores supremos. Postmodernidad es antítesis de la noción ilustrada de la historia como proceso unitario de progreso, en la que la postmodernidad descubre su carácter ideológico y a la que contrapone la existencia de múltiples visiones del mundo y diferentes racionalidades. Vattimo recuerda que para Lyotard han quedado confutadas las grandes ideas y metarrelatos modernos que pretendían la fundamentación absoluta del devenir de la historia. Pero esta pérdida no supone quebranto sino apertura de nuevos horizontes de interpretación. Frente a los sistemas metafísicos modernos Vattimo habla del “pensamiento débil”, “ontología débil” y “ontología del declinar”, un pensamiento que reclama la atención sobre la relación entre evidencia metafísica (fundamento) y relación de dominio, la posibilidad de ubicar la experiencia del ser en las apariencias, etc.

¿Puede hablarse de coincidencia entre este diagnóstico orteguiano sobre la crisis de la razón moderna y la que hallamos en los postmodernos? La respuesta de Martín Serrano vuelve a ser afirmativa (p. 282) ya que los puntos clave de la crítica son similares: Ortega compartiría la tesis de Lyotard, cuando afirma la inexistencia de metarrelatos, sistemas o visiones filosóficas de conjunto portadores de una interpretación absoluta y definitiva de la realidad sin tener en cuenta la dimensión temporal de todo producto humano. Para él uno de los errores más graves de la modernidad consiste en la pretensión de construir sistemas definitivos desde una instalación utópica y ucrónica que elabora puros conceptos a los que pretende hacer pasar por la *verdadera realidad*, al tiempo que desdeña la realidad vivida. Esta razón que huye del mundo aparente construye metarrelatos, discursos fundamentadores levantados sobre la infidelidad a lo concreto. Más que ideas, la razón moderna elaboraba ideales.

Estos ideales, según Vattimo y Lyotard, han pretendido ofrecer una lectura única de la historia entendida como proceso hacia la consecución de esos ideales. Hoy conocemos el fracaso de esa pretensión. Para Ortega, es urgente el abandono del paradigma moderno o ilustrado de racionalidad, porque la crisis de la modernidad es la crisis de la razón. La tesis idealista moderna que hace del sujeto humano un ser ahistórico es, como muestra Ortega, insostenible *desde el propio punto de vista filosófico, racional*, puesto que tras la razón se encuentra la vida, la ejecutividad, que es posición de realidad y no

está dada como acto de conciencia. La nueva cultura “de la razón vital” se resuelve en un nuevo modelo de racionalidad, la “razón histórica”.

La postmodernidad habla de la necesidad de superar la modernidad asumiendo como tarea propia la *destrucción de la metafísica*, es decir, el abandono de los fundamentos absolutos. Es precisa una búsqueda de nuevos modelos de fundamentación, que aceptarán una interpretación del ser como apariencia, devenir y mortalidad. Todo ello está cerca de lo que Ortega entiende como razón histórica, que se explicita en forma de narración, término que Vattimo y Lyotard han utilizado para referirse a los discursos que suceden a los metarrelatos.

Tras exponer la crítica de la razón moderna presente en Ortega y los postmodernos y las coincidencias entre uno y otros en el sentido de esa crítica, Martín Serrano pasa a la segunda parte de su trabajo: no sólo se da esta coincidencia entre Ortega y los postmodernos. Ortega proporciona una respuesta más sólida a la crisis, que encuentra en su filosofía elementos para su solución, más consistentes. Para defender su tesis comienza nuestro autor poniendo de manifiesto las insuficiencias teóricas del movimiento postmoderno. El problema más grave es el del relativismo y el de la fundamentación del propio planteamiento postmoderno. El pensamiento débil admite una pluralidad de juegos de lenguaje al tiempo que entiende el ser como caducidad. El ser débil es temporalidad e historicidad. Por su parte, Ortega aceptaría la multiplicidad de los discursos, así como la historicidad. ¿Es entonces posible eludir el relativismo? ¿Cómo hallar la objetividad? en la temporalidad, cómo, admitiendo la historicidad, hallar en ella puntos de apoyo cambiantes, pero capaces de dar un marco de referencia para discriminar entre discursos diferentes, evitando el relativismo?

Para Martín Serrano en Ortega tenemos la solución: el perspectivismo como teoría que entiende el conocimiento como una síntesis de subjetividad y objetividad, y la teoría de la creencia como teoría acerca de la validez de las perspectivas. Una y otra son metarrelatos, pero metarrelatos capaces de aplicarse a sí mismos. Para Martín Serrano, el hilo conductor para escapar del relativismo es la propia denominación “raciovitalismo”, la doctrina de la razón vital. En efecto, en el término “razón” se encuentra implicada la objetividad; en “vital”, el subjetivismo y el relativismo. Precisamente por incluir ambas dimensiones puede superarlas.

