

La experiencia filosófica en Ortega y Gasset

«La *doxa* es la opinión espontánea y consuetudinaria, más aún, es la opinión "natural". La filosofía se ve obligada a desasirse de ella, a ir tras ella o bajo ella en busca de otra opinión, de otra *doxa* más firme que la espontánea. Es, pues, *para-doxa*» (7,357).

Reconstruir el estado de ánimo, el temple propio de una mente que quiso estar «a la altura de los tiempos», aunque para ello tuviese que reformar toda la tradición filosófica, es el motivo fundamental que me ha impulsado a escribir este pequeño trabajo, homenaje a la imagen de un pensador que se propuso como «tema de su tiempo» ni más ni menos que reformar tanto la antigua como la moderna «experiencia filosófica».

La imagen polifacética del Ortega, «hombre de su tiempo», adquiere un brillo especial, propio más bien de los filósofos alemanes del momento, de los que no sólo es *contemporáneo* sino también *coetáneo*, si logramos acercarnos, con la suficiente seriedad que exige un «clásico», a sus grandes obras sistemáticas, tales como *¿Qué es filosofía?* o *La idea de principio en Leibniz*. Este trabajo, que quiere ser una contribución a la perspectiva puramente filosófica que también nos brinda Ortega, ha nacido de mis reflexiones —marcadas todas ellas por ese *amor intellectualis* con el que Ortega nos incitaba a leerlo y comprenderlo— sobre el curso de 1929, *¿Qué es filosofía?*, texto en el cual pienso que Ortega alcanza el nivel más radical de su propia experiencia filosófica. Aún admitiendo y siendo conscientes de los problemas de originalidad que el texto plantea: la influencia de E. Husserl es clara en los capítulos V, VI, VII y VIII, y las ideas de Heidegger (¿influencia o paralelismo?) están presentes en las lecciones IX, X y XI; no obstante, hemos optado por no entrar en una polémica estéril y a la postre inútil que no haría más que desviarnos de nuestro propósito, esto es, mostrar el nivel radical que la experiencia filosófica alcanzó en un Ortega pletórico de facultades y en plena capacidad creadora, en un Ortega de cuarenta y seis años de edad. Además, aunque todas estas ideas

estuviesen en el ambiente cultural europeo de 1929, no fue precisamente Ortega el filósofo que rechazó la circunstancia.

Así pues, el presente trabajo quiere reconstruir lo más granado del pensamiento filosófico de Ortega desde la óptica de ese curso, en el cual creo que se sintetizan de una forma magistral el presente, pasado y futuro de la circunstancia filosófica orteguiana. Volver a la filosofía, a la verdadera filosofía es el punto de partida de esta obra en la cual se trata de «tomar la actividad misma filosófica, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis»¹.

1. *El punto de partida: hombre, historia, verdad*

Las relaciones hombre-historia-verdad constituyeron ya el eje fundamental de la reflexión orteguiana llevada a cabo en *El tema de nuestro tiempo* en el cual aparece clara y bellamente formulada su teoría acerca de la verdad, tema presente en toda la evolución filosófica orteguiana tal como fue demostrado en su día por A. Rodríguez Huescar². Pues bien, el curso de 1929, en cuanto culminación de un pensamiento maduro, expresado ya en 1923, toma como punto de partida las cuestiones siguientes: ¿En qué consiste la verdad? ¿Cómo es posible articular la azarosa historia del hombre con la eterna e inmutable verdad? ¿Cuáles son las relaciones entre hombre, verdad y vida?

Es preciso pues, repensar la «extraña aventura que a las verdades acontece», pues éstas participan de una doble condición que es preciso señalar; por una parte son eternas, pero, al mismo tiempo llevan consigo un cariz histórico, del cual no pueden desertar; sólo tiene validez cuando un sujeto real, histórico, las descubre y las pone en funcionamiento. Ahora bien, ¿cómo pasan las verdades del reino de lo eterno al reino de lo temporal, de lo histórico? A través de ese poro en que consiste la mente del hombre, a través de ese acto psicológico en que consiste pensar: «Es, pues, el pensamiento un punto donde se tocan dos orbes de consistencia antagónica. Nuestros pensamientos nacen y mueren, pasan, vuelven, sucumben. Mientras tanto, su contenido, lo pensado, permanece invariable» (Q.F., 281).

Ortega desea resaltar la enorme heterogeneidad existente entre el modo de ser *atemporal*, constitutivo de las verdades, y el modo de ser *temporal*, propio del sujeto humano, que es el encargado de introducir

¹ ¿Qué es filosofía? *Obras completas*, VII, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 279. Las referencias que en lo sucesivo hagamos a esta obra se incorporarán al texto con la abreviación Q.F.

² *Perspectiva y verdad*. El problema de la verdad en Ortega. Revista de Occidente, Madrid, 1966.

la verdad (eternidad) en el tiempo. Pues, aunque «las verdades lo son siempre», lo digno de señalar es que ellas sólo tienen sentido desde la perspectiva *sub specie durationis*, propia del hombre; hablar de su eternidad no es más que una bella forma de hablar sobre ellas. Ahora bien, ¿por qué una determinada verdad preexistente aprovecha una determinada mente y no otra, un determinado tiempo y no otro, para bajar a los lares de este mundo? Ortega apuesta por la existencia de una «esencial afinidad» entre la nueva verdad y el sujeto que la ha rescatado de la eternidad. «Nada acontece sin razón» (Q.F., 283). «¿Por qué entre las muchas posibles filosofías es sólo el "criticismo" la que viene a alojarse, a actualizarse en el alma de Kant?» (Q.F., 284).

De suerte que es preciso plantearse seriamente las relaciones entre historia y verdad, las relaciones entre los problemas temporales e históricos y su valor de verdad. La historia constituye el repertorio de las distintas formas de encarnar en el tiempo las eternas verdades. ¿Cómo pueden ser explicadas las distintas variaciones del pensar intrínsecas a la historia del pensamiento y del hombre? En suma ¿en qué consiste la historia?

En primer lugar, es preciso decir que la historia constituye la «segunda vista que logra encontrar la razón de la aparente sinrazón» (Q.F., 285). La historia no es, no puede ser entendida como la historia de los errores humanos, como la historia de los obstáculos que el hombre se pone a sí mismo en su tarea de búsqueda de la verdad, tal como pretende el racionalismo: «el racionalismo es antihistórico»³. El racionalismo no se da cuenta de que no es la verdad la que va cambiando, sino que es el hombre, cuyo constitutivo esencial es la historia. Descartes y el racionalismo incidieron tanto en la doble condición del ser humano, que éste quedó reducido a dos partes irreconciliables, a saber, la inmutable y permanente (razón, mente, espíritu, *res cogitans*), y la particular y contingente (dimensión vital, *res extensa*) sobrevalorando tanto la primera sobre la segunda, que, a partir del giro que supuso la modernidad, el hombre fue entendido sólo como razón. En su extremo opuesto estaría el *relativismo*, que al introducir como condición fundamental de todos nuestros conocimientos su dependencia de las condiciones vitales e históricas, niega el carácter absoluto, eterno, propio de toda verdad; el relativismo no se sostiene por sí mismo, conduce siempre al escepticismo⁴.

³ *El tema de nuestro tiempo*, III, 159. La filosofía de Ortega es, en gran medida, una crítica de la razón físico-matemática, propia del racionalismo. La nueva concepción orteguiana de la razón (razón vital e histórica) es la única que puede poner de manifiesto el sentido de la vida y de la historia en el progreso humano: éste es el resultado de los diversos acercamientos a la verdad, la cual nunca se nos puede dar completa, tal como pretendía el racionalismo. Para un análisis detallado de este tema. Cfr. RABADE ROMEO, S., *Ortega y Gasset, filósofo*, Ed. Humanitas, Barcelona, 1983. Especialmente caps. VI y VII.

⁴ *El tema de nuestro tiempo*, III, p. 158.

La única salida del *impasse* racionalismo/relativismo, inmutabilidad/contingencia, razón/vida, es la introducción de una nueva categoría en nuestra concepción de realidad. Esa nueva categoría no puede ser otra que la de *perspectiva*: la realidad se nos ofrece a través de múltiples perspectivas, las cuales son todas verdaderas excepto una: aquella que pretenda convertirse en única: «*lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde "lugar ninguno"*»⁵.

En definitiva: las relaciones hombre-historia-verdad adquieren un nuevo sentido cuando introducimos en ellas la dimensión vital, histórica, perspectivista, como condición fundamental de nuestro acercamiento a la realidad. Es inútil que intentemos prescindir de alguna de las dos dimensiones propias del ser humano, ya sea la temporal, ya sea la eterna. Puesto que la misión fundamental de la historia es entender tanto lo que el hombre es, cuanto lo que el hombre hace y siente respecto a una época, es preciso, pues, admitir en toda investigación tanto su estructura racional, cuanto su dimensión vital e histórica. Ello puede constituir el primer paso para un acercamiento entre el pensar esencial y el pensar histórico.

2. *La filosofía es, ante todo, «filosofía de la historia»*

Como ya hemos apuntado, «la historia es la segunda vista que logra encontrar la razón de la aparente sinrazón». Busquemos, pues, la razón de la aparente sinrazón que consiste en tomar hoy como fundamental lo que ayer era simplemente accesorio, en tomar hoy como mítico, lo que ayer parecía algo indiscutible. ¿Por qué cambian los tiempos? ¿Por qué hay historia? Esa es la pregunta fundamental que debe contestar el filósofo de la historia, ya que hasta ahora los historiadores no se han preocupado por hacerlo.

Los tiempos cambian, porque cambia la «sensibilidad vital» que los sustentan, pero, ¿cuál es el elemento social donde debe buscarse tal mutación? Ortega nos ofrece un concepto nuevo, como clave hermenéutica, para una nueva lectura de la historia: los cambios históricos son posibles por las variaciones que se producen en una determinada

⁵ O.c., 200. «El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto. Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.* (O.c., 200-201).

«generación». Este concepto aparece como superación conciliadora de las dos interpretaciones tradicionales, a saber, la interpretación colectivista y la interpretación individualista. Ambas son abstracciones carentes de sentido: no cabe separar en el proceso histórico el hombre de las masas, aunque hayan existido en la historia «hombres "extravagantes"»⁶. La generación aparece así como un compromiso dinámico entre masa e individuo, como «un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada»⁷. Podemos definirla como una variedad humana, como una muchedumbre de criaturas que posee en sí misma una idéntica *sensibilidad vital* y distinta, a veces opuesta, a las anteriores: sus miembros «vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, disposiciones, preferencias que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior» (Q.F., 290).

Es preciso tener en cuenta que en todo presente coexisten tres generaciones: los jóvenes, los maduros, los viejos, de tal modo que todo «hoy» envuelve en sí mismo tres tiempos distintos, todo presente «es rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad. "Hoy", es para unos veinte años, para otros cuarenta, para otros sesenta; y eso, que siendo tres modos de vida tan distintos tengan que ser el mismo "hoy", declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituyen el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual»⁸. Justamente la realidad de la vida histórica consiste en ese «sistema dinámico de atracciones y repulsiones, de coincidencia y polémica», que se produce entre las distintas generaciones coincidentes en un tiempo.

Por ello conviene distinguir entre *coetaneidad* y *contemporaneidad*: «todos somos contemporáneos, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera, pero contribuimos a formarnos en tiempo diferente. Sólo se coincide con los coetáneos» (Q.F., 290). Es decir, en el tiempo externo, cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos: justamente ese desequilibrio es el que posibilita la existencia de los cambios históricos: «Si todos los contemporáneos fuesen coetáneos, la historia se detendría anquilosada, putrefacta, en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical alguna (Q.F., 291).

Cada generación representa una cierta *altitud vital*, desde la cual

⁶ O.c., 147.

⁷ *Ibid.*

⁸ *En torno a Galileo*, V, 37-38. Esta obra constituye una profundización en el problema de las generaciones, planteado ya en *El tema de nuestro tiempo* y en *¿Qué es filosofía?* Muchas veces lo que hace es repetir literalmente el texto de *¿Qué es filosofía?* Así, en este caso, repite el texto de la p. 290.

sentimos la existencia de una manera determinada. Ortega nos sugiere la imagen de una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero, pero a la vez, secretamente voluntario y satisfecho: «Va en ella, fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta al modo de andar usado a los veinticinco años»⁹. De pronto, el hombre se da cuenta que a su lado pasa otra caravana con un raro perfil extranjero: es la otra generación. «El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es una moda integral de existencia que se fija indeleble sobre el individuo»¹⁰.

Así pues, cada generación representa un trozo esencial, intransferible e irreparable del tiempo histórico, de la trayectoria vital de la humanidad; cada generación lleva en sí misma a todas las anteriores, es como un *escorzo* de la historia universal; toda generación, ya sea acumulativa o polémica, se apoya en la anterior: el pasado sobrevive en el presente a través de sus miembros: vivimos en los hombros de nuestros antepasados¹¹.

Ahora bien, dentro de las generaciones, existen individuos que son capaces de mantener su juventud más tiempo que los demás. Ortega nos habla de *un arte de vivir* que es necesario poseer para nuestra existencia. La fatalidad que supone envejecer queda así compensada con la posibilidad que tiene el hombre de escapar, al menos, por algún tiempo, a ese destino. «Cuando vuestra alma sienta un fenómeno medianamente característico de nuestra época como algo que le queda externo e indescifrable, es que algo en vosotros quiere envejecer» (Q.F., 292).

⁹ *En torno a Galileo*, V, 39 / *¿Qué es filosofía?*, VII, 291.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ La importancia del pasado es tal que no importa demasiado que las generaciones sean *cumulativas* o *polémicas*. Queramos o no vivimos apoyados en las conquistas de nuestros antepasados: «En este sentido cada generación humana lleva en sí todas las anteriores y es como un *escorzo* de la historia universal. Y en el mismo sentido es preciso reconocer que el pasado es presente, somos su resumen, que nuestro presente está hecho con la materia de ese pasado, el cual pasado, por tanto, es actual —es la entraña, el entresijo de lo actual. Es, pues, en principio indiferente que una generación nueva aplauda o silbe a la anterior —haga lo uno o haga lo otro, la lleva dentro de sí. Si no fuera tan barroca la imagen deberíamos representarnos las generaciones no horizontalmente, sino en vertical, unas sobre otras, como los acróbatas del circo cuando hacen la torre humana. Unos sobre los hombros de los otros, el que está en lo alto goza la impresión de dominar a los demás, pero debería advertir, al mismo tiempo, que es su prisionero. Esto nos llevaría a percatarnos de que el pasado no se ha ido sin más ni más, de que no estamos en el aire, sino sobre sus hombros, de que estamos en el pasado, en un pasado determinadísimo que ha sido la trayectoria humana hasta hoy, la cual podía haber sido muy distinta de la que ha sido, pero que una vez sida es irremediable, está ahí —es nuestro presente en el que, queramos o no, braceamos náufragos». (*En torno a Galileo*, V, 45).

Existe en el hombre una tendencia hacia lo arcaico, sin embargo, en vez de abandonarnos a esa fatalidad que nos aprisiona en una generación, es preciso reobrar contra ella, renovarse, acercarnos al modo de ser juvenil, contaminarnos de las jóvenes generaciones. Piensa Ortega que es característico de todo lo vital la *contaminación*: «Se contagia la enfermedad, pero también la salud; se contagia el vicio y la virtud, se contagia la vejez y la mocedad»... «El que envejece pronto es porque quiere, porque no quiere vivir, porque es incapaz de esforzarse frenéticamente en vivir. Parásito de sí mismo, sin hincarse bien en el destino, el flujo del tiempo lo arrastra al pasado» (Q.F., 292).

No obstante, cuando no es posible ya prolongar la juventud es preciso decidirse por la *generosidad*: dejar vivir a los demás, dejar que los otros reconstruyan un camino que ya hemos andado, ayudar a esa reconstrucción. Ortega opta aquí claramente por la vitalidad, por el optimismo, por la belleza de la vida. Es preciso superar el resentimiento y acritud, tentaciones que acechan a todo hombre maduro: es preciso dejar que los demás vivan su propia vida y por supuesto entusiasmarse con ello: «Bebe del pozo y deja tu puesto a otro».