Ortega presenta su filosofía como superadora del discurso de pretensiones absolutas del racionalismo y la modernidad, pero también del relativismo. Veamos cómo: el racionalismo ha buscado la objetividad, que identifica los fenómenos con su estructura lógica y matemática, al margen de toda espa-

cialidad y temporalidad. Los fenómenos vitales, siempre teñidos de historicidad y espacialidad, eluden este tipo de objetividad. Frente a la racionalidad moderna, el raciovitalismo buscó un modelo de racionalidad que integrara al sujeto espacio-temporal *como factor esencial del conocimiento*. La vida es la realidad radical, por lo que *todo conocimiento se enraiza en ella*.

La razón raciovitalista exige que el campo de lo teórico se construya atendiendo a lo subjetivo y tempoespacial, *pero sin olvidar la apelación a la racionalidad* para interpretar lo real. Si Ortega supera al racionalismo, supera también el relativismo que niega la objetividad. *Afirma la dimensión objetiva y transvital de la razón, pero ubicándola en el flujo de la vitalidad y de la historia*. Ya sean ideas o creencias, los productos del intelecto *se juzgan desde un metadiscurso no teórico sino práctico y vital: las exigencias históricas de una vida concreta*. *Y este metadiscurso no es absoluto, sino que, a su vez, está sometido al metadiscurso general de la vida*.

El raciovitalismo elude todo riesgo de nihilismo al que está abocada la postmodernidad. En contraste con Vattimo, en Ortega no hay ninguna ambigüedad respecto al futuro: hay, sí, una crisis total, pero también la posibilidad de constituir un nuevo saber, una nueva cultura que supone el fin de la modernidad y la entrada en un nuevo ámbito histórico. Esta cultura abandona la razón como principio y la sustituye por la vida. Rechaza, pues, el utopismo, e imanentiza los principios de la una cultura de la finitud, que toma como criterio los imperativos vitales: deseo, fidelidad a uno mismo, valores vitales, incitación a la acción, modelo del esfuerzo deportivo, vida como reto y creación, juego y deporte.

Como conclusión, Martín Serrano afirma que Ortega salva algunos de los aspectos más difíciles de la postmodernidad, situándonos en el interior de sus propios supuestos, superando la Modernidad de modo más satisfactorio que los mismos postmodernos porque posee una serie de discursos que pueden ser considerados como metarrelatos justificadores de una visión del mundo no establecida desde la pura racionalidad. Son discursos no racionales en el sentido moderno, sino racionales en el preciso sentido que ellos mismos establecen como modelo de racionalidad. Son discursos raciovitales y raciohistóricos. Puede considerarse, desde este punto de vista, como *metarrelato ontológico* la doctrina de la razón vital e histórica en tanto que lectura vital e histórica de la realidad que parte de la vida como fundamento y despliegue en la espacio temporalidad. Y puede entenderse como *metarrelato epistemológico* el perspectivismo y el método dialéctico, que dan sentido a todo discurso cognoscitivo, incluido él mismo: perspectivismo y método dialéctico establecen el sentido y valor epistemológico de las creaciones del espíri-

tu. Estos son interpretaciones y su infraestructura lógica es la dialéctica. Por su parte, la doctrina de la creencia permite apreciar el valor objetivo y subjetivo (subjetiva y relativa por histórica ; objetiva por su relación con el mundo ideal y abstracto) y su necesidad de enraizarse en la vida para poseer valor vital.

Lo que permite a Ortega presentar su obra como metarrelato fundamentador no moderno es que se incluye a sí mismo sin originar paradojas, hasta el punto de que su negación implicaría afirmación: la clave es la noción de *perspectiva*. En virtud de esta doctrina todo discurso encuentra su sentido en la ligazón con un momento histórico. *Esta doctrina es ella misma una perspectiva* que puede ser superada y negada y al serlo se confirma a sí misma. Lo mismo ocurre con la razón vital e histórica: muestra que la vida es principio e historia. Toda manifestación suya tiene en ella su explicación, *incluida ella misma en tanto que manifestación vital e histórica*. Y lo propio cabe decir de la teoría de la creencia: ella misma es una creencia y su negación cabe en el marco que proporciona, por lo que esa negación es, a su vez, creencia.