3. «La filosofía no es una ciencia porque es mucho más»

El siglo XVI significó en la historia de la filosofía y de la ciencia la aparición de una nueva revelación, la aparición de la *nuova scienza* de Galileo, la cual tuvo la enorme suerte de aunar en sí misma las virtudes de la matemática y de la biología, dejando a un lado sus defectos. Por primera vez aconteció que un conocimiento determinado toleraba un doble criterio de certeza, a saber, el puro razonamiento por el que estamos seguros de llegar a conclusiones verdaderas y la simple percepción que nos posibilita la confirmación empírica de la teoría. Por ello, la nueva ciencia obtuvo rápidamente ingentes adhesiones. Sucedió además, que a esos dos caracteres propios del conocimiento físico —su práctica exactitud y su confirmación por los hechos sensibles— vino a añadirse otro de no menos fortuna histórica: las verdades físicas, aparte de sus propias calidades teoréticas, podían ser aprovechadas para las conveniencias vitales del hombre. Partiendo de ellas, el hombre podía intervenir en la naturaleza y acomodársela a su propio beneficio. De ahí que el gran prestigio teórico de la física adquirió signos apoteósicos al descubrirse también su aplicación práctica; a ello, también es preciso añadir que la aparición de esta ciencia en Europa coincide con el predominio de un tipo de hombre muy especial: el hombre burgués, el cual no se define precisamente por su vocación contemplativa¹².

¹² «El burgués quiere alojarse cómodamente en el mundo y para ello intervenir en él modificándolo a su placer. Por eso la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del

Ahora bien, para Ortega, toda la superioridad de la física como modo ejemplar de conocimiento ha sido el fruto de un malentendido: la creencia dogmática de que el *confort* añade superioridad (perfección) a un determinado tipo de conocimiento. No obstante, aunque el triunfo imperial de la física no fuese debido tanto a cuestiones teóricas, cuanto a cuestiones sociales, sin embargo, «el terrorismo de los laboratorios» llegó a tal extremo que «el filósofo se avergonzó de serlo, es decir, se avergonzó de no ser físico» y como los problemas genuinamente filosóficos no toleraban el doble criterio físico de certeza, «renunció a su filosofía contrayéndola a un *mínimum*, poniéndola humildemente al servicio de la física» (Q.F., 298). Esto es precisamente lo que ocurrió en el pensamiento europeo entre 1860 y 1920 en el que «la filosofía quedó aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el terrorismo intelectual de los laboratorios» (Q.F., 299). De esta situación no es posible ni quizás necesario hacer un juicio de censura, de ella sólo podemos extraer una fértil consecuencia: la filosofía no es ciencia porque es mucho más» (Q.F., 300).

Por ello, la generación de pensadores a la que pertenece Ortega ha tomado como tarea primera la búsqueda de una total autonomía para el pensar filosófico. Esa autonomía se ha visto reforzada por la llamada crisis de fundamentos (*Grundlagenkrise*) en las ciencias ejemplares (física, matemática y lógica). Por primera vez, el físico, el matemático y el lógico han observado atónitos cómo en los principios fundamentales de su construcción teórica se abrían súbitamente simas insondables de problematismo¹³. Ortega califica esta crisis de crisis de madurez, fren-

industrialismo y, en general, de las técnicas útiles a la vida, como son la medicina, la economía, la administración. La física cobró un prestigio sin par porque de ella emanaba la máquina y la medicina. Las masas medias se interesaron en ella no por curiosidad intelectual, sino por interés material. En tal atmósfera se produjo lo que pudiéramos llamar «imperialismo de la física» (*¿Qué es filosofía?*, VII, 295). El filósofo de la burguesía, Augusto Comte, plasmará en una fórmula clara el sentir de esta nueva época: el sentido del saber es el prever, y el sentido del prever es hacer posible la acción. De modo que es precisamente la acción, la acción que nos posibilita algún provecho, la que nos define la verdad del conocimiento. No es que la utilidad sea un correlato más o menos imprevisto de la verdad, sino al revés, «la verdad es el precipitado intelectual de la utilidad práctica» (Q.F., 297). Es precisamente en esta órbita dónde se instala el pragmatismo americano con su célebre tesis: «No hay más verdad que el buen éxito en el trato con las cosas» (*Ibid.*).

¹³ *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, V, 520. Esta crisis de fundamentos en las ciencias ejemplares ha producido además una crisis en la actitud del hombre ante el pensamiento mismo. Por tanto, lo que hay que hacer es reformar el pensamiento, superar su pasado naturalista e introducir la dimensión histórica: «La caracterización del conocimiento como magnitud histórica que los párrafos antecedentes expresan no es ni siquiera esquemática. Pretende valer sólo como un paradigma en que, con motivo del caso particular que es el Conocimiento, se intenta una operación de trascendencia general que desde hace años informa mi labor filosófica bajo el título de «razón histórica». Se trata, en efecto, de llevar a sus últimas y radicales consecuencias la advertencia de

te a la crisis del siglo xv, simple crisis de pubertad. Pues bien, al igual que en aquel tiempo se pudo salir felizmente de la crisis gracias a una nueva revelación: la fe en la nueva ciencia, la fe en la razón físico-matemática; la salida de esta crisis solamente puede ser posible gracias a otra revelación, a saber, la fe en un nuevo tipo de razón, en una razón vital e histórica y en un nuevo tipo de conocimiento, en un conocimiento que está despojado de ese carácter absoluto que la modernidad le había exigido como condición fundamental: al final, lo mismo llegamos a la conclusión de que el carácter absoluto del conocimiento no es tan absoluto¹⁴. No obstante, mientras llega esa nueva revelación, algo hemos ganado ya como consecuencia de esta crisis: el conocimiento físico, lejos de representar el conocimiento perfecto, representa un conocimiento muy inferior a la filosofía misma: el conocimiento físico no es más que una de las posibles correspondencias simbólicas entre el pensamiento y la realidad.

3.1. «La filosofía es una cosa... inevitable»

Por todo ello, volvamos a la filosofía y comencemos por definirla: «Filosofía es conocimiento del Universo» (Q.F., 308). Podría ser esta definición el contrapunto de la que podríamos ofrecer de la física como «conocimiento de la materia», sin embargo, la actitud del físico o del matemático es completamente distinta a la actitud que adopta el filósofo. El físico y el matemático conocen de antemano la extensión y límites de su objeto, sin embargo, el filósofo toma a éste como lo no-objetivado, como lo no-conocido, como problema: «*el filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como*

que la realidad específicamente humana —la vida del hombre— tiene una consistencia histórica. Esto nos obliga a «desnaturalizar» todos los conceptos referentes al fenómeno integral de la vida humana y someterlos a una radical «historización». Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre, sino que ha *llegado a serlo* un buen día y otro buen día *dejará de serlo*. La permanencia de las formas en la vida humana es una ilusión óptica originada en la tosquedad de los conceptos con que las pensamos, en virtud de la cual, ideas que sólo valdrían aplicadas a esas formas abstractamente se usan como si fueran concretas y, por tanto, como representando auténticamente la realidad» (*Apuntes...*, V, 538).

¹⁴ La condición fundamental de todo conocimiento es la *perspectiva*. El conocimiento no es un acto puro de un supuesto yo alejado de la experiencia sensible, sino que es un acto más de nuestra propia vida y de nuestra propia historia, gracias a la cual se encarna la verdad en el tiempo: «La conclusión sería que hay que contar con verdades dotadas de consistencia propia, pero que esas verdades carecen de toda efectividad gnoseológica mientras no se lleve a cabo su incorporación a la historia y a la vida. Y esta incorporación, sin modificar la autoconsistencia de la verdad, le da, sin embargo, la peculiar perspectiva diferenciadora de que una misma verdad pueda aparecer diferente según las distintas épocas y las distintas personas» (RABADE ROMEO, S., *O.c.*, pp. 76-77).

tal» (Q.F., 308). De suerte que el filósofo se coloca ante su objeto de una forma muy especial: lo único que sabe de su objeto es que no es ninguno de los objetos conocidos, a lo cual es preciso añadir el afán de pantonomía, de universalización, de búsqueda del todo, propio de toda experiencia filosófica. Frente a todas las ciencias, a las cuales les es dado su objeto, la filosofía como tal, es un saber, al cual no puede serle dado ningún objeto: «porque es todo, y porque no es dado tendrá que ser en un sentido muy especial el *buscado*, el perennemente buscado» (Q.F., 309). Aristóteles tenía razón: *Ζητούμενη ἐπιστήμη*.

Así pues, la diferencia entre ciencia y filosofía consiste en lo siguiente: la filosofía se enfrenta teóricamente a todo problema, por irresoluble que éste sea, la filosofía es un saber que se problematiza todo, incluso su propio objeto; lo que le importa es el feliz planteamiento del problema, no sus posibles soluciones. Frente a ella, la ciencia quiere ser un repertorio de soluciones, un *saber para*, de tal modo que, cuando se plantea un problema que, a primera vista parece irresoluble, lo desecha como pseudoproblema¹⁵. Ahora bien, resulta que ese apetito de integridad, propio de la experiencia filosófica, no es algo extraño al ser del hombre, sino que, muy al contrario, le pertenece de una forma natural; lo verdaderamente extraño a la realidad humana es la esencia misma de la experiencia científica, a saber, su desmembración de la realidad, como condición fundamental de toda experiencia objetiva. Tal experiencia deja intactas las últimas y decisivas cuestiones que atañen a todo ser humano, pero el hombre (filósofo) que vive detrás de todo físico jamás podrá renunciar a problematizárselas, pues, aunque tales cuestiones sean abandonadas como irresolubles por el conocimiento físico-matemático, no podemos «haciendo ante ellas un gracioso gesto de zorra hacia uvas altaneras», llamarlas «mitos» y abandonarlas. Muy al contrario, «necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer?» (Q.F., 312).

Por ello, la verdad física y la verdad filosófica, lejos de oponerse, se

¹⁵ «Es pues, obligación constituyente de la filosofía tomar posición teórica, enfrentarse con todo problema, lo cual no quiere decir resolverlo, pero sí demostrar positivamente su insolubilidad. Esto es lo característico de la filosofía frente a las ciencias. Cuando éstas encuentran un problema para ellas insoluble, simplemente dejan de tratarlo. La filosofía, en cambio, al partir admite la posibilidad de que el mundo sea un problema en sí mismo insoluble. Y el demostrarlo sería plenamente una filosofía que cumpliría con todo rigor su condición de tal» (Q.F., 310).

complementan: aquélla tiene la virtud de ser exacta, pero, al mismo tiempo, incompleta y penúltima, ésta es inexacta, pero suficiente. La verdad científica exige integrarse, completarse en otras verdades no físicas, no científicas, en otras verdades que sean completas y verdaderamente últimas, esto es, exige integrarse en verdades filosóficas. Es, pues, necesario que la física retroceda a sus propios fundamentos, pues, no es el hombre el que en sí mismo es físico, sino que es la física una de las innumerables cosas que hace en su vida el hombre: «El físico resulta en su último fondo y substrato todo un hombre, es vida humana. Y esta vida humana tiene la condición inevitable de referirse constantemente a un mundo íntegro, al Universo. Antes de ser físico es hombre y al serlo se preocupa del Universo, es decir, filosofa —mejor o peor— técnica o espontáneamente, de modo culto o salvaje» (Q.F., 317). En este sentido, la tarea de la nueva filosofía no va a consistir en hacer una metafísica, sino que su alta misión histórica va a ser la constitución de una «ante-física»: es preciso retroceder a las «experiencias originarias» del pensar, condición de posibilidad de todas nuestras otras experiencias. Por todo ello, la primera respuesta a la pregunta ¿Qué es filosofía? no puede ser otra que esta: «La filosofía es una cosa... inevitable» (Q.F., 317).

3.2. *La filosofía es «conocimiento del Universo»*

Ahora bien, si la filosofía es «conocimiento del Universo», es preciso analizar qué significa conocimiento y qué entendemos por Universo. Con tal nombre designamos «todo cuanto hay», esto es, el conjunto de las cosas existentes, la totalidad de las cosas, refiriéndonos con ello no sólo a las cosas reales, físicas o anímicas, sino también a las irreales, a las ideales y a las fantásticas (Q.F., 319). Por ello, Ortega usa el verbo *haber*, en vez del verbo existir: estamos hablando de todo lo que hay y no de todo lo que existe: «Este "hay" que no es un grito de dolor, es el círculo más amplio de objetos que cabe trazar, hasta el punto que incluye cosas, es decir, que hay cosas de las cuales es forzoso decir que las hay, pero que no existen» (Q.F., 319).

El objeto de la filosofía —el Universo— se nos aparece no como algo conocido, sino como lo absolutamente desconocido, como un problema que es preciso ir resolviendo en los distintos niveles de análisis que permite ese objeto. Ello significa que el problema filosófico es ilimitado en extensión e intensidad: no sólo es el problema de lo absoluto, sino que es, al mismo tiempo, en sí mismo un absoluto problema. Lo que no sabemos acerca del Universo podemos expresarlo en estas tres dimensiones: 1.º Al preguntarse qué es «todo lo que hay» no tenemos la menor sospecha de que será eso que hay; 2.º igualmente ignoramos si eso que hay será un todo (Universo) o más bien diversos todos (Multiverso);

3.º) finalmente, ni siquiera sabemos si estamos capacitados para conocer esa realidad que constituye el Universo (Q.F., 319-20). De suerte que el problema es ya un problema absolutamente radical: ¿es posible el conocimiento de lo que hay?

El filósofo es el único investigador que pone como algo esencial a la actitud cognoscitiva la posibilidad de que su objeto sea «indócil al conocimiento»; la filosofía es el único saber que toma el problema según se presenta, sin previa domesticación: en metáfora orteguiana diríamos así: «Va a cazar la fiera según vive en la selva —no como domador de circo que previamente la cloroformiza» (Q.F., 320).

Para entender lo esencial de la actitud filosófica es preciso corregir un malentendido en el que estamos instalados, y del cual, como creencia que es, vivimos. La actitud natural nos sumerge en la idea de que toda actividad cognoscitiva es el desarrollo de un proceso que va desde la conciencia de un problema al desarrollo de sus soluciones; parece que eso es justamente el motor de toda actividad científica. Sin embargo, el malentendido consiste en creer que la ciencia soluciona de una forma definitiva sus problemas, cuando realmente lo único que hace es dar soluciones coyunturales a problemas determinados en un espacio y en un tiempo¹⁶. Por tanto, lo que nosotros tomamos como lo esencial a la actitud científica, esto es, el logro de soluciones, no es más que un espejismo de nuestra actitud natural. En efecto, si nos instalamos en una actitud filosófica (crítica, fenomenológica) veremos que lo esencial de la actividad teórica no es el logro de soluciones, sino justamente todo lo contrario: un tener conciencia de los problemas. Este error de óptica ha sido producido por no ser conscientes «de la maravilla que significa el hecho magnífico de que en el hombre existan problemas» (Q.F., 322), al mismo tiempo que no se ha sabido distinguir claramente entre problemas teóricos y problemas prácticos. El problema práctico engendra una actitud mental mediante la cual proyectamos una modificación de lo real: pretendemos dar ser a lo que aún no es, pero que conviene que sea. Sin embargo, el problema teórico tiene un sentido completamente inverso al anterior: partimos de una cosa que ya es, y la pensamos como no-siendo, como faltándole algo, y nos dedicamos a buscarle un fundamento, una condición de posibilidad de su existencia. Por ello, Ortega insistirá en que la actitud teórica comienza por negar la realidad, por destruir el mundo, aniquilándolo: «es un ideal retrotra-

¹⁶ «Si queremos un instante rozar el placer intelectual que proporciona siempre la paradoja, diríamos que lo único no problemático en una ciencia es justamente su problema; lo demás, sobre todo la solución, es siempre precario y discutible, vacilante y mudadizo. Cada ciencia es, primariamente, un sistema de problemas invariables o de muy limitada variación y eso, el tesoro de problemas, es el que emigra a lo largo de las generaciones, el que pasa de mente en mente, el que constituye el patrimonio y el paladión de la tradición en la historia milenaria de una ciencia» (Q.F., 321).

er el mundo a la nada, a la ante-creación, puesto que es un sorprenderse de que sea un rehacer hacia atrás el camino de su génesis» (Q.F., 322-23). En definitiva: «Si, pues, el problema práctico consiste en hacer que sea lo que no es —pero conviene— el problema teórico consiste en hacer que no sea lo que es —y que por ser tal— irrita al intelecto con su insuficiencia» (Q.F., 323).