Segunda parte. La "estructura" de la obra orteguiana

Se habrá advertido que, los intérpretes citados no plantean sus tesis en un mismo plano, no parecen perseguir lo mismo ni coinciden en el "nivel" desde el que formulan sus afirmaciones, lo que nos plantea la pregunta acerca de la posibilidad de una síntesis de todas ellas en torno a un núcleo central o de una única línea argumental, de modo que, afirmando la validez de todas ellas, hallemos el modo de articularlas en una misma perspectiva integradora. Pensamos que esta perspectiva se encuentra sugerida por textos del propio Ortega y debemos buscarla en un conjunto de escritos en que el filósofo habla de sí mismo, presentando su figura intelectual y personal. A continuación nos haremos presentes algunos de dichos escritos e intentaremos establecer la plausibilidad y el valor de las interpretaciones antedichas así como el "nivel" interpretativo desde el que se formulan.

Ortega visto por sí mismo

El "autorretrato" de Ortega se encuentra relativamente bien localizado (aunque no sólo) en *Goethe desde dentro* (1932), el *Prólogo a una edición de*

sus obras (1932), en el *Prólogo para alemanes* (1934), y en algunos pasajes de *La idea de principio en Leibniz* (1947). Del conjunto de sus afirmaciones sobre sí mismo, no muy abundantes pero significativas, destacaríamos cuatro grandes rasgos: el primero se refiere a su obra filosófica como tal y es su resistencia a reconocer deudas intelectuales y su insistencia en la propia novedad. Los otros tres se refieren a su personalidad y trayectoria, y nos parecen, en el fondo, más significativos. Así, el carácter de perspectiva *personal* en la que se instala y desde la que escribe: afirma que en su obra: asistimos a la constitución de una perspectiva propia, a partir de la que emprende la reabsorción de su circunstancia, tarea que considera fundamental. Además, y por lo mismo, se trata de una obra *circunstancial*, de donde su confesado “antiutopismo”. Por último, hallamos la obra y la vida de Ortega puestas al servicio de una vocación, del *cumplimiento de una misión*, en lo que nuevamente se manifiesta como la concreción, en ellas, de lo que constituye “un caso ejecutivo de la misma doctrina” (*PE*, VI, p. 347). Atenderemos a los cuatro aspectos brevemente y sucesivamente.

En lo que se refiere a su deuda intelectual con otros autores, Ortega, literalmente, parece desconocerla u ocultarla. Así, en *PA* declara haber vivido la urgente necesidad de abandonar el continente idealista (VIII, pp. 40-1). Tratábase, hacia 1911 (la época decisiva de sus veintiséis años) de romper con la modernidad y emprender viaje hacia una “costa imaginaria” (p. 42) ; en ese momento hace su aparición la fenomenología, una “buena suerte” cuya influencia, sin embargo, Ortega no parece reconocer. Ya en *MQ* se hallaba en posesión de una “doble averiguación fundamental” de su filosofía: la vida personal es la realidad radical y la vida es circunstancia, de modo que cuando escribe este *Prólogo* hace ya veintiún años que se halla “instalado –dice– en algo parecido a lo que hace muy pocos años se ha descubierto en Alemania con el nombre (...) erróneo y arbitrario, de ‘filosofía de la existencia’” (p. 45). Y “No llegué (...) por ninguna insinuación positiva de origen personal, al pensamiento de que la realidad radical es la vida” (p. 47). Ni fenomenología⁸⁶ ni existencialismo, ni racionalismo ni vitalismo: en *PA* nuestro autor no deja títere con cabeza, salvo, al parecer, dos casos: el primero es Wilhelm Dilthey, si bien respecto a este autor deja claro que por razones evidentes *no pudo llegar a influirle*. La otra mención en sentido positivo es la del biólogo Jakob Von Uexküll (p. 54) y nos parece significativa: consiste en la admisión de que en sus escritos se halla una ampliación al orden filosófico de las ideas bioló-

⁸⁶ Con la que ajusta cuentas en las páginas 47-54 del mismo prólogo en términos muy similares a los que figuran en *IPL* (VIII, p. 273, nota 2).

gicas del autor de *Ideas para una concepción biológica del mundo* y que ciertamente parecen hallarse en la base misma de la noción de circunstancialidad de la vida humana, fundamento de su pensamiento... pero nada más. Para Manuel Benavides⁸⁷, que ha estudiado la incidencia de las ideas biológicas sobre la filosofía orteguiana, es de esa ciencia de donde surgen las grandes metáforas, que son auténticos “aparatos epistemológicos” (p. 9), desde la noción de “circunstancia” hasta la concepción del hombre como ser desarraigado e histórico presente en la *Meditación de la técnica*. Comparadas con la influencia de la biología –llega a mantener Benavides– las influencias de otros pensadores, incluso la de Heidegger, no pasan de ser “incrustaciones circunstanciales” (p. 18) en su trayectoria. En múltiples casos, que Benavides detalla a lo largo de su extensa y documentada obra, el lenguaje de Ortega está tomado en préstamo de la biología (p. 64), pero se da en él una “voluntad explícita de ocultamiento” (*ibid.*) de sus fuentes de inspiración⁸⁸.