Así pues, es esencial a la actividad teórica la negación provisional del ser y su conversión en problema; por ello, está en las antípodas de todo lo que suponga una finalidad práctica, una utilidad mediocre. Y ello es así porque «hay dentro del hombre biológico y utilitario otro hombre lujoso y deportivo, que en vez de facilitarse la vida aprovechando lo real, se la complica suplantando el tranquilo ser del mundo por el inquieto ser de los problemas» (Q.F., 323). En este sentido, hay que decir que no es la necesidad o los problemas prácticos los que nos obligan a plantearnos los problemas teóricos, sino que es precisamente nuestra propia capacidad para *vacacionar* respecto a los problemas prácticos, lo que nos impulsa al planteamiento de problemas meramente teóricos; si fuera al contrario, sería precisamente el animal quien se plantease tales problemas¹⁷.

De todo lo anterior, podemos concluir que el Universo, «todo cuanto hay», se nos presenta como un problema de conocimiento. ¿En qué consiste el conocimiento? Es preciso preguntarse por las condiciones primarias de cognoscibilidad de las cosas. Los antiguos definían el conocimiento como *adaequatio rei et intellectus*, es decir, como asimilación entre el ser y el pensar, aunque algunas veces tal *adaequatio* pueda ser mínima: pensemos en el conocimiento simbólico, propio de la física. Ortega se instala en la tradición que considera al conocimiento como asimilación: el conocimiento es afinidad: «Sólo puede entrar el mundo en mi mente si la estructura de mi mente coincide en parte con la estructura del mundo, si mi pensar se comporta en alguna manera coincidente con el ser» (Q.F., 325). Es decir, que la *adaequatio* tiene que ser mutua: mi pensamiento sólo puede coincidir con la cosa, si esta coincide también con la estructura de mi pensamiento; para Ortega la *adaequatio* no es simplemente conocimiento, sino que es la condición de posibilidad de todo conocimiento.

Pues bien, esa adecuación ser-pensar ha sido entendida como adecuación total (tesis del racionalismo, en el que se da el máximo optimis-

¹⁷ De ahí que podamos concluir lo siguiente: «si lo esencial en el *homo theoreticus*, en la actividad cognoscitiva, es su don de convertir las cosas en problemas, en descubrir su latente tragedia ontológica, no hay duda de que tanto más pura será la actitud teórica cuanto más problema sea su problema y viceversa, que en la medida en que un problema sea parcial, conserva la ciencia que lo trae un resto de actitud práctica, de utilitarismo ciego y no cognoscente, de prurito de acción y no pura contemplación. Contemplación pura es sólo la *theoria* y su etimología lo significa directamente» (Q.F., 323).

mo gnoseológico) y como absoluta inadecuación (escepticismo, positivismo, etc.). Sin embargo, es preciso huir tanto de un extremo como de otro: ni ser tan ingenuos como para recaer en la antigua metafísica, ni tan cautos como para aceptar de antemano la posible incognoscibilidad del objeto de la filosofía («el positivismo fue una filosofía aldeana»), sino que el punto de partida de toda filosofía tiene que ser el siguiente: «Filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay, pero al partir ni sabemos qué es lo que hay, ni si lo que hay forma Universo o Multiverso, ni si, Universo o Multiverso, será cognoscible» (Q.F., 328).

3.3. *La filosofía es constitutivamente necesaria al intelecto: autonomía y pantonomía*

Entendemos por experiencia filosófica la actitud cognoscitiva teórica, por excelencia, respecto de la cual todas las otras actitudes conservan un cierto interés práctico: ¿Por qué no contentarse con vivir y excusar el filosofar? La filosofía no sirve para nada, no tiene una utilidad relativa a un fin, sino que la filosofía es algo tan esencial, tan necesario para el entendimiento humano, como el volar lo puede ser para el pájaro o el bogar para el pez (Q.F., 330).

«La filosofía no brota por razón de utilidad, pero tampoco por sinrazón del capricho» (Q.F., 330) sino que la filosofía es constitutivamente necesaria al intelecto. ¿Por qué? Porque es esencial al intelecto la búsqueda del todo, de lo integral, de lo completo, y sin embargo, los conocimientos que nos ofrecen las ciencias particulares son meros trozos, pedazos, fragmentos, de una realidad que exige ser completada. En nuestra percepción de la realidad existe un fondo oculto, latente, pero absolutamente imprescindible para nuestros actos cognoscitivos; lo que en cada momento percibimos es sólo la parte visible del *iceberg*, cuya parte oculta corresponde al resto del mundo: «presente algo, está siempre compresente el mundo» (Q.F., 332). Ahora bien, ¿qué es el mundo? Como ya hemos apreciado, el mundo se nos presenta como un conjunto de fragmentos que es preciso ir completando. En eso, precisamente, consiste la tarea de la filosofía: en un buscar un fundamento para ese conjunto de meros fragmentos, en buscar un ser fundamental que explique y justifique la esencia y existencia del mundo.

Ahora bien, ¿dónde podemos buscar semejante cosa? No podemos buscarlo en el mundo; el ser fundamental no puede ser un dato, sino que tiene que ser justamente lo contrario: el eterno y esencial ausente, fundamento de lo presente. Por ello, el filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo, buscar en sí mismo verdades que no necesiten ningún otro fundamento. La filosofía es una ciencia sin suposiciones; la filosofía tiene que constituirse como «un sistema de verdades que se ha construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se

da por probada fuera de ese sistema» (Q.F., 335). Este es el imperativo de *autonomía* que debe regir toda experiencia filosófica; y en este sentido, «toda filosofía es paradójica, porque se aparta de la opinión natural que usamos en la vida, porque considera como dudosas teóricamente creencias elementalísimas que vitalmente no nos parecen cuestionables» (Q.F., 336). Filosofar no es vivir, sino que es desasirse de las creencias más profundamente vitales. No obstante, una vez que el filósofo se ha replegado sobre aquellas poquísimas verdades que pueden ser aceptadas, sin temor a equivocación, no puede quedarse ahí en perpetuidad, sino que tiene que volverse cara al Universo y conquistarlo, abarcarlo íntegro: «Frente a ese principio ascético de repliegue cauteloso que es la autonomía actúa un principio de tensión opuesta: el universalismo, el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo *pantonomía*» (Q.F., 336). Ortega proclama una filosofía que se baste por sí misma, que no se avergüenze de sus miserias y errores: «Queremos una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino, con su esplendor y su miseria, y no bizquee envidiosa queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el practicismo de la verdad física» (Q.F., 337).

Finalmente es preciso añadir un último atributo al concepto de filosofía: es algo esencial a toda teoría el ser un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible, lo inefable, no es concepto, y un conocimiento que consista en una visión inefable del objeto, puede ser incluso un supremo conocimiento (pensemos en el éxtasis místico), pero, de ningún modo, puede ser filosofía. Esta tiene la tarea de convertir en claro, transparente y perogrullesco, lo que se oculta, lo misterioso, lo latente: la experiencia filosófica quiere ser *aletheia*, esto es, desvelación, desocultamiento, manifestación. La filosofía tiene que ser, pues, un sistema de conceptos, de enunciados: si física es todo lo que se puede medir, filosofía es el conjunto de lo que se puede decir sobre el Universo» (Q.F., 343). Filosofar es encontrar una teoría, «un sistema de conceptos sobre el Universo».

Ahora bien, ¿cuál es el estado de ánimo, cuál es el temple adecuado a nuestro espíritu para la experiencia filosófica? Sin duda alguna, el estado de ánimo propio del deporte, del juego, esto es, la jovialidad. La filosofía, la experiencia filosófica, no puede ser severa, dramática, sino muy al contrario, jovial, optimista: «yo prefiero que se acerque el curioso a la filosofía sin tomarla muy en serio, antes bien, con el temple de espíritu que lleva al ejercitar un deporte y ocuparse en un juego. Frente al radical vivir la teoría es juego, no es cosa terrible, grave, formal»¹⁸.