Pero hay otro ejemplo aún más elocuente en este sentido: Nietzsche, a quien Ortega cita con frecuencia sobre todo en su primera época, con quien contrajo desde su juventud una deuda tan importante como evidente⁸⁹, y que en *PA* sólo merece una alusión descalificadora e injusta⁹⁰, como subraya Antonio Regalado en *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*⁹¹. Más tarde, en *IPL*, Ortega incluirá a Nietzsche en el grupo de autores irracionistas, a los que rechaza, despejando de un solo golpe el terreno para sí mismo y conjurando el peligro de que pudiera quedar mermada su originalidad. Y es que, afirma Regalado, “Ortega forjó en el *Prólogo para alemanes* un autorretrato intelectual que le otorga un destacado papel, casi solitario, en el pano-

⁸⁷ *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Universidad Autónoma, Madrid, 1988.

⁸⁸ Aunque reconoce en el prólogo a la edición castellana del citado libro su deuda con el biólogo –caso, por cierto, *único*–: “Debo declarar que sobre mí han ejercido desde 1913 gran influencia estas meditaciones biológicas. Esta influencia no ha sido meramente científica, sino cordial. No conozco sugerencias más eficaces que las de este pensador, para poner orden, serenidad y optimismo sobre el desarreglo del alma contemporánea” (VI, 308).

⁸⁹ Ejemplos de su influencia en la primera época de Ortega son *Biología y pedagogía*, de 1920, donde se refiere a la vitalidad y a los resortes biológicos; en *TNT* Nietzsche es el profeta de una nueva sensibilidad, además de referirse a los conceptos de vida ascendente y descendente. También “El sobrehombre” de 1908 y la referencia a la “vida noble” en *Teoría del clasicismo*. En esa época está buscando una nueva moral alternativa de la kantiana.

⁹⁰ Está en la página 39. Allí se refiere a la sentencia nietzscheana de que “la vida quiere ficción, vive de la ficción”, opinión que Ortega dice no compartir, sin matizar. Hay otra alusión a Nietzsche, al final del prólogo, pero Regalado no la cita por no resultar relevante a este propósito.

⁹¹ Alianza Ed., Madrid, 1990.

rama del pensamiento contemporáneo, atrincherando en esa imagen de cara al público sus inquietudes respecto a su propia 'originalidad' (...) El prólogo de 1934 revela a primera vista una ególatra e indiscutible confianza en su propia originalidad filosófica..." (p. 41).

Pero vayamos ahora a otro aspecto de la imagen que Ortega presenta de sí mismo y que se refiere al sentido de su obra, a su significación vital y a la índole de la empresa que trataba de realizar. Ortega adopta conscientemente una *perspectiva personal*, desde la que se dirige al lector. Por eso puede afirmar que su obra (*PE*, VI, p. 347) "es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones⁹², muy entretrejida con toda una trayectoria vital" y no encontrará ánimo generoso que se afane de verdad en entenderla" (*Ibidem*)⁹³. Es más –afirma: "... 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" (*Ibidem*). Y en el *Prólogo para alemanes*: "Si el lector analiza lo que ha podido complacerle de mi obra, hallará que consiste simplemente en que yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón" (VIII, 17). Y ello no tanto porque esté hablando de sí mismo (nunca lo hace) sino al revés, porque habla del lector, "cómo me es presente, cómo me interesa su concreta y angustiada y desorientada humanidad" (p. 18). "Ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado– no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta quién las dice" (p. 17). "No hay más argumentos que los de hombre a hombre" (*Ibid*). Todo decir dice algo a alguien. "La involución del libro hacia el diálogo: éste ha sido mi propósito" (p. 18). Ortega escribe, pues, con una clara voluntad de contar con el lector⁹⁴. Ahora bien, esta instalación en una perspectiva propia resulta ser solidaria de la misma filosofía raciovitalista y un caso "ejecutivo" de ella.

En íntima conexión con esta adopción de una perspectiva individual,

⁹² La obra, por cierto, de "un hombre cuya timidez es tan grande como su audacia y que avanza por la vida con un incómodo ritmo de impulsiones y frenazos" (*PA*, p. 57).

⁹³ Ortega se queja con amargura en más de una ocasión de no haber sido entendido suficientemente, ni siquiera por sus discípulos. Por ejemplo, en el *Prólogo-conversación con Fernando Vela*, "...tengo la impresión de que no me ha leído a fondo casi nadie, ni los amigos más próximos. Lo siento por ellos (...) porque ello es un síntoma grave de su textura íntima" (IV, 387).

⁹⁴ En un texto muy alejado en el tiempo, por poner un ejemplo, se expresa así: "Partíamos –este plural no es solemne, no soy yo solemnizado, sino un efectivo plural ; a saber, el lector y yo: yo, porque, en efecto, he partido de esta afirmación, y el lector porque al leerme acepta el diálogo conmigo..." (*IPL*, VIII, 89).

Ortega declara el carácter *circunstancial* de toda su obra. Desde muy pronto, ya en *Meditaciones del Quijote*, se plasmó su (PA, p. 44) “averiguación fundamental”: la vida personal es la realidad radical y la vida es circunstancia. En ella somos náufragos y todo lo que hacemos lo hacemos en vista de ella (p. 44-5). “Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de la vida individual”. Esta es la realidad radical. Fue el descubrimiento de la circunstancia, la “otra mitad de mi persona” (p. 44). Sólo “al través de esta comunica con el universo” (p. 43). Por otro lado, ya desde entonces se le aparece la cultura toda bajo una nueva luz: constituye una respuesta al problema de la vida y a su consustancial inquietud. La cultura es respuesta a necesidades vitales (p. 43), comentario al texto eterno de la vida (p. 45), “movimiento natatorio” (GDD, IV, 397). Ello le conduce a encarar el problema de su circunstancia, a constituir una perspectiva para su nación, lo que va a ser su vocación y su destino: “mi destino individual –dice– se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo” (PA, p. 57) ; “... 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” (*ibid.*). Por tanto, su obra toda “padece la obsesión de España como problema” (p. 58).

La suya es, pues, una filosofía “*sub specie circumstantiarum*”, no utópica⁹⁵ ni ucrónica. De ahí que nunca haya escrito *urbi et orbi*. Nunca ha hablado para la humanidad. “No conozco al ‘hombre en general’” –dice– (PA, p. 19).

Esta circunstancialidad se concreta, en su caso, en una localización e identificación españolas⁹⁶, que dan sentido e imponen límites a su obra toda: “... mis libros no han sido escritos para la ‘humanidad’, sino para los españoles” (PA, p. 20). El destino nacional, del que se siente inseparable, propor-

⁹⁵ Desde las *Meditaciones del Quijote* su “producción iba a ser una batalla incesante contra el utopismo” (PA, p. 44).

⁹⁶ “Yo sentía mi ser (...) de tal modo identificado con mi nación, que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres” (PA, p. 24). Se ha señalado que la obra de Ortega, desde *MQ*, desfila un mensaje nacionalista, nunca eliminado, que (estamos en vísperas de la Primera Guerra Mundial) llega a invocar la raza, en la “fisiología de un pueblo” y en la “esencia de una nación”, por tanto en un auténtico racismo fisiológico (*MQ*, I, 344). En cualquier caso, sin titubeos, afirma una “óptica española” que se mantendrá en *España invertebrada* y en general en toda su obra. (Cf. I. Sotelo, “Las Meditaciones del Quijote”, en *II Semana Escorialense. A los 80 años de la publicación de las Meditaciones del Quijote. Una visión de España desde El Escorial*. El Escorial, Concejalía de Cultura, 1993, pp. 61 y ss.).

ciona un auténtico sentido a su vida⁹⁷. Si tenía que ser algo tenía que serlo en España (PE, p. 347). Se enfrenta, pues, a la deficiencia española y pone al servicio de su circunstancia aquello que cree puede ponerle remedio: su propia filosofía⁹⁸. Ello imponía, desde el primer momento, una condición: había que construir esa obra en España según su circunstancia (PE, p. 353). Ahora bien, en España ni la cátedra ni el libro poseían eficiencia social alguna, ya que la española es una sociedad que no admite lo distanciado y lo solemne. Por tanto, “dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico”. Como consecuencia, dice, “... mis libros ... propiamente hablando, no son libros” (PA, p. 20); “... yo debía por lo pronto y durante muchos años ... escribir artículos de periódico” (p. 21).

La última de las notas que pretendíamos resaltar en nuestro repaso del “autorretrato” intelectual orteguiano es el carácter que le confiere el ser la ejecución de una tarea, la realización de una vocación. “Yo soy yo y mi circunstancia’ –dice Ortega. Esta expresión, que aparece en mi primer libro, y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial” (PE, p. 347). “Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, ‘hombre de mundo’, algo así como párroco y no sé cuantas cosas más” (PA, p. 16).