¹⁸ ¿Qué es filosofía?, VII, 347. Muchos años después, en *La idea de principio en Leib-*

Pues bien, si la jovialidad es el temple óptimo para el origen de la experiencia filosófica, su desarrollo tiene que ser a base de evidencias, de evidencias cumplidas en intuiciones. En efecto, el nivel radical que es preciso adoptar en el punto de partida de todo sistema exige que el grado de sus verdades sea el de evidencias totales fundadas en intuiciones adecuadas (Q.F., 356). Y sólo existe un punto de partida que cumpla tales condiciones: aquél que, cuestionándose el resultado de todas las ciencias y poniendo en tela de juicio todas nuestras creencias vitales, sólo acepta como verdad primera y absoluta el ámbito de la subjetividad.

4. *La reclusión en la conciencia: el yo es soledad*

El crucial descubrimiento de la conciencia, de la subjetividad, no acaba de lograrse hasta Descartes. Tal revelación consiste en haber sido por primera vez conscientes de que entre las cosas que existen o pretenden existir en el Universo, sólo hay una cuyo modo de ser difiere radicalmente del resto, a saber, el pensamiento. En efecto, todas las cosas que constituyen el Universo necesitan un fundamento de su existencia, no son en sí mismas, sino que son en otras cosas, su existir no es fuerza, no es actividad, es puro estatismo. Sin embargo, el pensamiento se define como movimiento, intensidad, dinamismo; su ser es *en sí*, no necesita nada, ni nadie para existir, su ser se define como actividad, como un constante hacerse a sí mismo, como un constante actuar: «Esto significa que el descubrimiento de lo que el pensar tiene de peculiarísimo, trae consigo el descubrimiento de un modo de ser distinto del de las cosas. Si por cosa entendemos algo, al cabo, más o menos estático, el ser del pensamiento consiste en pura actuación, en pura agilidad, en autógeno movimiento. El pensamiento es el verdadero, el único automóvil» (Q.F., 376). En definitiva, el pensamiento consiste en *reflexividad*, en reflejarse sobre sí mismo, en darse cuenta de sí.

Para Ortega, el éxito del idealismo ha consistido en haber descubierta una cosa cuyo modo de ser es radicalmente distinto del que poseen todas las demás cosas: ninguna cosa del Universo consiste fundamen-

niz y la evolución de la teoría deductiva dedicará un capítulo a «El lado jovial de la filosofía», en el que comienza así: «Va todo esto a hacer constar que el tono en que hoy se emite la filosofía es improcedente. Porque si bien es cierto que el tema y contenido de ella tiene un carácter intensamente dramático y patético, al ser teoría y mera combinación de ideas, su índole propia es jovial como corresponde a un juego. La filosofía es, en efecto, juego de ideas y, por eso, en Grecia, donde nació, después del traumatismo ocasionado por su descubrimiento en los pre-socráticos, instala definitivamente su modo de decir en un estilo risueño propio al certamen y la competencia agon. Como se juega al disco y al pancracio, se juega a filosofar». (8, 305).

talmente en «ser para sí», en un «darse cuenta de sí mismo», sino que frente a la conciencia («reflexividad», «intimidad»), el modo de ser de todas las demás cosas es ser-para-otro. Ahora bien, este hallazgo tan importante para la experiencia filosófica lleva consigo una serie de «sacrificios intelectuales» que es preciso poner de manifiesto. Para el idealismo cartesiano «ver» no es salir el sujeto de sí mismo y ponerse en contacto con la realidad, sino que tanto los objetos externos, cuanto las imágenes de la conciencia (coincidentes o no con la realidad), tiene el mismo estatuto epistemológico: son única y exclusivamente contenidos de conciencia, estados de la mente, *cogitationes*. Y son precisamente la realidad fundamental, las otras realidades son derivadas; la realidad se convierte así en idealidad, las realidades externas son simplemente estados de mi subjetividad: «En rigor y en pura verdad existe sólo el ideante, el pensante, el consciente: yo-yo mismo-*me ipsum*» (Q.F., 377). La conciencia está siempre consigo mismo, es inquilino y casa a la vez, es *intimidad*; y es precisamente este descubrimiento de mi ser como «intimidad» lo que me proporciona la delicia de tomar contacto conmigo mismo, y en lugar de objetivarme como una cosa extena, posibilita mi reclusión dentro de mí, hace de mí cárcel y prisionero: *el yo es soledad* (Q.F., 377).

El yo se relaciona con el mundo gracias a la *atención*, mediante la cual el sujeto realiza sucesivamente dos clases de actos: por una parte, toma conciencia de la realidad externa (viéndola, oyéndola, imaginándola, pensándola) y por otra se vuelve sobre sí y se da cuenta de sí mismo; esta vuelta sobre sí constituye la esencia de la modernidad. En efecto, el descubrimiento de la subjetividad va unido a la mentalidad moderna, a la interiorización de la conciencia que se produce a partir del siglo XVI, interiorización que viene producida —según Ortega— como profundización en dos hechos fundamentales: por una parte, el escepticismo, el cual enseña al hombre a no creer en la realidad del mundo externo y por tanto a desinteresarse de él: la duda es la condición primera del conocimiento científico, pues gracias a ella se produce en la mente el agujero en el cual se va a instalar la nueva verdad¹⁹. No obstan-

¹⁹ En *Ideas y Creencias* se examina profundamente la importancia de la duda en el proceso del pensamiento. La duda, la verdadera duda, aquélla que no es simplemente metódica o intelectual, es un modo de creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda *se está*, «sólo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo. Es, pues, la negación de la estabilidad. De pronto sentimos que bajo nuestras plantas falla la firmeza terrestre y nos parece caer, caer en el vacío, sin poder valernos, sin poder hacer nada para afirmarnos, para vivir. Viene a ser como la muerte dentro de la vida, como asistir a la anulación de nuestra propia existencia. Sin embargo, la duda conserva de la creencia el carácter de ser algo en que se está, es decir, que no lo hacemos o ponemos nosotros. No es una idea que podríamos pensar o no, sostener, criticar, formular, sino que, en absoluto, la somos» (V, 392). En definitiva, la duda es estar en lo inevitable como tal,

te, el escepticismo es sólo la condición negativa («todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico, es sólo un principiante») que va a ser reforzada por un factor positivo, a saber, el *Cristianismo*, al cual le debemos el descubrimiento de la soledad como sustancia del alma: queramos o no la modernidad nace de la Cristiandad²⁰.

Por ello, podemos decir que el hombre moderno presenta como algo que le es esencial el *ensimismamiento*, esto es, la capacidad de volver sobre sí, de vivir dentro de sí, de reflexionar sobre sí mismo, frente al hombre antiguo, cuya actitud mental, fruto de un comercio continuo con las cosas, podríamos calificar como *alteración*²¹. Incluso los griegos, inventores de la vida teórica, participaron de ese estado, ya que se dedicaron a pensar las cosas inmateriales desde «conceptos materiales»: así, para un griego, el animal está movido por un «alma», pe-

es la vida en el instante del terremoto, de un terremoto permanente y definitivo. Ahora bien, ¿qué podemos hacer ante tal situación? Sólo una cosa: ponernos a pensar. Pensar en una cosa es lo menos que podemos hacer con ella, no hay ni que tocarla, no tenemos ni que movernos; cuando todo el entorno nuestro falla, siempre nos queda la posibilidad de meditar sobre lo que está sucediendo: «El intelecto es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como a una salvavidas» (V, 394). Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde se insertan nuestras ideas. Mediante ellas tratamos de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un nuevo mundo de creencias.

²⁰ «Aún no se ha demostrado, de otra parte, que Descartes, hombre, al parecer, de muy pocas lecturas, conociese la obra de San Agustín ni recibiese sus sugerencias. Pero lo mismo da. La sugestión estaba en el aire. La idea de la conciencia que aflora en San Agustín va madurando durante toda la Edad Media, dentro de ese escolasticismo que se ha despreciado tanto porque no se le ha estudiado nada, y ni siquiera en forma debida por los escolásticos supervivientes. Se puede reconstruir perfectamente la cadena de transmisión desde San Agustín hasta Descartes —pasando por San Bernardo de Claraval, por los victorinos, San Buenaventura y los franciscanos, Duns Scoto, Occam y Nicolás de Autrecourt. En este camino la idea de la conciencia no ha tenido más que un tropiezo: Santo Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano para volver al alma cósmica de Aristóteles, sometiéndolo de nuevo la original inspiración del Cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo. La modernidad nace de la cristiandad; ¡qué no se peleen las Edades, que todas sean hermanas y bien avenidas! Aquí es donde debiera empezar mi conferencia de hoy, pero quede para otro día explorar la tierra incógnita a la que habíamos llegado en la anterior» (Q.F., 387).