La vida es el hecho radical, dentro de la que se dan todos los hechos como ingredientes de él, interiores a él. Consiste en que me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada, prisionero en un contorno (PE, p. 352). La vida es inquietud y elección, en cada minuto (*ibidem*). Precisamente por esto, el ser humano necesita claridad, una claridad que recibe de la razón y la cultura. El raciovitalismo es por ello una filosofía al servicio de la vida pero estrictamente racional⁹⁹.

El hombre es un ser libre, y es libre quien no tiene más remedio que serlo (PE, p. 348). Su vida “va angustiada bajo un imperativo ineludible de realización” (GDD, IV, 396). Es más, “El hombre es el ser condenado a traducir

⁹⁷ “...toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España” (PE, p. 349).

⁹⁸ Se fundieron en él la inclinación al ejercicio pensativo y voluntad de servicio a su país (PE, p. 352). Como había dicho en las *Meditaciones del Quijote* y recuerda al final del *Prólogo para alemanes*, “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”.

⁹⁹ Ortega cuando escribe el *Prólogo para alemanes*, puede afirmar (p. 25) que los españoles se saben de memoria la cultura alemana. Mediterráneo por nacimiento, pero también por temperamento, aspira a integrar la sensibilidad española con la racionalidad germánica y a poner paz entre sus “hombres interiores” (MQ, I, 357).

la necesidad en libertad” (PA., p. 44). Se le impone, pues, la tarea de construir su propia entidad a lo largo de su vida, de ser él mismo, sin falsificación ni impostura¹⁰⁰, de ser auténticamente él mismo: “*El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención*”. “La vida humana es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que cada cual, que cada época tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo” y “... la vida resulta ser, por lo pronto ... un género literario” (PA, p. 29).

En el caso de Ortega, su vocación resultó ser “el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas” (PE, p. 350-1). “Hacia el señorío de la luz sobre sí mismo y su contorno quería yo movilizar a mis compatriotas¹⁰¹. Sólo en él tengo fe ; sólo él realzará la calidad del español y le curará de ese sonambulismo dentro del cual va caminando siglos hace”. Si el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra (PA, p. 45), Ortega aceptó y sintió como propia esta misión y consagró su vida a llenar de claridad su patria. No es posible entender su obra sin esta vertiente nacionalista y españolista, que adoptó en su caso la forma de un programa pedagógico e ilustrado. El suyo fue, desde las *Meditaciones del Quijote*, un ejercicio de *comprensión* que se esforzó por extender a todo tipo de realidad, por humilde que fuera, para llevarla “por el camino más corto a la plenitud de su significado” (MQ, I, 311). Un esfuerzo por tratar de captar “cada cosa en su significación plena” (Op. cit., p. 351) para convertirlas a todas en centro del universo (p. 351). Para él siempre hubo “dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud. Esto es amor el amor a la perfección de lo amado” (p. 311). La plenitud, pues, sólo se alcanza por el amor, por lo que es necesario aprender a amar las cosas. El amor liga cosa a cosa y todo a nosotros (p. 313). Todo es digno de ser amado y la Filosofía misma es ciencia general del amor. La comprensión requiere una “doctrina del amor. Su imperativo de claridad le lleva a la concepción de que todos los objetos poseen una plenitud propia y todos pueden ser “esclarecidos” (333).

Hay otro texto, de 1944, por tanto, diez años posterior a PA, la tercera de las conferencias dictadas en Lisboa y que componen *La Razón histórica*, sin el que no quedaría completa, creemos la semblanza intelectual y biográfica orteguiana. En él Ortega vuelve a hablar de sí mismo y de la índole filosófica de su obra en términos deliberadamente enigmáticos o, al menos, de difícil interpretación: Ortega –dice– se sabe “cuestionable” y “equivoco”: “*Yo no*

¹⁰⁰ “La necesidad humana es el terrible imperativo de autenticidad” (PA, p. 28).

¹⁰¹ A esos compatriotas, los españoles, que “han pasado del querer ser demasiado al demasiado no querer ser” (PA, p. 58).

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”. Y poco después: “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...” (*RH*, XII, p. 276). En general, rechaza las etiquetas que parece requerir el público para identificar las profesiones, incluida la de filósofo, “mascarones ante los cuales las gentes están tranquilas porque saben ya a qué atenerse respecto a ellos” (p. 274). Respecto al estilo que se supone debe acompañar a la filosofía, al estilo de manual, siente por él “cierto robusto desdén” (*Loc. cit.*, p. 275, nota). Ortega podría –dice– “agarrar por las solapas de la levita a uno de esos pseudointelectuales” para reclamarle “perentoriamente” qué idea clara tiene él sobre el estilo en que están escritos los grandes libros de filosofía. Él no ha adoptado ningún estilo filosófico precisamente porque no ha pretendido ser ninguna cosa: “sólo –dice– he pretendido, sin más, ser, ir siendo...” (p. 276).