²¹ Ortega dotó la lengua castellana de un vocabulario filosófico propio; dentro de éste adquieren una relevancia especial los dos términos citados. Veamos la definición que Ortega da de ellos. *Ensimismarse* es «el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisionalmente del mundo y meterse dentro de sí» (*Ensimismamiento y alteración*, V, 300). La *alteración* es la actitud mental contraria al ensimismamiento, es la propia del estado animal: «El no rige su existencia, no vive desde sí mismo, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo *otro* que él. Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde *si mismo*, sino desde lo *otro*, traído y llevado y tiranizado por lo *otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*» (*Ensimismamiento y alteración*, V, 299).

ro la única intimidad de ésta consiste en permanecer oculta, escondida, en el cuerpo.

5. *El tema de nuestro tiempo: La superación del idealismo*

La gran conquista de la modernidad filosófica ha consistido en la afirmación del ser primordial de la conciencia. Después de Descartes, el filósofo ya no podrá volver jamás al realismo ingenuo clásico: el idealismo es una conquista de la modernidad, una conquista que hay que superar, pero conservándola. En la concepción idealista del conocimiento, el yo, el sujeto, se traga el mundo exterior: «El yo se ha hinchado ingurgitando el Universo. El yo idealista es un tumor: nosotros necesitamos operar una punción de ese tumor» (Q.F., 389). Lo primero que el yo necesita es salir de sí mismo, hallar un mundo en su derredor, de lo contrario pelagra el yo mismo, el verdadero yo: «El idealismo ha estado a punto de cegar las fuentes de las energías vitales, de aflojar totalmente los resortes del vivir. Porque casi ha conseguido convencer al hombre, en serio, es decir, vitalmente, de que cuanto le rodea era sólo imagen suya y él mismo»²².

La tarea de nuestro tiempo consiste en sacar al yo de su «sí mismo», pero conservando en ese «yo» su propia intimidad: necesitamos que el yo sea, «a la vez, íntimo, exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad» (Q.F., 391). Para Ortega, «tiempo» significa «tarea», «misión», «innovación»; y por ello, la alta misión histórica que le ha tocado vivir, «el tema de nuestro tiempo» es la superación del idealismo. «Intentar la superación del Idealismo es todo lo contrario que una frivolidad —es aceptar el problema de nuestro tiempo, es aceptar nuestro destino» (Q.F., 393). Ahora bien, puesto que el gran descubrimiento del idealismo fue el descubrimiento de que el único ser indubitable es el *ser de la conciencia*, el cual se define como «ser para sí», resulta que la superación del idealismo lleva consigo una reforma de la «idea de ser»: en eso consiste la reforma radical de la filosofía: «En esta faena estamos metidos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres en Europa. El fruto, en prima maduración, de ese trabajo es lo que yo quería ofrecer

²² «Ni el avaro podría darse el gusto de seguir siendo avaro si creyera, en efecto, que la pieza de oro era sólo la imagen de una pieza de oro, es decir, una moneda falsa; ni el galán seguiría enamorado de una mujer si en verdad se convenciese de que no era tal mujer, sino una imagen suya —un *fantôme d'amour*. Otra cosa no sería amor, sino amarse, autoerotismo. Precisamente, al convencernos de que la mujer amada no es como la creíamos, sino sólo una imagen generosa que nos habíamos formado, se produce en nosotros la catástrofe de la desilusión. Que esto no son exageraciones, que hasta esos detalles del vivir —y el vivir se compone sólo de detalles— ha penetrado corrosivamente el idealismo desvitalizando la vida, es cosa que a tener más tiempo yo intentaría probar a ustedes» (Q.F., 391).

en este curso. Creo que no es floja la innovación ofrecida a los oyentes del salón Rex y del teatro Infanta Beatriz. Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente: el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también de Descartes. No entenderá, pues, lo que voy a decir quien siga terca y ciegamente aferrado a un sentido de la palabra «ser», que es justamente el que se intenta reformar» (Q.F., 394).

Es preciso superar nuestro pasado, tanto el antiguo cuanto el moderno, pero superar también es conservar: superemos, pues, el pasado, pero conservándolo. Con la modernidad el «ser» de las cosas se convirtió en ese «ser» de la conciencia y «el tema de nuestro tiempo» va a consistir precisamente en reformar esa noción de «ser» y expresarla en una nueva fórmula: «ser» es dinámica relación yo-mundo, coexistencia radical yo-cosas, «ser» es «vivir», «mi vida», la vida de cada cual.

Para los antiguos, el origen de la filosofía fue la búsqueda de la realidad más importante de todo el Universo, poniendo ésta unas veces en Dios, otras en la esencia, otras en la materia, etc.; el giro de la modernidad consistió en hacer de la realidad más indubitable (el «yo») la más importante. Ortega se instala en esta tradición introduciendo su aportación propia: la nueva noción de «ser», tiene como condición fundamental la de ser *esencial dinamicidad*, frente al estatismo intrínseco a las concepciones antigua y moderna. Tal dinamicidad viene definida por la correlación yo-mundo: «pero ni yo soy un ser substancial ni el mundo tampoco —sino ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría— es decir, yo no sería» (Q.F., 402-3).

Así pues, el dato radical del Universo, el hecho primario y fundamental, es la existencia conjunta del yo y del mundo, de la subjetividad y de sus correlatos objetivos: «No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mi sino como dándome cuenta de objetos, de contornos» (Q.F., 403). El dato radical, fundamento de todos los demás y que no necesita ser fundamento no es mi existencia, no es mi «yo existe», sino que es mi coexistencia con el mundo». Intimidad, pues, de la conciencia con el yo y con el mundo: «La conciencia no es reclusión, sino al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo» (Q.F., 403). En definitiva, el yo es el ser abierto por excelencia, el mundo exterior no es ilusión, ni alucinación. Y ambos se necesitan mutuamente, no puede haber existencia separada, su «ser» es la coexistencia²³.

²³ «No es verdad que radicalmente existe sólo la conciencia, el pensar, el yo. La ver-

Así pues, las concepciones tradicionales de «ser» (naturaleza o conciencia) quedan superadas en Ortega por la nueva noción de ser como «vivir», esto es, «intimidad consigo mismo y con las cosas». Reformar la noción de «ser» es el tema de nuestro tiempo y llevar a cabo esa tarea es «estar a la altura de los tiempos». Tal reforma consiste, pues, en una superación del realismo y del idealismo: si existe el sujeto, existe inseparablemente el objeto y viceversa, si existe el yo que piensa, existe el mundo pensado: la primera verdad radical, condición de posibilidad de todos nuestros actos y pensamientos es la *coexistencia* de mi yo con el mundo; entre el yo y el mundo no puede existir subordinación de un elemento a otro, sino correlación, interdependencia: «existir es primordialmente coexistir —es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas» (Q.F., 409).

Ahora bien, esta reforma de la noción de ser lleva consigo una innovación muy importante en las características propias del «nuevo ser». Frente a la concepción tradicional (antigua y moderna), para la cual el ser se definía como ser suficiente, independiente, subsistente, etc., para Ortega el ser se define como «ser indigente», precisamente como el ser indigente por naturaleza. ¿Por qué? Porque eso es lo que caracteriza al «vivir», al «coexistir»: un *necesitarse* mutuo entre los dos polos de la relación yo-mundo: «Porque no es el mundo por sí junto a mí y yo por mi lado aquí, junto a él —sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actúo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta. El ser estático queda declarado cesante —ya veremos cuál es su subalterno papel— y ha de ser sustituido por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es —diríamos— un funcionar sobre mí, y, parejamente, el mío sobre él» (Q.F., 410-11).