A modo de conclusión

Medio siglo después, este enigmático equívoco tras el que Ortega ocultó irónicamente el sentido de su obra sigue impulsando la producción de libros y artículos que pretenden hacernos saber a qué atenernos ante el filósofo del Guadarrama. Se ha querido hacer de Ortega un pensador autosuficiente y original (Marías) y también reducirlo a influencias externas de las que Ortega sería mero transmisor (Orringer). Actualmente y cada vez más, se ha apreciado en su obra una originalidad y autenticidad plenamente compatibles con la recepción de corrientes intelectuales que Ortega puso al servicio de su propia misión intelectual: la fenomenología (Javier San Martín, M^a Carmen Paredes), el humanismo (Fco J. Martín), la obra de Nietzsche (Jaime de Salas) o Heidegger (A. Regalado, Máximo Martín Serrano), el pragmatismo (John T. Graham), las ideas biológicas de Von Uexküll y Köhler (M. Benavides)...

Dice Ortega que sólo pretendió, “sin más, ser, ir siendo”. Ciertamente fue e hizo muchas cosas y aparentemente su esfuerzo se perdió, esparciéndose en múltiples campos, diseminándose en ensayos sin pruebas explícitas, derramándose en sugerencias, dispersa en alusiones y elisiones. Su filosofía

pagó muy cara esta brillante apariencia de ensayismo periodístico y sugerencias inconclusas.

Como se ha advertido, las interpretaciones formuladas últimamente no coinciden entre sí ; los críticos parecen ignorarse unos a otros y a veces disputan. Sin embargo, es en ellos unánime la insistencia en el valor filosófico de una obra que ha hecho posible la filosofía en España y que es necesario recuperar para todos, por un lado ; por otro, la originalidad de su esfuerzo de comprensión de la propia circunstancia.

Por lo demás, acaso sea posible erigir en principio hermenéutico el propio perspectivismo¹⁰². Las perspectivas son válidas en lo que tienen de afirmación de un punto de vista particular. Sólo cuando reclaman para sí una validez universal, y, por tanto, utópica y ahistórica, cuando desconocen su carácter limitado, se convierten en falsas en virtud de una deslealtad a lo real. Veamos cómo podríamos ensayar aquí una conciliación de las diferentes perspectivas sobre la obra orteguiana. Ortega muestra en ella los avatares del proceso de constitución de una perspectiva personal sobre España, el mundo y sobre sí mismo. Desde sus comienzos, puso su obra al servicio de España, la clave de cuya salvación veía en la disciplina, la claridad y la objetividad de la ciencia, en una matización del regeneracionismo desde la que se opuso a la generación anterior, reclamando frente a ella la necesidad de la filosofía, que fue a buscar a Alemania. La “claridad” neokantiana no le resultó suficiente, como insuficiente le pareció el idealismo y la modernidad, cuando tuvo la “buena suerte” de encontrar la fenomenología y las ideas biológicas de Von Uexküll, presentes en *MQ*, y, desde entonces, en una parte muy significativa de su obra. Ortega no adoptó la *doctrina* fenomenológica pero tampoco abandonó su *estilo* y muchas veces empleó su *método*, de modo que es en cierto sentido un fenomenólogo, un filósofo que piensa “viendo”, un espectador que mira con amor las cosas pequeñas para convertirlas en el centro del universo, según el programa presente en *MQ*. Pero esta fenomenología, junto con las ideas procedentes de la ciencia biológica sobre la vida y el “mundo” se recrearon en su espíritu fundiéndose con una vocación litera-

¹⁰² En la *Monadología* (& 57) y en la *Teodicea* (&147) se afirma que la realidad, como una ciudad, contemplada desde lados diferentes, parece otra “y queda como multiplicada por las perspectivas”, lo que no implica falsedad sino tan sólo incompletud, de modo que las perspectivas son verdaderas en tanto que realmente son puntos de vista válidos y sólo podrían considerarse falsas en cuanto incompletas. De ahí que para Leibniz en una doctrina es aceptable aquello que *afirma* y no lo que *niega*. “J’ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu’elles avancent, mais non pas tant en ce qu’elles nient”. (*Lettre a Remond de Montmort*, Erdm. 702).