6. «Una realidad nueva y una nueva idea de realidad»: *las categorías de la vida*

Recapitulemos: El hecho primario, radical, condición de posibilidad de todos los demás es «nuestra vida», «la vida de cada cual». Vivir es el dato previo, anterior a todos nuestros actos; pensar, filosofar, es solamente parte de mi vida, resultado de mi vida, es algo subordinado a la única realidad no problemática e indubitable en que consiste «vivir». Pero, ¿qué es el «vivir»? Para definir esta nueva realidad no nos pode-

dad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo —y yo consisto en ocuparme con ése mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi alrededor, apretándose, manifestándose, entusiasmándose, acongojándose» (Q.F., 404).

mos servir de los conceptos y categorías tradicionales («señores nos cabe la suerte de estrenar conceptos»), sino que —al modo griego— es preciso convertir las palabras y frases de la vida cotidiana en vocabulario filosófico, en vocabulario altamente técnico. Vamos a sumergirnos en el abismo de nuestra vida y vamos a buscar cuáles sean sus atributos esenciales; esto es, a la pregunta qué es la vida es absurdo responder desde las ciencias particulares (biología, química, medicina...), sino que es preciso ir más allá, remontarnos a las condiciones de posibilidad de nuestro cotidiano vivir y buscar ahí las categorías que lo definen²⁴.

1. Ante todo, es preciso decir que vida es todo aquello que *somos* y *hacemos*; es, pues, de todas las cosas, la más cercana a cada cual, sin embargo, nada de ello sería nuestra vida, si no nos diésemos cuenta, si no fuéramos seres conscientes. «Vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo» (Q.F., 414). Es decir, la vida se nos presenta como un «ser transparente», como lo patente, como lo no misterioso, como «ser indubitable», previo a cualquier otra realidad.

2. En segundo lugar, vivir es un «encontrarse en el mundo», es un encontrarse ocupado con algo del mundo. El hombre se realiza en ese «estar ocupado» con lo que pasa en el mundo, y el mundo es en la medida en que un sujeto se ocupa de él. En este sentido, vivir es *preocuparse*, vida es preocupación por las cosas: en cada instante estamos ocupados-preocupados por lo que está sucediendo y por lo que va a suceder. Incluso para aquellos hombres que pasan por la vida absoluta-

²⁴ En una obra de plena madurez tal como es *El hombre y la gente* resume así los atributos de la vida: «Para ejecutar con todo rigor nuestro propósito hemos retrocedido al plano de realidad radical —radical porque en él tienen que aparecer, asomar, brotar, surgir, existir todas las demás realidades y que es la vida humana. De ésta dijimos, en resumen: 1.º Que la vida humana, en sentido propio y originario, es la de cada cual vista desde ella misma; por tanto, que es siempre *la mía* —que es personal. 2.º Que consiste en hallarse el hombre, sin saber cómo ni por qué, teniendo, so pena de sucumbir, que hacer siempre algo en una determinada circunstancia —lo que nombraremos la circunstancialidad de la vida, o que se vive en vista de las circunstancias. 3.º Que la circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades de hacer, por tanto, de ser. Esto nos obliga a ejercer, queramos o no, nuestra libertad. Somos a la fuerza libres. Merced a ello es la vida permanente encrucijada y constante perplejidad. Tenemos que elegir en cada instante si en el instante inmediato o en otro futuro vamos a ser el que hace esto o el que hace lo otro. Por tanto, cada cual está eligiendo su placer, por tanto, su ser —incesantemente. 4.º La vida es intransferible. Nadie puede sustituirme en esta faena de decidir mi propio hacer y ello incluye mi propio padecer, pues el sufrimiento que de fuera me viene tengo que aceptarlo. Mi vida es, pues, constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo. Es menester que lo que tengo —por tanto, lo que pienso, siento, quiero— *tenga* sentido y *buen sentido* para mí». (7, 114). Un análisis detallado de las categorías de la vida constituye el objeto de la segunda parte de la reciente obra de A. RODRÍGUEZ HUESCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, M.E.C., Madrid, 1982.

mente despreocupados, entregándose a las «mayorías», incluso para ellos, vivir es preocuparse, aunque tal preocupación no sea una preocupación individual, personal, sino anónima: el hombre-masa vive anónimamente preocupado.

Ahora bien, dentro de nuestras preocupaciones, existe una ocupación privilegiada, que no puede ser otra que el pensar: «Pensar es vivir porque es ocuparme con los objetos en esa peculiar faena y trato con ellos que es pensarlos» (Q.F., 428). Ese es el constitutivo esencial de nuestra vida teórica o contemplativa y su resultado es la teoría, la filosofía, la cual podemos definir como «el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas» (Q.F., 429). Pero, ¿en qué consiste tal desinterés? No es un desinterés pasivo, sino que es una forma de interesarse, es un desinteresarse de las cuestiones intravitales de las cosas en favor de un interés por la *mismidad* de cada cosa, por lo que autónomamente la define.

3. Nuestra vida es nuestro ser, pero no un ser que está ya hecho, sino que es preciso estar decidiéndolo en cada instante. Vivir es sentirse forzados a decidir lo que vamos a ser, vivir es decisión, elección entre posibilidades. Nuestra vida consiste en estar ocupados en esto o en lo otro, pero estamos ocupados en virtud de un propósito determinado: *hacemos algo para algo*, nuestro hacer lleva intrínseco una finalidad.

4. Ahora bien, para que sea posible la decisión tienen que existir unas holguras y unas limitaciones, las cuales vienen definidas por la categoría de *circunstancia*. Nuestra vida transcurre en un mundo vital determinado, nos encontramos siempre en una disposición determinada respecto a las cosas y personas que nos rodean.

5. Vida es *fatalidad y libertad*. «No nos hemos dado la vida sino que nos la encontramos al encontrarnos con nosotros». Vivir es un *drama*: cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Somos libres en el marco de una fatalidad dada, la cual nos ofrece un repertorio de posibilidades no demasiado amplio, posiblemente muy pequeño. Somos libres a la fuerza, elegimos continuamente, pero no sabemos muy bien si estamos o no predeterminados a elegir. De todas formas, Ortega apuesta por el optimismo: «la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada, pero posibilidad, por tanto abierta...» (Q.F., 431).

6. Vida es *proyecto*. Vida es esa paradójica realidad que consiste en decidir constantemente lo que vamos a ser. Al contrario del ser cósmico, el ser viviente comienza por el futuro: somos lo que aún no somos, vivimos en el presente, pero nos proyectamos hacia el futuro gracias a nuestro pasado. Vivir (ser) es ser lo que aún no se es, es «ser» lo que se va a ser; nuestra vida es futuro: «El decidir esto o lo otro es aquella porción de nuestra vida que tiene un carácter de libertad» (Q.F., 435).

7. Vida es «experiencia de la vida». Somos lo que hemos sido, mi vida es mi pasado; éste es la condición fundamental de toda nuestra exis-

tencia. Conforme se va ampliando nuestro pasado, se van reduciendo nuestras posibilidades de futuro; nuestro pasado determina todas y cada una de nuestras decisiones: elegimos en vistas al futuro, pero en función de nuestro pasado. El presente, en el que se resume y condensa todo nuestro pasado individual e histórico, es el fatal resultado que pesa enormemente sobre nuestro futuro: «El ahora o presente incluye todo tiempo: el ya, el antes y el después» (Q.F., 433). Sólo nos queda la esperanza de que nuestra vida también es libertad: «la vida está constituida por un lado por la fatalidad, pero de otro por la necesaria libertad de decidirnos frente a ella... La fatalidad que es el presente no es una desdicha, sino una delicia, es la delicia que siente el cincel al encontrar la resistencia del mármol» (Q.F., 436).

En definitiva: la nueva experiencia filosófica, la nueva revelación ha consistido en elevar lo cotidiano de la vida, lo no pensado científicamente, al nivel filosófico. A Ortega le ha cabido la suerte histórica de saldar la cuenta que vida y filosofía tenían pendientes: la historia de la filosofía ha sido la historia del olvido del ser («vivir») y la filosofía del tiempo presente ha tenido como misión primordial el poner de manifiesto que su objeto fundamental, que su objeto primero, es la vida, porque ella es la condición de posibilidad de todos nuestros actos teóricos y prácticos: *primum vivere, deinde philosophare*.

Antonio Miguel LÓPEZ MOLINA