ría a la que Ortega fue fiel y que hace de él un humanista en el sentido más noble y exigente. Todo ello tiene lugar en un mundo que cambia con rapidez y se debate en angustiosas incertidumbres. Nuestro “espectador” peninsular no dejó nunca de atender a las novedades. Nada humano ni inhumano le era ajeno: los fenomenólogos, los biólogos, los sociólogos e historiadores... Su biblioteca se llenó de sugerencias, de artículos y libros, de empeños y frustraciones, mientras Ortega escribía en el periódico, daba clases, iba a la tertulia, dispersándose en una España “tentación” pero también aislado en una España “erial”. No tenía apenas interlocutores a su altura y creció en él una suerte de narcisismo alentado por muchos y espoleado por la envidia de otros. Su obra fue, desde el comienzo, una continuación del proceso de autodestrucción de la metafísica moderna que se iniciara en Nietzsche. Este proceso reclama la validez del punto de vista individual frente a la universalidad utópica de la razón pura: tras el arte “expresionista” de *EE* y tras el “ser ejecutivo” de *QC* se halla la insistencia en el valor de la afirmación de la perspectiva individual y, sobre todo, del elemento preteórico de todo arte y de todo conocimiento. Toda su obra es la expresión continuamente renovada de la formación de esta perspectiva individual sobre el mundo, iniciada en su juventud, proseguida durante una vida y que da sentido a la totalidad de su labor. Por eso creemos que es ésta la tesis desde la que es posible prestar cohesión y unidad al conjunto de las interpretaciones que hemos repasado en la primera parte de este artículo. Por lo demás, es imprescindible advertir que las cinco interpretaciones a las que nos hemos referido no se dan en el mismo plano ni pretenden lo mismo. San Martín¹⁰³ destaca en sus análisis el ingrediente fenomenológico presente en la obra de Ortega, en un estudio atento de los textos, a su filiación y similitud con otros fenomenólogos y al estilo y método del que se valió nuestro autor, lo que, además, destaca a un tiempo su valor y su conexión con las grandes corrientes europeas. Por lo demás, el que Ortega no haya querido reconocer esta deuda y esta pertenencia tampoco resulta insólito, como hemos visto en su momento. Parecido nivel hermenéutico al de San Martín nos parece el que adopta Fco J. Martín. También aquí la crítica franquea el límite establecido por los textos del propio Ortega para instalarse en un nivel de comprensión que pretende captar la unidad de una obra que pertenece plenamente a una tradición humanista, de la que recibe su mejor inspiración y en la que Ortega se ha ganado un lugar destacado. Esta filiación humanista nos muestra un Ortega inteligible a partir del cultivo de la lengua y de la constitución de un estilo personal que deja su impron-

¹⁰³ Sobre el “nivel hermenéutico” adoptado por este autor, cf. “Mundo y trasmundo”, en *Fenomenología y cultura en Ortega*, p. 91-2.

ta en todas sus obras, y se halla en un nivel mucho más profundo y decisivo que ninguna adscripción a una “escuela” filosófica, a una “etiqueta”, en suma. La interpretación de M^a Carmen Paredes nos parece elaborada desde otra intención: si se nos permite la expresión, más que explicar, se propone “comprender” y, aún más, recrear este estilo orteguiano, hasta el punto de resultar difícil, leyéndola, no preguntarse dónde acaban las palabras de Ortega y dónde empieza a ser ella quien escribe e interpreta. Paredes destaca con claridad y precisión el acento nacional, la identificación y afirmación españolas y este pensar mirando en el que Ortega fue un maestro. Jaime de Salas insiste en la constitución de una perspectiva personal como tarea emprendida y perseguida durante toda una vida por nuestro autor: esta perspectiva es en toda la fuerza del término una perspectiva nacional que se condensa y explicita en una obra penetrada por un estilo personal con lo que su vida es un caso ejecutivo de su propia doctrina. La insistencia en la perspectiva individual constituye un paso en el abandono de la modernidad, como tan bien ha visto Martín Serrano. Esta insistencia en la validez de la perspectiva individual y el rechazo de la razón “pura”, el racionalismo, el idealismo y los *metarrelatos* modernos estaban llamados a ser temas de gran importancia en una generación de pensadores, que continuaron el proceso inaugurado por Nietzsche. No es preciso llegar hasta la afirmación de que estos autores estuvieran *influidos* por el autor de *Así habló Zaratustra*, como tampoco parece necesario afirmar que lo estuvo Ortega en el sentido de una emulación o recepción mecánica. Más exacto nos parece admitir que en ellos se da una común pertenencia a una tradición filosófica a través de la cual la metafísica parece superarse y destruirse a sí misma. Ortega se inscribe en esta corriente y en virtud de esta pertenencia a la filosofía de la última fase de la modernidad, o de la primera de la postmodernidad, conecta con muchas corrientes filosóficas y se apropia de muchas ideas, que pone al servicio de su propia vocación y que reelaboradas desde una perspectiva española, nos ofrece en muchas páginas inolvidables.